



POLSKA FILOZOFIA
CHRZEŚCIJAŃSKA
XX WIEKU



Stanisław Kamiński

WYDAWNICTWO NAUKOWE
AKADEMII IGNATIANUM W KRAKOWIE

Seria wydawnicza

POLSKA FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA XX WIEKU

Mieczysław Gogacz • Stanisław Kamiński • Kazimierz Kloskowski
Kazimierz Kłósak • Feliks Koneczny • Mieczysław Albert Krąpiec
Piotr Lenartowicz • Tadeusz Styczeń • Tadeusz Ślipko • Józef Tischner
Karol Wojtyła • Jacek Woroniecki • Zofia Józefa Zdybicka
Przewodnik po polskiej filozofii chrześcijańskiej XX wieku

Rada naukowa

Artur Andrzejuk, Tadeusz Biesaga SDB, Józef Bremer SJ,
Piotr Duchliński, ks. Grzegorz Hołub, ks. Jarosław Jagiełło,
Adam Jonkisz, ks. Jan Krokos, Anna Latawiec, Anna Lemańska,
Damian Leszczyński, ks. Ryszard Moń, Zbigniew Pańpuch,
Ewa Podrez, Paweł Skrzydlewski, ks. Jan Sochoń,
Krzysztof Stachewicz, ks. Kazimierz M. Wolsza, ks. Władysław Zuziak

Redakcja naukowa

ks. Maciej Bała, Piotr Stanisław Mazur

<https://pchph.ignatianum.edu.pl>



POLSKA FILOZOFIA
CHRZEŚCIJAŃSKA
XX WIEKU

Stanisław Kamiński

Redakcja
Ks. Kazimierz Marek Wolsza

Wydawnictwo Naukowe
Akademii Ignatianum w Krakowie

Kraków 2019

© Copyright by Akademia Ignatianum w Krakowie, 2019

Teksty Stanisława Kamińskiego (s. 145–214):

© Copyright by Towarzystwo Naukowe
Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II

Publikacja finansowana w ramach programu
Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą
„Pomniki polskiej myśli filozoficznej, teologicznej i społecznej XX i XXI wieku”
w latach 2016–2020, nr projektu 0033/FIL/2016/90

Recenzenci

Ks. Andrzej Krzysztof Rogalski
Krzysztof Śleziński

Redaktor prowadzący
Roman Małecki

Redakcja i korekta
Bożena Małecka

Skład i łamanie
Lesław Sławiński

Projekt okładki i stron tytułowych
PHOTO DESIGN – Lesław Sławiński

ISBN 978-83-7614-400-9

Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 39 99 620

wydawnictwo@ignatianum.edu.pl
<http://wydawnictwo.ignatianum.edu.pl>

Spis treści

I. STANISŁAW KAMIŃSKI – OSOBA I DZIEŁO

1. BIOGRAM STANISŁAWA KAMIŃSKIEGO

<i>Gabriela Besler</i> (Uniwersytet Śląski w Katowicach)	11
DANE BIOGRAFICZNE	11
STOPNIE I TYTUŁY NAUKOWE	12
ZATRUDNIENIE UNIWERSYTECKIE	15
FUNKCJE UNIWERSYTECKIE I INNE ORAZ CZŁONKOSTWO W ORGANIZACJACH	17
UDZIAŁ W ŻYCIU NAUKOWYM	18

2. JAK (POWINNO SIĘ) ROZUMIEĆ I UPRAWIAĆ FILOZOFIĘ? O KONCEPCJI FILOZOFII WYPRACOWYWANEJ PRZEZ STANISŁAWA KAMIŃSKIEGO

<i>Marek Rembierz</i> (Uniwersytet Śląski w Katowicach)	21
---	----

3. STANISŁAW KAMIŃSKI: LOGIK, HISTORYK LOGIKI I FILOZOF LOGIKI

<i>Gabriela Besler</i> (Uniwersytet Śląski w Katowicach)	41
KONCEPCJA LOGIKI	41
SYLOGISTYKA	44
SEMIOTYKA LOGICZNA	47
BŁĘDY LOGICZNE	48
SUPOZYCJE TERMINÓW	49
LOGIKA FREGEGO A METODOLOGIA SYSTEMU DEDUKCYJNEGO	50
INDUKCJA MATEMATYCZNA I METODA INDUKCYJNA	52

TEORIA DEFINICJI	54
ROZUMOWANIA	55
POZOSTAŁE ZAGADNIENIA LOGICZNE	56
ZAKOŃCZENIE	58
4. METODOLOGIA I FILOZOFIA NAUKI W UJĘCIU STANISŁAWA KAMIŃSKIEGO	
<i>Tadeusz Szubka</i> (Uniwersytet Szczeciński)	61
KONCEPCJE I PROBLEMATYKA	62
PLURALIZM I RACJONALIZM METODOLOGICZNY	67
METODOLOGIA I FILOZOFIA NAUKI NA POCZĄTKU XXI WIEKU	76
5. ZAGADNIENIA METAFILOZOFICZNE I KWESTIA KSZTAŁTOWANIA SAMOŚWIADOMOŚCI FILOZOFII W DOCIEKANIACH STANISŁAWA KAMIŃSKIEGO	
<i>Marek Rembierz</i> (Uniwersytet Śląski w Katowicach)	83
OGÓLNY ZARYS PROBLEMÓW METAFILOZOFII	85
DOROBEK KONWERSATORIUM METAFILOZOFICZNEGO A REFLEKSJA METAFILOZOFICZNA	88
REFLEKSJA METAFILOZOFICZNA OTWARTA NA PROBLEMATYKĘ ANTROPOLOGICZNĄ	92
PRÓBA SYNTETYCZNEGO UJĘCIA ZAGADNIEŃ METAFILOZOFICZNYCH I KWESTII SAMOŚWIADOMOŚCI FILOZOFII	95
6. UDZIAŁ STANISŁAWA KAMIŃSKIEGO W DYSKUSJACH FILOZOFICZNYCH	
<i>Ks. Kazimierz Marek Wolsza</i> (Uniwersytet Opolski)	103
FILOZOFIA WOBEC LOGIKI WSPÓŁCZESNEJ	103
FILOZOFIA WOBEC NAUK PRZYRODNICZYCH	106
JAK FILOZOFOWAĆ O CZŁOWIEKU?	109
KONCEPCJA FILOZOFICZNEJ NAUKI O BOGU	112
7. WPŁYW STANISŁAWA KAMIŃSKIEGO NA ŚRODOWISKO FILOZOFICZNE I POZAFILOZOFICZNE	
<i>Ks. Kazimierz Marek Wolsza</i> (Uniwersytet Opolski)	117
TEORIA NAUKI	117
METODOLOGIA FILOZOFII I TEOLOGII	120
SAPIENCJALNY WYMIAR WIEDZY	124

KULTURA LOGICZNA	126
KODYFIKACJA TERMINOLOGII FILOZOFICZNEJ I METODOLOGICZNEJ	129
8. SŁOWNIK PODSTAWOWYCH TERMINÓW Ks. Kazimierz Marek Wolsza (Uniwersytet Opolski)	131
 II. STANISŁAW KAMIŃSKI – TEKSTY WYBRANE	
TYPY LUDZKIEJ WIEDZY	
S. Kamiński, <i>Typy ludzkiej wiedzy</i> , „Roczniki Filozoficzne” 1964, t. 12, z. 1, s. 5–16 (przedruk: S. Kamiński, <i>Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej</i> , do druku przygotował T. Szubka, Lublin 1989, s. 13–32)	145
 OSOBLIWOŚĆ METODOLOGICZNA TEORII BYTU	
S. Kamiński, <i>Osobliwość metodologiczna teorii bytu</i> , „Roczniki Filozoficzne” 1979, t. 27, z. 2, s. 33–49 (pre- druk: S. Kamiński, <i>Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej</i> , do druku przygotował T. Szubka, Lublin 1989, s. 71–87)	169
 NAUKOWA, FILOZOFICZNA I TEOLOGICZNA WIZJA CZŁOWIEKA	
S. Kamiński, <i>Naukowa, filozoficzna i teologiczna wizja czło- wieka</i> , w: Jan Paweł II, <i>Redemptor hominis. Tekst i komen- tarze</i> , red. Z.J. Zdybicka, Lublin 1982, s. 75–87 (przedruk: S. Kamiński, <i>Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej</i> , do druku przygotował T. Szubka, Lublin 1989, s. 279–291)	189
 CZY FILOZOFIA SŁUŻY TEOLOGII?	
S. Kamiński, <i>Czy filozofia służy teologii?</i> , „Roczniki Filo- zoficzne” 1985–1986, t. 33–34, z. 2, s. 57–67 (przedruk: S. Kamiński, <i>Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej</i> , do druku przygotował T. Szubka, Lublin 1989, s. 373–380)	205
 BIBLIOGRAFIA	 215

I.

STANISŁAW KAMIŃSKI
– OSOBA I DZIEŁO

BIOGRAM STANISŁAWA KAMIŃSKIEGO

DANE BIOGRAFICZNE

Stanisław Kamiński urodził się 24 października 1919 roku w folwarku Gubernia (dziś Radzyń Podlaski). Rodzicami byli: Helena, z domu Gmur, oraz Jan Kamiński, z zawodu mechanik. W 1938 roku zdał egzamin maturalny w Gimnazjum Biskupim w Siedlcach i wstąpił do Wyższego Seminarium Duchowego w Janowie Podlaskim. W roku 1940 seminarium zostało przeniesione do Siedlec i tam Kamiński kontynuował naukę. W 1946 roku przyjął święcenia kapłańskie. Krótko pracował jako wikariusz w parafii Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Kosowie Lackim. W tym samym roku rozpoczął studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, ukończone w 1948 roku. Nie służył w wojsku ani w oddziałach partyzanckich, nie należał także do żadnych organizacji. Jego brat został rozstrzelany przez gestapo w 1940 roku za przynależność do Związku Harcerstwa Polskiego¹, a drugi brat, Marian, w okresie powojennym zamieszkał wraz z rodziną w Lublinie. Stanisław Kamiński zmarł 21 marca 1986 roku we Fryburgu Bryzgowijskim (Niemcy), w katolickim szpitalu Loretto Krankenhaus. Pochowany został w Lublinie.

Kamiński pracował w zakresie logiki formalnej, historii logiki, ogólnej metodologii nauk, filozofii nauki, metodologii filozofii, naukoznawstwa, metodologii teologii. Pracował w duchu i stylu szkoły lwowsko-warszawskiej, kontynuował prace Koła Krakowskiego, należał do

¹ S. Kamiński, *Ankieta personalna* z 1954 r. (Archiwum Katedry Metodologii Nauk KUL).

współtwórców lubelskiej szkoły filozoficznej. Sam o sobie mówił, że jest typem encyklopedysty, gdyż miał dar syntetycznych ujęć i dostrzegania związków między odległymi dziedzinami². Był człowiekiem dobrym, mądrym, lubianym, chociaż jako egzaminator był surowy. Znany z poczucia humoru, bywał „duszą towarzystwa”. Został laureatem Orderu Uśmiechu Eutrapii – dorocznego wieczoru kabaretowego organizowanego przez studentów KUL. Od 2001 roku na KUL odbywają się „Stanisław Kamiński Memorial Lectures”, podczas których wykładają sławni filozofowie z zagranicy. Kamiński ma liczne grono uczniów, do których należą m.in.: Antoni Stępień, Stanisław Majdański, Mikołaj Poletyło, Anna Buczek, Józef Herbut, Czesław Wojtkiewicz, Andrzej Bronk SVD, Tadeusz Kwiatkowski, Jan Przybyłowski, Jerzy Kopania, Kazimierz Trzęsicki, Urszula Żegleń, Tadeusz Szubka. Jest autorem dwóch książek, jednej współautorem, licznych artykułów, recenzji, komunikatów i haseł encyklopedycznych.

STOPNIE I TYTUŁY NAUKOWE

Kamiński pracę magisterską *Pojęcie i podział supozycji terminów u scholastyków* obronił w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w 1948 roku. Nie udało się ustalić, kto był jej promotorem, nie zachowała się też żadna recenzja tej pracy. Rok później niespełna trzydziestoletni Kamiński obronił tamże rozprawę doktorską *Fregego dwuwartościowy system aksjomatyczny zmiennych zdaniowych w świetle współczesnej metodologii nauk dedukcyjnych*. Promotorem był ks. dr Józef Pastuszka (1897–1989). W Archiwum KUL jest dostępna recenzja prof. Narcyza Łubnickiego (1904–1988). Kamiński podał, że recenzentami byli także prof. Jerzy Słupecki (1904–1987) i ks. prof. Antoni Korcik (1892–1969)³. Dziś doktorat Kamińskiego jest uważany za jedną z pierwszych w świecie prac poświęconych logice Fregego.

Procedura starania się o nadanie Kamińskiemu stopnia naukowego docenta trwała prawie pięć lat (19.02.1954 – 27.11.1958). Została rozpoczęta i zakończona w oparciu o Ustawę z 15 grudnia 1951 roku

² A.I. Buczek, *Świadectwo kresu*, „Roczniki Filozoficzne” 1987, t. 35, z. 1, s. 384–388.

³ S. Kamiński, *Autobiogram*, „Ruch Filozoficzny” 1985, t. 42, nr 1–2, s. 106–112.

o szkolnictwie wyższym i o pracownikach nauki⁴ oraz o dokumencie, w którym jest mowa o tym, że do 30 czerwca 1954 roku osoby posiadające „tytuł doktora (starego typu)” mogą starać się o tytuł naukowy docenta⁵. Po tej dacie tytuł naukowy docenta miał być przyznawany tylko osobom posiadającym stopień kandydata nauk, którego Kamiński nie posiadał – był doktorem. Do wymogów dotyczących dorobku naukowego i pracy dydaktycznej był dołączony wymóg wykazania się znajomością przodującej nauki radzieckiej, zasad materializmu dialektycznego i historycznego oraz umiejętności ich stosowania w swej pracy naukowej. Tych ostatnich warunków Kamiński nie spełniał.

Wszystko wskazuje na to, że Kamiński został zachęcony przez Radę Wydziału Filozoficznego KUL⁶ do wnioskowania o tytuł naukowy docenta na podstawie tzw. starego typu stopnia doktora. Rozpoczął procedurę na podstawie niepublikowanych referatów, recenzji i skryptu z logiki. Wniosek został wysłany do Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego na pięć dni przed upłynięciem okresu przejściowego. Pozytywnymi opiniodawcami byli: prof. Korcik, prof. Jerzy Kalinowski (1916–2000), ks. prof. Piotr Chojnacki (1897–1969)⁷. Po upływie trzech i pół roku, 12 grudnia 1957 roku, Sekcja Nauk Społecznych Centralnej Komisji Kwalifikacyjnej uznała, że przyznanie tytułu docenta będzie mogło nastąpić po ukazaniu się w „Studia Logica” dwóch prac Kamińskiego. Niespełna rok później, 10 października 1958 roku, wysłano dwie oczekiwane prace⁸ oraz trzy dodatkowe⁹.

⁴ W brzmieniu Obwieszczenia Ministra Szkolnictwa Wyższego z 10 października 1956 roku w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu uchwały z 15.12.1956 roku o szkolnictwie wyższym i o pracownikach nauki.

⁵ Uchwała nr 1 Centralnej Komisji Kwalifikacyjnej dla Pracowników Nauki z 29 kwietnia 1953 roku w sprawie zasad postępowania przy nadawaniu stopnia kandydata nauk.

⁶ W latach akademickich 1954/55–1960/61 wydział nosił nazwę Wydział Filozofii, wcześniej i później – Wydział Filozofii Chrześcijańskiej.

⁷ A. Korcik, *Opinia o pracach naukowych Ks. dra Stanisława Kamińskiego*, Lublin 1954; J. Kalinowski, *Opinia o całokształcie działalności naukowej ks. dr Stanisława Kamińskiego, uzasadniająca wniosek o nadanie mu tytułu naukowego docenta*, Lublin 1954; P. Chojnacki, *Opinia o dorobku naukowym Ks. Dra Stanisława Kamińskiego przedstawionego do nadania mu tytułu docenta naukowego*, Lublin 1954.

⁸ S. Kamiński, *O początkach indukcji matematycznej*, „Studia Logica” 1958, t. 7, nr 1, s. 221–241; tenże, *Hobbesa teoria definicji*, „Studia Logica” 1958, t. 7, nr 1, s. 43–69.

⁹ S. Kamiński, *Fregego logika zdań*, „Roczniki Filozoficzne” 1955–1957, t. 5, z. 1, s. 31–64; tenże, *Rola Locke’a i Condillaca w dziejach teorii definicji*, „Roczniki

Wtedy procedura zdecydowanie przyspieszyła. Recenzje uaktualnionego dorobku napisali: prof. Kazimierz Ajdukiewicz (1890–1963), prof. Tadeusz Czeżowski (1889–1981) i doc. Andrzej Grzegorzczak (1922–2014)¹⁰. Tytuł naukowy docenta został przyznany Kamińskiemu 27 listopada 1958 roku. Miał wtedy 39 lat.

Kamiński nigdy nie rozpoczął procedury habilitacyjnej, nie uzyskał więc stopnia doktora habilitowanego. Jednak we wniosku o tytuł profesora zwyczajnego jest tytułowany doktorem habilitowanym¹¹.

Obydwa tytuły, profesora zwyczajnego i nadzwyczajnego, nadano Kamińskiemu na podstawie Ustawy z 5 listopada 1958 roku o szkołach wyższych. Oto pierwsze zdanie tej ustawy: „Szkoły wyższe aktywnie uczestniczą w budowie i umacnianiu socjalizmu w Polsce Ludowej”.

Procedura unadzwyczajnienia Kamińskiego rozpoczęła się w styczniu 1964 roku. Wysłano pisma do wszystkich jednostek uniwersyteckich zajmujących się filozofią z prośbą o ocenę. Pozytywne opinie przedstawili: prof. Łubnicki z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, prof. Maria Kokoszyńska-Lutmanowa (1905–1981) z Uniwersytetu Wrocławskiego, ks. prof. Chojnacki z Akademii Teologii Katolickiej, ks. prof. Józef Iwanicki (1902–1995) z Akademii Teologii Katolickiej, prof. Janina Kotarbińska (1901–1997) z Uniwersytetu Warszawskiego i prof. Izidora Dąmbska (1904–1983) z Uniwersytetu Jagiellońskiego¹². Niektóre jednostki nie odpowiedziały, lecz nie było opinii negatywnych. W dniu 29 listopada 1965 roku Ministerstwo Szkolnictwa Wyższego nadało czterdziestosześcioletniemu Kamińskiemu tytuł naukowy profesora nadzwyczajnego i powołało go na stanowisko profesora nadzwyczajnego w Katedrze Metodologii Nauk KUL.

Filozoficzne” 1955–1957, t. 5, z. 1, s. 67–101; tenże, *Nauka o indukcji w logice XVI-ego wieku*, „Collectanea Theologica” 1957, t. 28, s. 235–258.

¹⁰ S. Kamiński, *Autobiogram*, dz. cyt., s. 107. Brak jakiegokolwiek dokumentu archiwalnego to potwierdzającego.

¹¹ M.A. Krąpiec, *Wniosek o nadanie przez Radę Państwa tytułu profesora zwyczajnego w zakresie metodologii nauk dr. hab. Stanisławowi Kamińskiemu*, Lublin 1970.

¹² Na przełomie czerwca i lipca 1964 roku Dąmbska, decyzją władz państwowych i wbrew swojej woli, została przeniesiona z Uniwersytetu Jagiellońskiego do Instytutu Filozofii i Socjologii PAN na stanowisko profesora nadzwyczajnego. Por. *Izydora Dąmbska 1904–1983*, zebrał i oprac. J. Perzanowski, Kraków 2001, s. 62, 72; K. Wójcik, *Dąmbska Izidora*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2011, s. 277–280. Opinia Kamińskiemu została więc napisana w ostatnich dniach pracy Dąmbskiej w Uniwersytecie Jagiellońskim.

W 1970 roku Kamiński rozpoczął procedurę starania się o tytuł naukowy i stanowisko profesora zwyczajnego¹³. Recenzje napisali: prof. Czeżowski, ks. prof. Iwanicki¹⁴, prof. Dąbska, której konkluzję zacytuje:

Zarówno pobieżnie scharakteryzowana tu działalność Ks. Prof. Stanisława Kamińskiego, jak i wyrażające się w niej LOGOS i ETHOS tego uczonego i nauczyciela: uczonego bezkompromisowego w dążeniu do obiektywności, wszechstronności i formalnej precyzji osiągniętych wyników, nauczyciela stwarzającego przez swą postawę naukową i etyczną najlepszy klimat dla rozwoju skupiających się wokół niego młodych adeptów wiedzy, są podstawą w pełni uzasadniającą wniosek o nadanie Mu tytułu profesora zwyczajnego¹⁵.

W dniu 4 stycznia 1971 roku nadano Kamińskiemu „tytuł naukowy profesora zwyczajnego obowiązujący w KUL oraz powołano go na to stanowisko w katedrze metodologii nauk na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej”¹⁶. Miał wtedy 51 lat, był na tym stanowisku przez kolejnych 16 lat, aż do swojej śmierci.

ZATRUDNIENIE UNIWERSYTECKIE

W latach 1947–1949 Kamiński prowadził na Wydziale Prawa i Nauk Społecznych KUL ćwiczenia zlecone z logiki oraz z prawa rzymskiego, początkowo jako asystent-wolontariusz. W roku akademickim 1949/50 jako starszy asystent poprowadził swój pierwszy wykład z metodologii ogólnej. Jako adiunkt, od września 1950 roku do sierpnia

¹³ Obowiązywały wtedy następujące dokumenty prawne: Ustawa z 31 marca 1965 roku o stopniach naukowych i tytułach naukowych; Zarządzenie Ministra Szkolnictwa Wyższego i Sekretarza Naukowego PAN z 13 grudnia 1965 roku w sprawie trybu składania przez rady wydziału i rady naukowe wniosków o przedstawienie kandydatów do tytułu naukowego.

¹⁴ T. Czeżowski, *Ocena dorobku naukowego profesora nadzwyczajnego dr hab. Stanisława Kamińskiego jako podstawa do wniosku o przyznanie mu tytułu naukowego profesora zwyczajnego* (Toruń 1970) (Archiwum KUL); J. Iwanicki, *Recenzja działalności pi-śmienniczej profesora nadzw. dr. Stanisława Kamińskiego*, Warszawa 1970.

¹⁵ I. Dąbska, *Referat dotyczący dorobku naukowego Ks. prof. dr Stanisława Kamińskiego*, Kraków 1970, s. 5.

¹⁶ Dokument wystawiony przez Ministerstwo Oświaty i Szkolnictwa Wyższego do Obywatela Rektora KUL, Warszawa 1971.

1956 roku, prowadził zajęcia z następujących przedmiotów dla studentów filozofii: (1) wykłady: teoria poznania (także dla Wydziału Nauk Humanistycznych), elementy logiki (także dla Wydziału Teologicznego), ogólna metodologia nauk; (2) ćwiczenia: logika, ogólna metodologia nauk; (3) seminaria: logika; (4) wykłady monograficzne: wybrane zagadnienia z ogólnej metodologii nauk, wybrane zagadnienia z logiki nowożytnej, wybrane zagadnienia z logiki.

Od września 1956 roku był przez dwa lata kontraktowym zastępcą profesora metodologii i prowadził zajęcia dla studentów filozofii: (1) wykłady: logika (także dla Wydziału Teologicznego), ogólna metodologia nauk, teoria poznania, logika z teorią poznania (dla Wydziału Teologicznego); (2) ćwiczenia: ogólna metodologia nauk, logika, logika formalna; (3) seminaria: logika i metodologia; (4) wykłady monograficzne: wybrane zagadnienia z logiki, wybrane zagadnienia z ogólnej metodologii nauk.

Od stycznia 1959 roku do 1964 roku był docentem i prowadził następujące zajęcia: (1) wykłady: logika (także dla Wydziału Nauk Humanistycznych), ogólna metodologia nauk, metodologia historii (dla Wydziału Teologicznego); (2) ćwiczenia: ogólna metodologia nauk; (3) seminaria: metodologia ogólna; (4) wykłady monograficzne: wybrane zagadnienia z logiki formalnej, wybrane zagadnienia z ogólnej metodologii nauk, wybrane zagadnienia z logiki, elementy metodologii nauk filozoficznych.

W okresie od roku akademickiego 1965/66 do stycznia 1971 roku pracował na stanowisku profesora nadzwyczajnego i prowadził następujące zajęcia: (1) wykłady: logika (także dla Wydziału Nauk Humanistycznych), ogólna metodologia nauk, elementy metodologii historii (Wydział Nauk Humanistycznych), metodologia nauk historycznych (Wydział Teologiczny); (2) ćwiczenia: logika (Wydział Nauk Humanistycznych); (3) seminaria: ogólna metodologia nauk; (4) wykłady monograficzne: elementy metodologii filozofii, wybrane zagadnienia z metodologii nauk, wybrane zagadnienia z logiki formalnej, wybrane zagadnienia z ogólnej metodologii nauk i teorii poznania, filozofia matematyki; (5) konwersatorium: metodologia nauk humanistycznych (prowadzone z prof. Czesławem Zgorzelskim dla pracowników Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej), metodologia nauk humanistycznych (Wydział Nauk Humanistycznych).

Ostatni okres pracy uniwersyteckiej to praca na stanowisku profesora zwyczajnego, od stycznia 1971 roku do śmierci w roku 1986.

Prowadził wtedy następujące zajęcia: (1) wykłady: logika (także dla Wydziału Nauk Humanistycznych), ogólna metodologia nauk, metodologia (Wydział Prawa Kanonicznego), elementy metodologii historycznej (Wydział Teologiczny), dydaktyka filozofii, wstęp do filozofii, metodologia prawa kanonicznego (Wydział Prawa Kanonicznego), logika z elementami metodologii nauk humanistycznych (Wydział Nauk Humanistycznych), metodologia historii (Wydział Teologiczny), metodologia nauk prawnych (Wydział Prawa Kanonicznego), historia nauki; (2) ćwiczenia: logika (Wydział Nauk Humanistycznych); (3) seminarium: metodologia nauk; (4) wykłady monograficzne: monizm czy pluralizm w filozofii nauki, elementy metodologii filozofii, metodologia historii, filozofia matematyki, wybrane zagadnienia z ogólnej metodologii nauk, historia nauki i metod naukoznawczych, teoria nauki; (5) konwersatorium: metodologia, metodologia prawa kanonicznego (Wydział Prawa Kanonicznego).

FUNKCJE UNIWERSYTECKIE I INNE ORAZ CZŁONKOSTWO W ORGANIZACJACH

Od 1957 roku aż do śmierci Kamiński był kierownikiem Katedry Metodologii Nauk na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL, która była pierwszą tego typu katedrą w Polsce, założoną w 1952 roku przez Iwanickiego. Od 1969 roku prowadził prace nad Katalogiem Systematycznym Biblioteki Uniwersyteckiej KUL¹⁷. Od 1969 roku był kuratorem Katedry Logiki. W latach 1970–1975 oraz 1977–1986 był dziekanem Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej, w międzyczasie także prodziekanem tego wydziału – w roku akademickim 1979/80. W latach 1957–1970 był kierownikiem specjalizacji filozofii teoretycznej na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej.

Od 1949 roku Kamiński należał do Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Naukowego KUL: wpierw jako członek-współpracownik, potem członek-korespondent, a w końcu jako członek czynny¹⁸. Był

¹⁷ G. Wilczyńska, *Nauka i metanauka a katalog systematyczny Biblioteki Uniwersyteckiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 2003, t. 79, s. 207, 208, 211.

¹⁸ A.B. Stępień, *Działalność naukowa i organizacyjna ks. prof. Stanisława Kamińskiego (1919–1986)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1986, t. 29, s. 18.

sekretarzem generalnym tego wydziału, potem skarbnikiem, a od 1985 roku do śmierci przewodniczącym¹⁹.

Ponadto był wiceprzewodniczącym Wydziału Humanistycznego Lubelskiego Towarzystwa Naukowego, kierownikiem Międzywydziałowego Konwersatorium Metodologii Nauk Humanistycznych, członkiem Zespołu Klasyfikacji Nauk przy Ośrodku Dokumentacji i Informacji Naukowej PAN. W latach 1981–1984 był członkiem prezydium Komitetu Nauk Filozoficznych PAN.

Kamiński był odpowiedzialny za dział filozofii teoretycznej w redakcji *Encyklopedii katolickiej* (tomy 1–5). Należał do grona redaktorów naczelnych tomu piątego. Był także współredaktorem „Roczników Filozoficznych”, przewodniczącym Senackiej Komisji Lokalowej oraz Senackiej Komisji Finansowo-Gospodarczej, członkiem Senackiej Komisji do Spraw Nauki, Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II, Komisji ds. Urlopów Naukowych, Senackiej Komisji ds. Kadry Naukowo-Dydaktycznej.

UDZIAŁ W ŻYCIU NAUKOWYM

Kamiński brał czynny udział w polskim życiu naukowym, a w zagranicznym na miarę tamtych czasów. W 1958 roku, oczekując na werdykt Centralnej Komisji Kwalifikacyjnej w sprawie wniosku o docenturę, starał się o dwuletni wyjazd do Niemiec, na uniwersytety w Bonn i Kolonii oraz do Instytutu Alberta Wielkiego w Münster, gdzie miał pogłębiać swoją wiedzę z zakresu historii logiki średniowiecznej. Wyjazd nie doszedł do skutku. W 1964 roku brał udział w trzecim międzynarodowym kongresie filozofii średniowiecznej w Mediolanie oraz w zjeździe renesansowców w Wenecji. W 1973 roku wygłosił dwa wykłady na Uniwersytecie Johannesesa Gutenberga w Moguncji: *Wissenschaftstheoretische Aspekte – Rationale Faktoren in der modernen Wissenschaft und Theologie* oraz *Typen von Ethik*.

W latach 1950–1952 brał udział w seminarium z podstaw matematyki, prowadzonym przez prof. Andrzeja Mostowskiego w Państwowym Instytucie Matematyki w Warszawie. Regularnie brał czynny udział w Tygodniach Filozoficznych organizowanych w KUL.

¹⁹ Z.E. Roskal, *Wydział Filozoficzny Towarzystwa Naukowego KUL*, w: *Polskie Towarzystwo Filozoficzne, czyli z dziejów filozofii jako nauki instytucjonalnej*, red. B. Markiewicz, J.J. Jadacki, R. Jadczyk, Warszawa 1999, s. 214.

Od 1953 roku był członkiem grupy historii logiki przy Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, potem przy Komitecie Filozoficznym PAN, następnie przy Instytucie Filozofii i Socjologii PAN (co najmniej do 1964 roku). Brał udział w pracach Konwersatorium Naukownawczego przy Zakładzie Historii Nauki i Techniki PAN, prowadzonym przez prof. Tadeusza Kotarbińskiego (1886–1981).

W szczególny sposób Kamiński był naukowo związany z Ajdukiewiczem, Czeżowskim, Dąmbską oraz Stefanem Swieżawskim (1907–2004) i Mieczysławem Albertem Krąpcem OP (1921–2008). Poza lubelskim współpracował głównie z dwoma ośrodkami: warszawskim i krakowskim.

2.

JAK (POWINNO SIĘ) ROZUMIEĆ I UPRAWIAĆ FILOZOFIĘ? O KONCEPCJI FILOZOFII WYPRACOWYWANEJ PRZEZ STANISŁAWA KAMIŃSKIEGO

*Chodzi tu o pewien typ filozofii, który merytorycznie
nawiązuje do tradycji, lecz pod względem metodologicznym
stara się bardziej nowocześnie przedstawić swą koncepcję¹.*

W kulturze – czy też jak współcześnie się ujmuje sprawę: w wielu różnych kulturach – występuje wiele odmiennych sposobów rozumienia i uprawiania filozofii. Co więcej, niektóre z nich są ze sobą jawnie sprzeczne w zasadniczych swych założeniach, inne wykluczają się i odmawiają sobie wzajemnie cenionego miana „filozofii”, a jeszcze inne konkurują o prymarność, nadrzędność czy nawet wyłączność w danym obszarze filozoficznych problemów i dociekań. Przez jednych filozofów taka sytuacja, znaczone daleko idącymi odmiennosciami, postrzegana będzie jako kulturotwórcza i wartościotwórcza różnorodność, globalnie uznana za pożądaną, dynamiczny stan rzeczy, gdyż do głosu – na zasadzie równouprawnienia – może dochodzić wielość różnych stanowisk, z których każde (lub prawie każde) pod jakimś względem okazuje się intelektualnie interesujące i inspirujące. Znajdą

¹ S. Kamiński, *O metodzie filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1986, t. 43, z. 1, s. 5.

się jednak i tacy filozofowie, którzy uznają, że konfrontując własne opcje i zapatrywania z tym wielorakim zróżnicowaniem filozoficznych nastawień i dążeń, należy z konsekwencją i etyczną powagą (w sposób zobowiązujący, a nie tylko próbując i ćwicząc kolejne możliwe warianty) stawiać sobie pytania o to, jak powinno się rozumieć filozofię i jak ją należy uprawiać. Kierując się takimi przekonaniem metafizologiczno-aksjologicznymi, podejmują się oni wypracowywania koncepcji filozofii, która będzie najbardziej odpowiednia, gdyż tak właśnie rozumiana i uprawiana filozofia będzie efektywnie czyniła zadość stawianym przed nią wymaganiom poznawczym (teoretycznym) i praktycznym.

Do grona tych filozofów, którzy uznali, że jak najbardziej rzetelnie należy się wywiązać z takiego zadania, z przekonaniem dołączył Stanisław Kamiński. Od drugiej połowy lat pięćdziesiątych XX wieku, przez prawie trzydzieści lat, w dyskusjach z wieloma stanowiskami i zarazem współtworząc – także w roli autorytetu epistemicznego – wyraźnie określone środowisko intelektualne, dążąc do nasycenia tego środowiska kulturą logiczno-metodologiczną, wypracowywał on koncepcję filozofii, która miała w możliwie pełnej postaci spełniać pokładane w niej nadzieje. Choć dzielił się też zabarwionym ironią spostrzeżeniem, że „filozofować nie jest trudno, jeśli się nie wie, jak trzeba filozofować, ale gdy się wie, o, to już zupełnie inna sprawa”². Wypracowywanie koncepcji odpowiedzialnego uprawiania filozofii, ściśle sprzęgniętego z towarzyszącą refleksją metafizologiczną, zdaje się dodatkowo potęgować trudności występujące w jej uprawianiu. Dodaje bowiem „obciążającego ołowiu”, powściąga przed pospiesznym wyrażaniem ostatecznie rozstrzygających, apodyktycznych formuł, a także przypomina, że należy po wielokroć powracać do wyjściowych pytań, analizować je i próbować podejść do nich ponownie, acz z innej niż dotychczas strony. Cechujące się metodologiczną dyscypliną wypracowywanie koncepcji filozofii wymaga więc mocnej motywacji aksjologiczno-antropologicznej, silnej wiary w sens i wartość filozofii oraz jej istotną – wręcz niezbywalną – rolę w ludzkim życiu i w tworzeniu kultury.

Podejmując się przybliżenia i usystematyzowanej prezentacji rozumienia filozofii przez Kamińskiego oraz ukazania cech swoistych

² S. Kamiński, *Metody współczesnej metafizyki*, w: tegoż, *Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*, do druku przygotował J. Herbut, Lublin 1993, s. 117.

wypracowywanej przez niego koncepcji filozofii, trzeba mieć też świadomość, że tym samym podąża się tropem jego własnych, wielowątkowych i rozbudowanych badań metafizyczno-historycznych. O ukierunkowaniu i walorach jego badań (opiniując w 1970 roku dorobek na tytuł profesora zwyczajnego) pisał jeden z czołowych przedstawicieli analitycznej szkoły lwowsko-warszawskiej, Tadeusz Czeżowski (1889–1981):

Prof. Kamiński rozporządza rozległą i gruntowną wiedzą historyczną i systematyczną w zakresie nauk filozoficznych, ze szczególnym uwzględnieniem zagadnień logicznych w szerokim tego słowa znaczeniu, obejmującym zarówno logikę formalną, jak i metodologię nauk. Jest w tym zakresie jednym z najwybitniejszych polskich pracowników filozoficznych, przewyższających wielu innych zakresem wiedzy i szerokością zainteresowań. Jego poważny dorobek nieustannie wzrasta, dając świadectwo zdolnościom twórczym i pracowitości autora³.

Będąc wynikiem ustawicznych studiów zróżnicowanej literatury przedmiotu i udziału w dyskusjach różnych środowisk (szkół) filozoficznych „rozległa i gruntowna wiedza historyczna i systematyczna w zakresie nauk filozoficznych”, zawierająca aktualną wiedzę ze współczesnej logiki formalnej i metodologii nauk, spożytkowaną w obszarze

³ Ta bardzo pozytywna ocena znawstwa w zakresie nauk filozoficznych sformułowana została przez wysokiej klasy i wymagającego specjalistę tej problematyki, z którym Kamiński pozostawał w intelektualnie płodnym kontakcie, współkształtującym jego filozoficzne oblicze. Przywołując i dopełniając ocenę Czeżowskiego, Antoni B. Stępień – blisko współpracujący i dyskutujący w ramach tzw. szkoły lubelskiej z Kamińskim – stwierdza: „S. Kamiński jest doskonałym ucieleśnieniem pewnego wzorca metodologa nauk, jaki wypracowała niegdyś szkoła lwowsko-warszawska i jaki coraz trudniej znajduje kontynuatorów po K. Ajdukiewiczzu, T. Czeżowskim, I. Dąmbskiej. Łączy szeroką, głęboką erudycję w zakresie szeroko rozumianej logiki, tradycyjnej i współczesnej filozofii z umiejętnością treściwego, obiektywnego przedstawiania, syntetyzowania omawianych spraw i poglądów. Jeśli nawet w jakiejś poruszanej kwestii nie odkryje czegoś nowego, nie przypomni cennej zapomnianej myśli, nie zaproponuje nowego ujęcia, to wszechstronnie, jasno i spokojnie zaprezentuje, uporządkuje, wyjaśni dany temat na szerokim tle historycznym i filozoficznym. Opowiada się za pluralizmem racjonalnej wiedzy ludzkiej oraz ujawnia i podkreśla filozoficzne uwarunkowania zarówno uprawiania nauk, jak i uprawiania teorii nauki” (A.B. Stępień, *Charakterystyka dorobku naukowego i działalności naukowej Księdza Profesora Stanisława Kamińskiego*, „Roczniki Filozoficzne” 1987, t. 35, z. 1, s. 7).

metodologii filozofii, rzutowała na rozumienie filozofii i na wypracowywanie jej koncepcji. Choć mogła ją też obarczać, przygniatać nadmiarem erudycyjnych informacji. Ta koncepcja nie miała wszakże być jedną z odmian nurtu analitycznego, ani tym bardziej nie miała być eklektycznym zestawianiem tego, co uchodzi za ważne w innych koncepcjach, lecz – zgodnie z przyjętymi i deklarowanymi założeniami – wpisywała się w szeroki nurt mającej wielowiekową tradycję filozofii klasycznej, perypatetyckiej, tomistycznej, współtworząc doktrynę i szkołę tomizmu egzystencjalnego i właściwej mu metafizyki (jako teorii bytu) zespolonej z innymi dyscyplinami filozofii.

W dociekaniach metafizyczno-historycznych Kamińskiego, dążących do ujęcia z różnych stron wielowymiarowości filozofii, wyodrębnić można cztery główne ich płaszczyzny (które wyróżnił Andrzej Bronk SVD w badaniach metodologiczno-naukoznawczych Kamińskiego⁴). Jego badania dotyczące rozumienia i uprawiania filozofii, oprócz rozwiniętych – także ze względu na potrzeby dydaktyki filozofii – ustaleń referująco-opisujących i wyników porządkująco-wyjaśniających, zawierają o wiele bardziej autorskie podejście wartościująco-oceniające i propozycje normatywno-projektujące, w których Kamiński ukazuje i uzasadnia – wedle swych przeświadczeń – teoretycznie najwłaściwszy i praktycznie najbardziej pożądany sposób uprawiania filozofii.

Rozpatrując problematykę skupioną wokół pytania, stanowiącego też tytuł rozprawy *Jak pojmują filozofię współcześni filozofowie polscy?* (1966), Kamiński stwierdził, że „za mało jest ogólnych i o charakterze systematyzującym opracowań aktualnych koncepcji filozofii”⁵. W tym stwierdzeniu zdają się być zawarte dwie kwestie. Po pierwsze, Kamiński czuje niedosyt takich systematyzujących opracowań i uznaje potrzebę ich tworzenia, gdyż są one przydatne także w tym celu, aby

⁴ „[...] prowadził je na wielu, niekiedy równoległych, płaszczyznach: referująco-opisującej, porządkująco-wyjaśniającej, wartościująco-oceniającej, czy wręcz normatywno-projektującej” (A. Bronk, *Filozofia nauki i nauka w ujęciu Stanisława Kamińskiego*, „Studia Philosophiae Christianae” 1993, t. 29, nr 1, s. 156). Zob. A. Bronk, *Stanisław Kamiński – Philosopher and Historian of Science*, w: *Polish Philosophers of Science and Nature in the 20th Century*, red. W. Krajewski, (Poznań Studies in the Philosophy of Science and the Humanities, t. 74), Amsterdam – New York 2001, s. 141–151.

⁵ S. Kamiński, *Jak pojmują filozofię współcześni filozofowie polscy?*, w: tegoż, *Filozofia i metoda*, dz. cyt., s. 177.

dzięki nim móc efektywniej rozwijać własną koncepcję. Po drugie, można dostrzec tu sugestię, że sami twórcy lub reprezentanci danych koncepcji nie byli dostatecznie świadomi całokształtu swych koncepcji, aby je należycie – w ujęciu porównawczym – wyłożyć lub nie byli na tyle sprawni metodologicznie, aby je w systematyzujący sposób zaprezentować. Bardziej skupiali się oni bowiem na przedmiotowym uprawianiu filozofii niż na towarzyszącej metapredmiotowej refleksji dotyczącej tego, jak rozumieją filozofię, jaką koncepcję filozofii wypracowują lub przyjmują. Preferując wielostronne analizy metodologiczne w podejściu do różnych typów wiedzy, Kamiński konsekwentnie dążył do tego, aby także własne rozumienie filozofii odpowiednio i możliwie w pełni wyeksplikować.

Koncepcja filozofii wypracowywana przez Kamińskiego uwzględnia nie tylko trafnie identyfikowane przez niego szczególnego rodzaju trudności w rozumieniu filozofii, ale także uwzględnia dość nieprzejrzysty kontekst badań nad różnymi koncepcjami filozofii:

To, co autorzy nazywają filozofią, jest zjawiskiem kulturowym ogromnie złożonym i niejednorodnym. Usystematyzowanie wiedzy o nim napotyka przeto na przeszkody i komplikacje. Choć [...] mówi się o filozofii, często ma się na uwadze zupełnie różne jej momenty⁶.

Dokonując prezentacji rozumienia filozofii przez Kamińskiego, rozumienia filozofii uznawanego przez niego za najwłaściwsze, najtrafniej ujmujące jej sens jako przede wszystkim określonego typu metafizyki, trzeba też uwzględnić słabsze bądź silniejsze oddziaływanie tego kontekstu, który zakłóca dążenia do uzyskania pożądanej jednoznaczności. Po pierwsze, trzeba uważać, aby nie przypisać jego rozumieniu filozofii takich treści, które były mu obce lub tylko poboczne, choć bywają rozpowszechnione i są w jakimś stopniu podobne do zawartych w jego swoistej koncepcji filozofii. Po drugie, jego własne rozumienie filozofii w jakiejś mierze mogło też – mimo metodologicznego rygoryzmu i puryzmu – ulec tej złożoności i niejednorodności zjawisk określanym mianem „filozofii”, zawierając w sobie różne dążenia i tendencje. Trzeba się bowiem liczyć z rozłożeniem w czasie wypracowywanej przez niego koncepcji filozofii i z oddziaływaniem różnorodnych koncepcji,

⁶ Tamże.

które – jako metodolog nauk – czynił przedmiotem porównawczych badań metafizyczo-historycznych⁷. Co więcej, koncepcja filozofii Kamińskiego pozostaje uwikłana w ten kontekst, w jakiejś mierze nie-sprzyjający jej, choć zarazem analitycznie spożytkowany przez nią jako punkt odniesienia. Jej wyodrębnianie i wyklarowanie wymaga wnikliwego rozeznania tego kontekstu i polemicznych odniesień do niego, zidentyfikowania tego, co obce i co może być destrukcyjne, oraz wyraźnego odcięcie się od tego, co niepożądane, aby trafnie dookreślić tożsamość własnej koncepcji filozofii.

Potrzebę wydobywania i akcentowania tego, co swoiste (np. metoda, terminologia) dla danej koncepcji filozofii, Kamiński sygnalizował wielokrotnie, również – jakby mimochodem – w recenzji *Słownika filozofów* (Warszawa 1966), zwracając uwagę na niedostatki w zawartości haseł: „Chodzi zwłaszcza o to, żeby pewne ogólnie przyjęte terminy techniczne służące do określenia doktryny lub metody specyficznej dla filozofa znalazły proporcjonalne miejsce”⁸. Ta leksykograficzna uwaga może być o tyle istotna, że własne rozumienie filozofii Kamiński wyłożył w systematycznej i esencjonalnej postaci m.in. w hasle encyklopedycznym zamieszczonym w *Encyklopedii katolickiej*⁹.

⁷ Charakteryzując źródła i przemiany rozumienia filozofii przez Kamińskiego, Bronk wyróżnia dwa główne źródła i trzy etapy: „S. Kamiński przyznawał się do dwu przede wszystkim tradycji: filozofii klasycznej oraz analitycznej (scholastycznej i szkoły lwowsko-warszawskiej). Pierwszej (realistycznej teorii bytu i poznania oraz historii filozofii) zawdzięczał filozoficzne i historyczne, drugiej – logiczne zainteresowania nauką i ogólniej kulturę metodologiczną. Przeszedł on [...] trzy znamienne etapy: od postawy niemetafizycznej, zauroczonej możliwościami logiki formalnej i metodologii, do prometafizycznej (metodologiczno-filozoficznej) i ostatecznie wyraźnie filozoficznej i mądrościowej. W swym rozwoju metodologicznym akceptował najpierw dość wiernie teorię nauki logicznego [...] empiryzmu, zmodyfikowaną potem popperyzmem, wzmocnionym, dla uniknięcia sceptycyzmu, intelektualizmem: poglądem o istnieniu intelektu, trzeciej, obok dyskursywnego rozumu i zmysłów, intuicyjnej (i racjonalnej) władzy poznawczej” (A. Bronk, *Filozofia nauki i nauka w ujęciu Stanisława Kamińskiego*, dz. cyt., s. 157).

⁸ S. Kamiński, [recenzja]: *Słownik filozofów*, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966, ss. VI + 250, kolumn 500, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1967, t. 12, nr 4, s. 839.

⁹ Warto również nadmienić, aby wyrazić kontekst wypracowywania koncepcji filozofii, że Kamiński powołał też Pracownię Słownika Terminów Metodologicznych przy Zakładzie Leksykograficznym KUL (zob. S. Majdański, A. Lekka-Kowalik, *Kamiński Stanisław*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2004, s. 457–462).

Przytoczona krytyczna uwaga stanowi także wskazówkę odnośnie do wydobywania określonych elementów w analizach dotyczących rozumienia filozofii przez Kamińskiego. Choć, jak zauważają bliscy mu metodologowie, uczniowie i znawcy jego twórczości, Bronk i Stanisław Majdański, sam Kamiński nie wyłożył wprost sensu jednego z terminów ważniejszych dla jego dojrzałej koncepcji filozofii i dla proponowanej przez niego nazwy szkoły:

Pojęcie filozofii klasycznej było dlań jakoś samooczywiste, o czym świadczy fakt, że chociaż w historyczno-systematycznym haśle „filozofia” termin „klasyczny” (klasyczne teksty, klasyczne zagadnienia filozoficzne, ujęcie filozofii klasycznej, klasyczna koncepcja filozofii) pojawia się kilka razy, samo to pojęcie nie zostaje wyraźnie wprowadzone¹⁰.

To jedna z tych kwestii, które wymagają w dalszych badaniach krytycznego rozpatrzenia: co i w jakiej mierze oraz z jakich powodów uznawane było przez Kamińskiego za „jakoś samooczywiste” w preferowanym przez niego rozumieniu filozofii, jakby nieodparcie narzucające się z „samej natury filozofii” (tak jak on ją postrzegał) i dziedziczone z tradycji (uznawanej za integralną część własnej tożsamości intelektualnej)?

Koncepcję filozofii Kamiński rozwijał, doskonalił i usprawiedliwiał (legitymizował) przede wszystkim towarzysząc – jako krytycznie zreflektowany, acz życzliwie nastawiony metodolog – tym spośród bliskich mu filozofów, którzy bezpośrednio uprawiali metafizykę („metafizykowali”) i zbliżali się do właściwego urzeczywistniania rozpatrywanej i precyzowanej przez niego koncepcji. W podejściu do filozofii najbliższym spośród metafizyków był mu Mieczysław Albert Krąpiec OP (1921–2008), z którym wspólnie napisali m.in. programowe dla tzw. lubelskiej szkoły filozofii klasycznej dzieło *Z teorii i metodologii metafizyki* (1962). Publikacji głównej pracy Krąpca *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień* (1966), sztandarowej dla tzw. szkoły lubelskiej, towarzyszyła również recenzja Kamińskiego, który stwierdzał, że to właśnie Krąpiec tworzy i przedstawia „uprawianą świadomie metafizykę w klasycznym sensie, będącą autonomiczną epistemologicznie

¹⁰ A. Bronk, S. Majdański, *Klasycyzm filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1991–1992, t. 39, z. 1, s. 374.

i racjonalną filozofią bytu jako bytu”¹¹. Jest to więc filozofia, która spełnia łącznie nakładane na nią w koncepcji Kamińskiego warunki autonomii i racjonalności oraz jest teorią bytu (bytu jako bytu). O Krąpcu jako filozofie z uznaniem i wręcz z emfazą Kamiński (zazwyczaj powściągliwy) powiada:

[...] to nie tylko ktoś piszący o metafizyce, lecz także na żywo metafizykujący i to w najpełniejszym tego ostatniego słowa znaczeniu: z pasją, ale odpowiedzialnie, autentycznie, ale nawiązując wszechstronnie i głęboko do klasyków w tej dziedzinie, dając zarys tradycyjnych odpowiedzi, ale ze szczególną troską i w dużym stopniu nowocześnie rysując same pytania i ich genezę¹².

Można uznać, że ukazany jest tu model i wzór filozofa uprawiającego metafizykę zgodnie z jej koncepcją. Styl narracji *Metafizyki* jest wedle Kamińskiego jak najbardziej odpowiedni do wyrażania istotnych treści filozofii, budząc żywe nimi zainteresowanie jako kwestiami, z którymi trzeba się samodzielnie mierzyć. Zadaniem metafizycznego traktatu, pisanego w myśl uznanej za trafną koncepcji filozofii,

[...] nie [jest] przedstawiać do nauczania się na pamięć pewnego pensum formułek (najczęściej typu definicyjnego) zawierających zasady ontologiczne, lecz pomóc w osobistym dojrzeniu niewątpliwie trudnej, ale ważnej problematyki metafizycznej, zrozumieniu jej i znalezieniu rozwiązań. Stąd czytelnik winien zachowując się aktywnie dostrzec to, co analizuje i uzasadnia oraz sam sposób widzenia, dociekania i argumentowania¹³.

Czytelnik metafizycznego traktatu nie jest jego biernym odbiorcą (konsumentem podanego produktu) lub poddającym się dydaktycznemu rygorowi „uczniakiem”, który przyswaja (wkuwa) gotowe tezy, aby je powtórzyć, ale sam przechodzi drogę dociekań, którą odsłania mu „żywo metafizykujący” autor. Takie rozumienie funkcji i stylu filozoficznej narracji to ważna część promowanej przez Kamińskiego koncepcji filozofii. Jednak jako wnikliwy i krytyczny metodolog Kamiński

¹¹ S. Kamiński, [recenzja]: M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień*, Pallottinum, Poznań 1966 r., ss. 558, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1967, t. 3, nr 2, s. 303.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 304.

nie poprzestaje na wykazaniu tylko tego, co z bliskiej mu koncepcji filozofii w zadowalający sposób urzeczywistniał Krąpiec, lecz – przyjmując bardziej analityczny punkt widzenia – wytyka także rażące go niedostatki w postępowaniu wedle założeń koncepcji filozofii:

Kontrowersyjnie można oceniać język o. Krąpca. Niewątpliwie w wielu miejscach nie jest dostatecznie doprecyzowany i [jest] roz-wlekły. [...] Atoli w całości pełni funkcję informacyjną przeważnie wystarczająco dokładnie. Nadto inaczej odbiera się sformułowania, jeśli się ma na względzie to, że nierzadko tok wykładu posiada postać jakby reportażu z żywego metafizykowania. W związku z tym chciałoby się wysunąć dezyderat, aby jeszcze dokładniej opisywać samą procedurę tworzenia pojęć metafizycznych. Częściowo warto tu wzorować się na fenomenologach oraz metodzie filozofii analitycznej¹⁴.

W charakterystycznym dla części swych wywodów stylu Kamiński dwoiście ujmuje sprawę potknięć w zakresie użytego języka, który w jakiejś mierze broni się, jeśli widzieć w tekście „postać jakby reportażu z żywego metafizykowania”, ale zarazem przyjmując określone – i uznawane za uniwersalnie ważne – standardy metodologiczne, nie można akceptować braku precyzji i braku przejrzystego przedstawienia procedury tworzenia pojęć metafizycznych. Chcąc zaradzić tym niedomaganiom, Kamiński proponuje, aby nie rezygnując z walorów „żywego metafizykowania”, nawiązywać do dokonań tradycji fenomenologicznej i tradycji analitycznej. Ta otwartość na twórcze przyswajanie wartości – zwłaszcza w zakresie metod i języka – niesionych przez inne tradycje uprawiania filozofii to również istotna część koncepcji filozofii wypracowywanej przez Kamińskiego.

Przystępując (z końcem lat pięćdziesiątych XX wieku) do uformowania – jak zakładał – trafnej merytorycznie i dojrzałej metodologicznie postaci takiej koncepcji filozofii, którą chciałby przedstawiać jako sobie najbliższą, odpowiednio spełniającą podstawowe i niezbywalne zadania przypisywane filozofii w jej najwłaściwszym znaczeniu, Kamiński rozpoczynał od zdecydowanie negatywnej oceny rażącego go braku krytycznej refleksji metafizycznej (zespolonej z osiągnięciami metodologii nauk) w bliskich mu nurtach filozofii perypatetyckiej. To wywodzącą się z tych nurtów koncepcję filozofii chciał poddać stosownemu i możliwemu do osiągnięcia unowocześnieniu. Zarazem

¹⁴ Tamże, s. 306.

Kamiński dawał wyraz daleko posuniętemu optymizmowi co do powszechności dążeń metafizycznych jako niezbędnych dla uprawiania filozofii. Uznawał bowiem, że „każda koncepcja filozofii zmierza do zreflektowanego samookreślenia”¹⁵. Ta teza, jeśli ująć ją powściągliwiej, jak najbardziej dotyczy koncepcji filozofii wypracowywanej przez Kamińskiego, gdyż konsekwentnie i zarazem dynamicznie – uwzględniając aktualnie toczące się debaty i spory metodologiczne – „zmierza do zreflektowanego samookreślenia”, które dokonuje się nie jednorazowo, jako akt wyznania metafizycznego *credo*, lecz w kolejnych podejściach i odsłonach.

Odróżniając, porównując i porządkując odmienne koncepcje filozofii, Kamiński formułował zalecenie, aby w badaniach metafizyczno-historycznych zwracać uwagę przede wszystkim na trzy aspekty koncepcji filozofii: epistemologiczny, metodologiczny i funkcjonalny. (1) Aspekt epistemologiczny stanowić powinien „najbardziej fundamentalne kryterium dla uporządkowania filozofii”¹⁶. Analizując go, należy rozeznaczyć, co w danej koncepcji filozofii wysuwa się na plan pierwszy, czy chodzi tu o czysto poznawczy charakter filozofowania, czy też mocniej eksponuje się inne – praktyczne – funkcje. Można określić, jak uprawiana filozofia odnosi się do kwestii racjonalności i empiryczności oraz do poznania naukowego. (2) Aspekt metodologiczny pozwala rozeznaczyć, jakie w danej filozofii dominują metody (style) jej uprawiania. (3) Aspekt funkcjonalny umożliwia „odróżnianie koncepcji filozofii wedle roli, jaką ta ostatnia ma pełnić w całokształcie kultury”. Przy czym to właśnie ten aspekt „dostarcza dzisiaj najwięcej materiału do dyskusji oraz ustaleń brzemiennej w konsekwencje dla samej koncepcji filozofii”¹⁷.

Ad (1): W koncepcji filozofii wypracowywanej przez Kamińskiego przyjmuje się uniwersalny zakres i uniwersalną ważność poznania filozoficznego (choć zarazem dopuszcza się jego zaangażowanie). Zgodnie z tradycją filozofii klasycznej Kamiński stwierdza:

W zasadzie pole badań filozofii jest nieograniczone. Zajmuje się ona wszystkim – *scientia universalis*. Faktycznie jednak zacieśnia

¹⁵ S. Kamiński, *Jak pojmują filozofię współcześni filozofowie polscy?*, dz. cyt., s. 177.

¹⁶ Tamże, s. 178.

¹⁷ Tamże, s. 179.

się obszar badań. [...] Filozofia więc zwraca się ku całemu światu, ale bada go w najbardziej podstawowym aspekcie¹⁸.

Tego rodzaju poznawcze funkcje pełni filozofia, gdyż człowiek

[...] uporczywie pyta, dlaczego coś istnieje, skoro nie musi istnieć, czy zachodzą jakieś konieczności w obrębie tego, co realnie istnieje, dzięki czemu ostatecznie rzeczywistość tak istnieje i taka jest właśnie, dlaczego w ogóle istnieje dobro i zło, po co ostatecznie żyje człowiek, jaki ostateczny sens ma cierpienie narzucone mu przez los¹⁹.

U podstaw epistemologicznej charakterystyki koncepcji i metody filozofii klasycznej znajdują się silne przeświadczenia antropologiczne, że tego rodzaju poznanie filozoficzne odpowiada ludzkim (samorzutnym) dążeniom poznawczym.

W koncepcji filozofii wypracowywanej przez Kamińskiego preferuje się – jako podstawowe – poznanie przedmiotowe, a nie sprowadza się filozofii do poznania metapredmiotowego. Przystępując do aktów poznania filozoficznego, przywołuje się doświadczenie zdroworozsądkowe, uznawane za wartościowe i wiarygodne poznawczo, operując przy tym językiem potocznym, acz mając świadomość, że to doświadczenie pozostaje „uwikłane w różne teorie, gdyż korzysta z całej tradycji wiedzy”²⁰. Dlatego trzeba też bacznie rozeznawać, w które teorie pozostaje ono uwikłane, jak jest nimi naznaczone, do jakich sięga tradycji, w jakich tradycjach i jak głęboko jest osadzone, w jaki sposób uwarunkowane przez dany język potoczny (przez jego własności i cechy swoiste).

Poznanie filozoficzne (metafizyczne) ma zachować autonomię i racjonalność, ma być – jak ujmuje to Kamiński – „odrębnym poznanem racjonalnym [rzeczywistości], wyjaśniającym ją ostatecznie i koniecznościowo”²¹. Jeśli chce się osiągać tego rodzaju ostateczne i koniecznościowe wyjaśnienie rzeczywistości, to uznaje się słuszność podstawowych – acz budzących kontrowersje – tez maksymalizmu

¹⁸ Tamże, s. 185. „Niekiedy spierano się o to, który aspekt jest najważniejszy, jaka tematykacja jest bliższa dzisiejszemu filozofowi” (tamże).

¹⁹ S. Kamiński, *O metodzie filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 9.

²⁰ Tamże, s. 11.

²¹ S. Kamiński, *Teoria bytu a inne dyscypliny filozoficzne. Aspekt metodologiczny*, „Roczniki Filozoficzne” 1975, t. 23, z. 1, s. 5, przyp. 1

gnozeologicznego, przyjmującego że człowiek może i – co więcej – powinien dążyć „do najgłębszego wyjaśnienia (w zasadzie nieobalalnego wskazania racji ostatecznych porządku bytowania) całej rzeczywistości”²². Kto zamierza uprawiać tak rozumianą filozofię, ten przyjmuje, że możliwe i wręcz pożądane jest poznanie tych zasad, które można uznać za najbardziej ogólne (ostateczne), oraz możliwe jest dotarcie do racji tego, co w rzeczach istotne i konieczne. Zakłada się, że w rzeczach faktycznie zawarte jest to, co istotne i to, co konieczne, a nie jest to tylko formuła narzucana przez poznający podmiot lub przez niezreflektowany zwyczaj językowy. Filozofia jest więc przede wszystkim teorią „bytów konkretnych, ujętych w aspekcie proporcjonalnej ogólności i ostatecznej racji istnienia”²³.

Będące efektem właściwie prowadzonego poznania filozoficznego „tezy metafizyki mają w zasadzie charakter poznania nieobalalnego, bo swoiście analitycznego i zarazem realistycznego”²⁴. Używszy zwrotu „swoiście analitycznego”, sugerującego stan odmienny od standardowego, Kamiński tłumaczy, na czym ta niezbędna swoistość w tym przypadku polega:

Analityczność ta nie jest ugruntowana ani wyłącznie w regułach języka, ani wyłącznie w zdolności jakiejś władzy poznawczej czy formach umysłu, lecz jednocześnie w przedmiocie (koniecznościowe struktury rzeczywistości), dyspozycji władzy poznawczej (intuicja intelektualna) i aparaturze pojęciowej (wysoki stopień uteoretycznienia, a co za tym idzie – uanalitycznienia języka teorii bytu)²⁵.

Objasniając przyjęte w ramach swej koncepcji filozofii rozumienie analityczności, Kamiński argumentuje, formułując – rzecz można – „argument z dwoistości”, że ta analityczność, o którą tu idzie, nie jest „ani wyłącznie «x», ani wyłącznie «y»”. Nie jest bowiem tak, jak się to przedstawia w innych koncepcjach poznania filozoficznego, gdzie «x» i «y» są od siebie oddzielane (albo «x», albo «y»), lecz trzeba uznać, że „jednocześnie występuje «x» i «y»”.

Co do podziału filozofii na dyscypliny metafizyki szczegółowej, to choć te dyscypliny są „samodzielne w punkcie wyjścia, zależą jednak

²² S. Kamiński, *O metodzie filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 9.

²³ Tamże, s. 8.

²⁴ S. Kamiński, *Metody współczesnej metafizyki*, dz. cyt., s. 106.

²⁵ Tamże.

strukturalnie od metafizyki ogólnej, bo odwołują się w swym ostatecznym wyjaśnianiu również i do jej tez²⁶.

Aby usprawiedliwić taką koncepcję poznania filozoficznego, Kamiński odwołuje się do idei „istotnego pluralizmu wiedzy racjonalnej”, nie godząc się na skrajnie redukcjonistyczną według niego tezę, że „epistemologiczno-metodologicznie wartościowe [jest] jedynie poznanie typu naukowego²⁷. Choć Kamiński nie godził się na scjentystyczny monizm w ujęciu wiedzy racjonalnej, to – jak zauważa Bronk – „nauka, mimo jej wielorakich ograniczeń, pozostała dla niego wzorem poznania racjonalnego i w głębi duszy był on przekonany, iż celem naukowca jest dojście do wiedzy prawdziwej (a w filozofii – koniecznej)”²⁸. Kamiński żywił przekonanie, że tak rozumiana „teoria bytu wychodzi naprzeciw współczesnemu zapotrzebowaniu na filozofię autonomiczną²⁹, pozwalającą osiągnąć uniwersalne wartości poznawcze.

Ad (2): Co do charakterystyki zasadniczych procedur i metod poznania, to Kamiński stwierdza, że „wyjaśnienie ma głównie charakter intuicyjno-redukcyjny³⁰. Wyróżnia przy tym trzy podstawowe operacje wyjaśniające w teorii bytu: (a) „uwyrażniania badanego aspektu bytowego rzeczywistości”, które „dokonuje się przez analizę danych zmysłowo-intelektualnego ujęcia świata w świetle bytu jako bytu”; (b) „wskazania jedynych racji, które uniesprzeczniają określone stany bytowe”; (c) stosowania „negatywnych argumentacji na poparcie twierdzeń³¹. Dzięki takiemu postępowaniu, jak przekonuje Kamiński, „informacyjna zawartość pojęcia bytu jest eksplikowana i wzbogacana w różnych zdaniach, które wyrażają właściwość bytu w ogóle lub określonych jego typów. Tak uzyskane prawa bytu określają jakby najgłębszą naturę bytu i jego dynamikę³².

²⁶ S. Kamiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, w: tegoż, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, do druku przygotował T. Szubka, Lublin 1989, s. 77.

²⁷ S. Kamiński, *O metodzie filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 10.

²⁸ A. Bronk, *Filozofia nauki i nauka w ujęciu Stanisława Kamińskiego*, dz. cyt., s. 162.

²⁹ S. Kamiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, dz. cyt., s. 78.

³⁰ S. Kamiński, *O metodzie filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 8. „Stosowane tu rozumowanie ma przeważnie charakter intuicyjno-redukcyjny” (S. Kamiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, dz. cyt., s. 84–85).

³¹ S. Kamiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, dz. cyt., s. 85.

³² Tamże.

Warto zwrócić uwagę na sformułowanie myśli o „zmysłowo-intelektualnym ujęciu świata w świetle bytu jako bytu” i zastanowić się, na ile występujący tu – oparty na tradycyjnej metaforyce lumini-styczno-optycznej – zwrot „w świetle bytu jako bytu” jest odwołaniem się (nawet mimowolnym) do klasycznego modelu oglądu rzeczywistości danej intelektowi w jakimś metafizycznie rozumianym świetle. Może w przedstawianej tu koncepcji metafizyki jest nawet tak, że uprzednio dane jest uzasadnienie (ze strony samej rzeczywistości, która je daje w sposób podstawowy, jako przedzałożenie „metafizykowania”), a następnie – przez filozofa widzącego rzeczywistość „w świetle bytu jako bytu” – jest wszczęta procedura wyjaśniania, aby do tego leżącego u podstaw fundamentalnego i fundującego uzasadnienia dotrzeć oraz dać mu również afirmujący go słowny wyraz.

Co do charakterystyki języka teorii bytu, to Kamiński wykazuje, że język ten ma swą specyfikę i jest wyraźnie odmienny „od języka innych typów wiedzy, a co więcej, trudny jest do pełnej determinacji semiotycznej”³³. Uwypuklając cechy swoiste języka teorii bytu, Kamiński ujmuje go wedle modelu dwoistości (lub cyrkulacji), w którym mogą jednocześnie występować cechy przy innym podejściu (w innym modelu) wykluczające się:

Aczkolwiek pod względem analityczności [język teorii bytu – przyp. M.R.] zbliża się do języka nauk formalnych, to jednoznacznie odznacza się integralnym i niemal skrajnym realizmem. Dotyczy jakościowej strony rzeczywistości, ale jednocześnie aspektowi ogólnoezystencjalnemu przyznaje prymat ontyczny i poznawczy. Genetycznie wywodzi się z języka potocznego i na nim głównie bazuje, lecz zarazem posługuje się terminologią o wielce specjalistycznych funkcjach semiotycznych. A wreszcie używa nazw o najszerszym zakresie, a równocześnie przypisuje im wcale nie ubogą treść³⁴.

Użycie tak uformowanego języka wymaga określonego postępowania badawczego, bowiem

[...] dochodzi się do tych pojęć w drodze analizy intelektualnej właściwości bytów ujętych bezwzględnie (statycznych) albo odniesionych do czegoś (względnych, dynamicznych). Będą to pojęcia:

³³ Tamże, s. 81.

³⁴ Tamże.

rzecz (określona treść istniejąca), jedność (niepodzielność w sobie, niesprzeczność bytowości), coś (odrębność bytowości) oraz prawda (racjonalność, zrozumiałość) i dobro (przyporządkowanie pożądanemu lub cel naturalnego dążenia)³⁵.

Broniąc budzących kontrowersje aktów intuicji i statusu oczywistości przedmiotowej, Kamiński uważa, że do takich czynności poznawczych i postrzegania ich wyników można się metodycznie przygotować:

Akty intuicji intelektualnej (zwłaszcza powtarzalne) odnośnie do prostych relacji koniecznych nie są bowiem ani nagłym olśnieniem (wpadnięciem na pomysł, operacją błyskową), ani też zlepkim przypadkowych, nie powiązanych ze sobą spostrzeżeń, lecz odpowiednio przygotowanym (zwłaszcza przez dokładne wskazanie przedmiotu poznania i dobrze określone abstrakcje) odczytaniem (*intus legere*) całościowo i bezpośrednio ujmowanej sytuacji z oczywistością przedmiotową³⁶.

Czy takie ujęcie i usprawiedliwienie tych czynności i wyników poznawczych będzie jednak satysfakcjonujące dla ich krytyków?

Ustosunkowując się do kwestii aksjomatyzowalności metafizyki, postulowanej przez przedstawicieli koła krakowskiego, Kamiński dopuszcza taką możliwość tylko częściowo i przy zachowaniu prymarnej tożsamości metafizyki:

Jeśli klasyczna metafizyka ogólna miałaby być aksjomatyzowalna, to tylko pod warunkiem nienaruszalności jej koncepcji. Nie chodzi więc o aksjomatyzację za wszelką cenę, czyli choćby kosztem modyfikacji samej metafizyki, lecz o taką aksjomatyzację, która zagwarantowałaby najściślejsze zachowanie specyficznego charakteru poznania określanego mianem klasycznej metafizyki ogólnej³⁷.

³⁵ S. Kamiński, *O języku teorii bytu*, w: tegoż, *Jak filozofować?*, dz. cyt., s. 97.

³⁶ S. Kamiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, dz. cyt., s. 84.

³⁷ S. Kamiński, *Aksjomatyzowalność klasycznej metafizyki ogólnej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1965, t. 1, nr 2, s. 104. „Jeżeli więc interpretuje się rachunek logiczny jako pewną teorię określonej dziedziny rzeczywistości, to trzeba z daleko idącą ostrożnością przeprowadzić refleksję nad tym, czy dana dziedzina może być modelem tego rachunku logicznego oraz dokładnie wskazać przy jakiej interpretacji terminów logicznych jest tym modelem. Gdy chodzi o klasyczną metafizykę, to jej przedmiot nie stanowi modelu dla żadnego z klasycznych rachunków logicznych” (tamże, s. 114).

W rysującym się tu konflikcie wartości w relacji między wartościami, jakimi są uzyskiwane dzięki aksjomatyzacji ścisłość i precyzja, a wartościami, które niesie za sobą uprawianie dziedzicznej z tradycji metafizyki, Kamiński opowiada się za dbałością o zachowanie wartości metafizyki. Dlatego też proponuje zachować roztropność i powściągliwość w nader radykalnych hasłach i daleko idących próbach urzeczywistnianiu logistycznej reformy metafizyki:

Większą szansę pomyślanej realizacji wydaje się mieć autonomiczna formalizacja fragmentów metafizyki. Trzeba jednak i tu zwrócić baczność uwagę na: 1° świadome ustalenie, czy otrzymuje się system kategorično-dedukcyjny, czy też tylko hipotetyczno-dedukcyjny, 2° istotną niezupełność układu aksjomatów dla bogatszych systemów, 3° dokładną determinację zakresu wartości zmiennych, 4° sprawę formalizacji istnienia. Problem metafizycznego istnienia nie może być chyba rozwiązany na drodze formalno-logicznej³⁸.

Kwestia rozumienia metafizycznego istnienia jest kwestią zasadniczą dla promowanej przez Kamińskiego egzystencjalnej teorii bytu.

Doceniając – mimo zgłaszanych zastrzeżeń – osiągnięcia współczesnej logiki, Kamiński postuluje, aby w uprawianiu filozofii klasycznej, a zwłaszcza teorii bytu, posługiwać się „metodą rekonstrukcji pojęć, która prowadzi do zastąpienia niektórych mało jasnych pojęć metafizycznych zwrotami bardziej precyzyjnymi, zdeterminowanymi według reguł współczesnej logiki języka”³⁹.

Ad (3): Podkreślając słuszność, fundamentalność i niezbywalność metafizycznej tezy o szczególnych cechach i wartościach filozofii w całości wiedzy i kultury: „Filozofia jako filozofia stanowi wiedzę o ważności uniwersalnej”, Kamiński przestrzega:

Filozofia zaangażowana pozbawia się z góry uniwersalnych wartości poznawczych, a ogranicza się do roli narzędzia typu partykularnego. Nawet gdy zawiera elementy poznawcze, to tylko w takim ujęciu, w jakim dogodnie są dla określonej grupy społecznej⁴⁰.

³⁸ Tamże, s. 114.

³⁹ Tamże, s. 115.

⁴⁰ S. Kamiński, *Jak pojmują filozofię współcześni filozofowie polscy?*, dz. cyt., s. 186–187.

Jest on przekonany, że filozofia zachowując swoisty status epistemologiczny, zarazem nabiera praktycznej ważności: „Metodologicznie autonomiczna (w stosunku do nauk szczegółowych, jak i w stosunku do wiary nadprzyrodzonej) filozofia wydaje się być praktycznie nieodzowna”⁴¹.

Nie odmawia więc Kamiński filozofii prawa do pełnienia przez nią również funkcji pozapoznawczych, wręcz deklaruje, że jest ona „praktycznie nieodzowna”, jednak wymaga rygorystycznego przestrzegania określonej hierarchii tych funkcji. Negatywnie natomiast ocenia sytuację, gdy „przypisuje się filozofii funkcje pozapoznawcze, nie uwyraźniając dokładnie ich stosunku do czysto teoretycznych”⁴². I nie przyjmując przy tym z pokorą intelektualną, że filozofia „nie dysponuje pełną wizją świata”⁴³. Podejmowanie przez filozofię funkcji pozapoznawczych powinno być podporządkowane spełnianiu funkcji poznawczych. Wysuwa nawet zasadę (która brzmi jak zalecenia, formułowane w ramach etyki biznesu, o praktycznych walorach uczciwości i zaufania): „funkcje pozapoznawcze tym będą obfitsze i cenniejsze, im bardziej zrealizują się poznawcze”⁴⁴. Podobną formułę stosuje Kamiński, wskazując na najbardziej podstawowe zasady funkcjonowania uniwersytetu (ufundowanego m.in. na właściwym rozumieniu i uprawianiu filozofii): „Uniwersytety stają się użyteczne najlepiej wtedy, gdy w zakresie pierwszoplanowych zadań uprawiają naukę antyutilitarnie”⁴⁵. I dalej dopowiada swe ulubione *dictum*: „Nie ma bardziej praktycznej rzeczy w świecie niż dobra teoria” (Gauss)⁴⁶.

Co do funkcji pozapoznawczych filozofii klasycznej, to – zdaniem Kamińskiego – „przyjmując maksymalistyczne cele teoretyczne i praktyczne filozofowania, pozostajemy w zgodzie z potrzebami, jakie wysuwa samo życie”⁴⁷. To także pragmatyzm życia i jego potrzeby generują koncepcję filozofii, którą rozwija Kamiński. Ta koncepcja

⁴¹ S. Kamiński, *O metodzie filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 11.

⁴² S. Kamiński, *Jak pojmują filozofię współcześni filozofowie polscy?*, dz. cyt., s. 186.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże, s. 187.

⁴⁵ S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, do druku przygotował A. Bronk, Lublin 1992, s. 196.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ S. Kamiński, *O metodzie filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 9.

zyskuje też dość istotne odniesienia – i to w sprzężeniu zwrotnym – do sfery życia religijnego⁴⁸.

Na potrzebę dążenia przez filozofię do osiągnięcia maksymalistycznie określonych celów praktycznych, opartych (ufundowanych) na uprzednim osiągnięciu maksymalistycznie ujętych celów teoretycznych filozofowania, dobitnie wskazywał Kamiński, prezentując w esencjonalnej postaci podstawowy według niego sens filozofii w haśle, które zamieścił w *Encyklopedii katolickiej*:

Najgłębsze i trafne merytorycznie poznanie świata oraz hierarchii wartości jest nieodzowne dla ludzkiego działania kulturotwórczego. Filozofia winna służyć tu za przewodnika, gdyż wskazuje i w porządku ontycznym ostatecznie uzasadnia, dlaczego należy preferować określone zachowania wartościotwórcze, oraz jednolicie rozwiązuje problemy wykraczające poza poszczególne dziedziny kultury (religię, moralność, naukę i sztukę), a wreszcie dostarcza środków do zrozumienia jej przemian i kryteriów oceny jej osiągnięć. Filozofia stanowi przeto jakby samoświadomość kultury; przenika ją całą, lecz nie redukuje się do żadnej z jej dziedzin, które harmonizuje tak, aby człowiek mógł się równomiernie i w pełni doskonalić: tworzy ona bowiem kulturę⁴⁹.

Odnosząc się do tak rozumianych zasadniczych celów praktycznych filozofii, Bronk stwierdza, że wskazuje się tu na „fundamentalną (niemal religijną) ogólnokulturową funkcję filozofii”⁵⁰. Tak mocne rozumienie funkcji filozofii, funkcji fundamentalnych i fundujących, bez których spełnienia trudno nawet wyobrazić sobie rozwój ludzkiej kultury, przyjmuje się w koncepcji wypracowanej przez Kamińskiego. To filozofia uprawiana w myśl tej koncepcji ma najodpowiedniej spełniać te maksymalistyczne cele teoretyczne i praktyczne filozofowania.

⁴⁸ „Maksymalistycznie rozumiana filozofia [...] stanowi w swych roszczeniach poznawczych jakiś pendant do postawy religijnej. Spełnia bowiem funkcje niejako parareligijne, porównywalne z religijnymi, z nimi styczne, mimo respektowania autonomii obu dziedzin pod względem metodologiczno-epistemologicznym i semiotycznym oraz głoszenia przygodności (także poznawczej) ludzkiego bytu” (A. Bronk, S. Majdański, *Klasyfikacja filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 390).

⁴⁹ S. Kamiński, *Filozofia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5: *Fabbri – Górzyński*, red. L. Bieńkowski i in., Lublin 1989, k. 254.

⁵⁰ A. Bronk, *Antyfundamentalizm filozofii hermeneutyczno-pragmatycznej i fundamentalizm filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1988, t. 36, z. 1, s. 178.

Uwzględniając nie tylko czysto poznawcze funkcje filozofii, powinno się brać pod uwagę zwłaszcza jej funkcje edukacyjne i dydaktyczne. Tak, jak to czynił Kamiński, który „nie tylko swymi publikacjami znakomicie wzbogacił wiedzę i samoświadomość metodologiczną ich czytelników, ale wiele sił poświęcił owocującej wszechstronnie dydaktyce (prowadzi od wielu lat wykład z dydaktyki filozofii)”⁵¹. Pytając o to, jak właściwe powinno się rozumieć i uprawiać filozofię, nie należy pomijać – mających tak teoretyczny, jak i praktyczny wymiar – pytań dotyczących dydaktyki filozofii i szerszej jeszcze – pytań o funkcje filozofii w całej edukacji.

Na zakończenie trzeba jeszcze podkreślić, że idąc za wskazaniem Desiré Merciera (1851–1926), uznaje Kamiński aktualność i doniosłość zalecenia, iż jeśli filozofię rozumie się przede wszystkim jako filozofię (metafizykę) klasyczną, to należy zarazem wyrobić w sobie przekonanie, że „nie jesteśmy wyłącznymi posiadaczami prawdy i że prawda, którą posiadamy, nie jest całą prawdą”⁵². Nie można bowiem akceptacji koncepcji maksymalistycznej filozofii klasycznej i prób jej uprawiania uznać za równoznaczne z faktem posiadania – i to wyłączonego – całej prawdy, bo wówczas koncepcja tej filozofii traci swój zasadniczy sens, a „posiadacz całej prawdy” z poszukującego i krytycznie zreflektowanego filozofa przeistacza się w ideologa bezkrytycznie pewnego słuszności swych racji. Przed takim destrukcyjnym dla właściwego rozumienia filozofii przeistaczaniem się w wyznawcę ideologii przestrzegali Kamiński, dążąc do tego, aby uprawianiu filozofii zawsze towarzyszyła refleksja metafizyczna, w której stale jest aktualne pytanie o poznawczą wartość tej filozofii.

⁵¹ A.B. Stępień, *Charakterystyka dorobku naukowego i działalności naukowej Księdza Profesora Stanisława Kamińskiego*, dz. cyt., s. 7.

⁵² S. Kamiński, *Metody współczesnej metafizyki*, dz. cyt., s. 87.

STANISŁAW KAMIŃSKI: LOGIK, HISTORYK LOGIKI I FILOZOF LOGIKI

KONCEPCJA LOGIKI

Stanisław Kamiński rozpoczął swoją pracę dydaktyczną oraz naukową od logiki (w tym historii logiki), stopniowo przechodząc do ogólnej metodologii nauk i metodologii filozofii. W 1952 roku uczestniczył w I Konferencji Logików w Warszawie. Nie wygłosił wprawdzie żadnego referatu, ale odbywające się tam obrady miały bardzo istotny wpływ na podejmowane później przez niego zadania badawcze. Kazimierz Ajdukiewicz (1890–1963) przedstawił *Plan prac badawczych w zakresie logiki*¹. Zaproponował badania nad podanym zestawem tematów, z których co najmniej dwa realizował potem Kamiński: (1) Systematyka błędów logicznych, w tym: przeciwko ścisłości, dawaniu racji twierdzeniom nieuzasadnionym, wyłudzeniu nieuzasadnionych przekonań, błędnych rozumowań; (2) Badania nad tworzeniem i uściśleniem pojęć naukowych, np. nad definicjami. Na przyszłe badania logiczne Kamińskiego wpływ miały także inne odczyty: (1) Janiny Kotarbińskiej (1901–1997), poświęcony definicjom²; (2) Tadeusza

¹ K. Ajdukiewicz, *Plan prac badawczych w zakresie logiki*, „Studia Logica” 1955, t. 2, s. 267–277.

² Opublikowany jako: J. Kotarbińska, *Definicja*, „Studia Logica” 1955, t. 2, s. 301–327; przedruk w: J. Kotarbińska, *Z zagadnień teorii nauki i teorii języka*, Warszawa 1990, s. 128–151.

Kotarbińskiego (1886–1981), w którym podał szeroką definicję logiki, przyjmowaną (z kilkoma zmianami) potem przez Kamińskiego (Kotarbiński do logiki zaliczył: semantykę logiczną, logikę formalną, metodologię ogólną, technikę pracy umysłowej i dociekania nad stosunkiem działów logiki do innych dyscyplin naukowych)³; (3) Tadeusza Czeżowskiego (1889–1981) na temat podziału rozumowań⁴.

Kamiński uważał, że logika (podobnie jak matematyka) jest samodzielną dyscypliną badawczą i pełni rolę służebną, instrumentalną, względem innych nauk: jest ich narzędziem lub formą. Odróżniał: logikę w sensie szerokim, logikę w sensie zasadniczym oraz logikę o charakterze usługowym. Szeroko rozumiana logika obejmuje następujące dziedziny⁵: (1) logikę formalną; (2) semiotykę logiczną; (3) metodologię i teorię nauki; (4) teorię (filozofię) logiki i teoria poznania naukowego.

Według Kamińskiego logika formalna (logika w sensie zasadniczym) jest rozumiana jako układ

[...] dedukcyjnych systemów złożonych ze schematów formalnych niezawodnego wnioskowania. Schematy te zbudowane ze stałych

³ H. Stonert, *Sprawozdanie z I Konferencji Logiki*, „Studia Logica” 1955, t. 2, s. 252. Marian Przełęcki pisał, że tak szerokie rozumienie logiki, odpowiadające treści *Elementów teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* Tadeusza Kotarbińskiego, było zgodne z tradycją szkoły lwowsko-warszawskiej. Zob. M. Przełęcki, *O działalności nauczycielskiej Janiny Kotarbińskiej*, „Ruch Filozoficzny” 1992, t. 49, nr 2, s. 127.

⁴ Referat na temat rozumowań wygłosił w 1953 roku, po latach opublikował tekst. Por. S. Kamiński, *O klasyfikacji rozumowań*, „Summarius. Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL” 1981, t. 10, s. 381–396; przedruk w: S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, do druku przygotował T. Szubka, Lublin 1989, s. 231–245.

⁵ S. Kamiński, *Logika współczesna a filozofia*, „Roczniki Filozoficzne” 1961, t. 9, z. 1, s. 56; tenże, *O zastosowaniach logiki współczesnej do metafizyki klasycznej*, w: S. Kamiński, M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, s. 281–282; S. Kamiński, *O definicji logiki formalnej*, „Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych Towarzystwa Naukowego KUL” 1952–1953, t. 9, s. 74; tenże, *Kanta ujęcie przedmiotu logiki formalnej*, „Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych Towarzystwa Naukowego KUL” 1959, t. 10, s. 185–190; tenże, *Czy logika jest dyscypliną praktyczną?*, „Ateneum Kapłańskie” 1958, t. 57, s. 228–233. W innym miejscu dodawał jeszcze erystykę i logiczno-psychologiczno-prakseologiczną teorię rozumowania: S. Kamiński, *Systematyzacja typowych błędów logicznych*, „Roczniki Filozoficzne” 1962, t. 10, z. 1, s. 5–39.

logicznych i symboli zmiennych mogą przybrać postać praw lub reguł (przepisów). Wyrażają związki prawdziwościowe [...] między zdaniem bądź uwzględniając wewnętrzną budowę zdań elementarnych (systemy zmiennych nazwowych), bądź nie (systemy zmiennych zdaniowych)⁶.

Semiotyka logiczna z kolei to logika języka, która zajmuje się znaczeniową stroną wyrażen, by zwiększyć precyzję posługiwania się nimi. Przeprowadza klasyfikację wyrażen, omawia ich funkcje syntaktyczne, semantyczne i pragmatyczne, analizuje logiczną strukturę języka i powstające w nim błędy logiczne⁷.

Metodologia i teoria nauki to teoria racjonalnego uprawiania nauk, przeprowadza typologię rozumowań, analizuje metody badawcze i metody uzasadniająco-systematyzacyjne oraz błędy występujące w rozumowaniach, określa naturę nauki i typy nauk. Do tak rozumianej metodologii zaliczył metalogikę i metamatematykę⁸.

Teoria (filozofii) logiki i teoria poznania naukowego nie zostały przez Kamińskiego scharakteryzowane. Podał jedynie, że w filozofii logiki „szuka się [...] odpowiedzi na pytanie, czego dotyczy logika formalna, jak ontycznie określić jej przedmiot”⁹.

Z logik o charakterze specjalistyczno-usługowym za najlepiej opracowaną uważał logikę matematyczną (nauka o strukturze teorii matematycznych i ich właściwościach metalogicznych). Inne to: logika dla prawników, logika dla humanistów, logika dla filozofów. Tu zaliczyłby chyba także dydaktykę logiki¹⁰.

Oto obszary szeroko rozumianej logiki, w jakich pracował Kamiński: (1) logika formalna: sylogistyka; (2) semiotyka logiczna: koncepcja semiotyki logicznej, supozycje terminów, błędy logiczne; (3) metodologia i teoria nauki: logika Fregego a metodologia systemu dedukcyjnego, indukcja matematyczna i metoda indukcyjna, teoria definicji; (4) filozofia logiki i teoria poznania naukowego: koncepcja logiki, przedmiot logiki, forma i formalizm, znaczenie twierdzenia Gödla;

⁶ S. Kamiński, *Logika współczesna a filozofia*, dz. cyt., s. 56.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, s. 57.

⁹ S. Kamiński, *O zastosowaniach logiki współczesnej do metafizyki klasycznej*, dz. cyt., s. 282.

¹⁰ Tamże, s. 284.

(5) logika o charakterze usługowym: logika dla filozofii (w szczególności dla metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej), dydaktyka logiki.

Wielokrotnie pisał, że zajmuje się historią logiki, a w powyższym spisie jej brak, do logiki nie zaliczył historii logiki¹¹. Może uczynił tak świadomie, przyjmując, że: (1) każdy z powyższych działów ma swoją historię (historia oddzielona od danej dyscypliny; styl historyków logiki); (2) historia jest tematem wstępnym dla każdego z tych działów (historia integralną częścią danej dyscypliny; styl Giuseppe Peana). Uważam, że to rozwiązanie odpowiadałoby stylowi pisania wielu tekstów Kamińskiego, w tym także podręcznika z logiki: każdy z tematów logicznych ma swoją historię, o czym czytelnik powinien być kompetentnie powiadomiony.

SYLOGISTYKA

Kamiński uprawiał logikę formalną tylko w zakresie jednego działu – współczesnych ujęć sylogistyki. Badał ją także w ujęciu historycznym. Był kontynuatorem prac polskich logików w tym zakresie: Antoniego Korcika (1892–1969), Tadeusza Czeżowskiego (1889–1981), Jana Śleszyńskiego (1854–1931), Jana Łukasiewicza (1878–1956), Jerzego Słupeckiego (1904–1987), Henryka Greniewskiego (1903–1972). Rozwijając sylogistykę, zbadał możliwość

¹¹ Teksty Kamińskiego z historii logiki niezakwalifikowane do żadnego z tu omawianych tematów: S. Kamiński, [recenzja]: A. Korcik, *Teoria sylogizmu zdań asertorycznych u Arystotelesa na tle logiki tradycyjnej. Studium historyczno-krytyczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1948, ss. 88, „Roczniki Filozoficzne” 1949–1950, t. 2–3, s. 459–460; tenże, *Sprawozdanie z wydanych w Polsce pozycji z dziedziny logiki*, „Roczniki Filozoficzne” 1955–1957, t. 5, z. 2, s. 221–224; tenże, *Historia logiki. Spis bibliograficzny pozycji z lat 1956–1959*, „Ruch Filozoficzny” 1960–1961, t. 20, s. 9–19; S. Kamiński, S. Majdański, *Dwudziestolecie logiki na KUL*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1965, t. 8, nr 3, s. 37–39; S. Kamiński, *Ajdukiewicz Kazimierz*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1: *A i Ω – Baptyści*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1973, k. 205; tenże, *Bornstein Benedykt*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2: *Bar – Centuriones*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1976, k. 819; tenże, *Rozwój logiki i metodologii nauk w Polsce po II wojnie światowej*, „Roczniki Filozoficzne” 1976, t. 24, z. 1, s. 113–122; tenże, *Chwistek Leon*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3: *Cenzor – Dobszewicz*, red. R. Łukaszyk, L. Bienkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1979, k. 435–436; tenże, *Ludwik Borkowski jako kontynuator logiczno-metodologicznych prac szkoły lwowsko-warszawskiej*, „Roczniki Filozoficzne” 1984, t. 32, z. 1, s. 7–17.

potraktowania jej jako fragmentu dwuwartościowego rachunku zdań, co było realizacją pomysłu Greniewskiego:

Kwadrat logiczny zdefiniujemy jako funkcję zdaniową czterech zmiennych zdaniowych, a następnie zbudujemy – nieco bogatszy od tradycyjnej teorii – rachunek kwadratu logicznego, stanowiący rozdział dwuwartościowego rachunku zdań¹².

Kamiński stałe logiczne sylogistyki wyraził za pomocą jednego czteroargumentowego funktora „obrazującego” kwadrat logiczny, w którym poszczególnym zdaniom z wskaźnikiem od 1 do 4 odpowiadają zdania sylogistyki; SiP, SaP, SeP, SoP¹³. Obowiązują prawa rachunku zdań i „czterocłonowa równoważność przekształceniowa ([...] podstawa tzw. ekwipolencji i konwersji)”¹⁴. Ten system pozwala na: (1) rozbudowę funktora do ośmiocłonowego, by wyrazić sylogistyki z większą ilością stałych logicznych¹⁵; (2) wyrażenie wnioskowań bezpośrednich: obwersji, konwersji, kontrapozycji i inwersji zupełnej¹⁶; (3) uzupełnienie zdaniami z zaprzeczonym podmiotem, co można przedstawić poglądowo za pomocą rysunku ośmioboku logicznego, będącego połączeniem tradycyjnego kwadratu logicznego z kwadratem dla zdań o zaprzeczonym podmiocie i obrazującego 28 relacji między ośmioma schematami zdaniowymi¹⁷.

Kamiński uważał, że prawa lub zasady wnioskowania bezpośredniego podawane w logice tradycyjnej dadzą się przedstawić jako rachunek, będący działem dwuwartościowego rachunku zmiennych zdaniowych¹⁸. Tym sposobem realizował postulat Greniewskiego, by „zamiast zaśnieźdzałej teorii tradycyjnej wykładać rachunek kwadratu logicznego, zbudowany wg zasad współczesnej logiki”¹⁹.

¹² H. Greniewski, *Próba „odmłodzenia” kwadratu logicznego*, „Studia Logica” 1953, t. 1, s. 276.

¹³ S. Kamiński, *Tradycyjna teoria wnioskowania bezpośredniego jako pewien fragment dwuwartościowego rachunku zdań*, „Studia Logica” 1961, t. 11, s. 10.

¹⁴ Tamże, s. 9.

¹⁵ Tamże, s. 16.

¹⁶ Tamże, s. 17.

¹⁷ Tamże, s. 12, 18.

¹⁸ Tamże, s. 7.

¹⁹ H. Greniewski, *Próba „odmłodzenia” kwadratu logicznego*, dz. cyt., s. 276.

Pokazał, że liczba ważnych trybów sylogistycznych (i wzór na nią) jest uzależniona od tego, czy się dopuszcza: (1) prostą zamianę zmiennych S i P, także we wniosku; (2) zmianę porządku przesłanek; (3) osłabienie przesłanek (przy trybach pochodnych); (4) tryby oparte na prawach konwersji. Pisał:

Pojęcia figury i trybu nie są absolutnymi, lecz względnymi w tym sensie, iż zależą od takiego czy innego ustalenia wcześniejszych pojęć w sylogistyce. W następstwie tego winno się podawać w postaci zrelatywizowanej odpowiedź na pytanie, ile jest figur oraz trybów sylogistycznych. Formułowanie tego rodzaju odpowiedzi wymaga uprzedniego wszechstronnego scharakteryzowania sylogizmu²⁰.

Wymienił wszystkie 10 możliwości liczenia poprawnych trybów sylogistycznych. Najmniejsza liczba ważnych trybów sylogistycznych to 14. Uwzględniając zaś wszystkie powyższe postulaty, otrzymamy 96 ważnych trybów sylogistycznych. Przedstawił w ciekawej formie graficznej układ trybów możliwych i tych poprawnych, zwracając uwagę na pewne zauważalne prawidłowości w układzie graficznym²¹.

Podał tablice-matryce geometrycznie ilustrujące możliwe relacje elementarne, jakie mogą zachodzić między dwoma zakresami (mogą być puste lub uniwersalne, ale w niepustym uniwersum)²².

Dalej wymienił reguły poprawnego sylogizmu dla sylogistyki dopuszczającej schematy o zaprzeczonej podmiocie i zakładającej niepuste i nieuniwersalne zakresy zmiennych nazwowych²³ oraz tabelę przedstawiającą tryby możliwe i konkludujące koniecznie²⁴.

W późniejszym okresie Kamiński nie zajmował się już badaniem sylogistyki, jedynie pokazywał jej użyteczność (lub jej ograniczenia) w odniesieniu do metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej.

²⁰ S. Kamiński, *W sprawie liczby konkludujących trybów sylogistycznych*, „Studia Logica” 1958, t. 8, s. 167.

²¹ Tamże.

²² S. Kamiński, *Kwantyfikacja terminów w zdaniach logiki tradycyjnej*, „Roczniki Filozoficzne” 1960, t. 8, z. 1, s. 8–11.

²³ S. Kamiński, *Reguły sylogizmów z uwzględnieniem schematów o zaprzeczonej podmiocie*, „Studia Logica” 1965, t. 16, s. 47.

²⁴ Tamże, s. 48.

SEMIOTYKA LOGICZNA

Dla Kamińskiego semiotyka logiczna, inaczej logika języka, to dział szeroko rozumianej logiki realizującej następujące zadania badawcze²⁵: (1) badanie języka jako narzędzia poznania i komunikacji naukowej; (2) zwiększenie poprawności i sprawności języka, jego racjonalności (ściśłości i precyzji) i sprawności instrumentalnej; w tym celu bada się znaczeniową stronę wyrażań, te własności, które warunkują zachodzenie związków logicznych między wyrażeniami (to zadanie Kamiński realizował zajmując się językiem metafizyki klasycznej); (3) klasyfikacja wyrażań ze względu na funkcje semiotyczne i omawianie tych funkcji; (4) określenie struktury i modeli języków; (5) analiza logicznej struktury języka; (6) odkrywanie źródeł powstawania nieporozumień językowych, sposoby unikania nonsensów i wadliwości w przekazie myśli, badanie błędów logicznych (to zadanie badawcze Kamiński często podejmował); (7) badanie relacji między myślą a językiem oraz stosunek struktury i treści języka do odpowiadających im stanów rzeczy (problem adekwatności i prawdy).

Uważał, że głównym przedmiotem zainteresowania semiotyki logicznej są języki sformalizowane, języki teorii aksjomatycznych, by potem przenieść ustalenia na język potoczny.

Prócz semiotyki logicznej, mając na uwadze interdyscyplinarny charakter samej semiotyki, Kamiński odróżniał jeszcze semiotyki o nachyleniu²⁶: (1) filozoficznym – bada zagadnienia genezy i natury języka, wzajemnego stosunku myślenia, języka i rzeczywistości, niekiedy traktuje semiotyczną analizę języka jako metodę filozofowania; (2) kulturoznawczym – zainteresowana jest znakowym aspektem kultury; (3) lingwistycznym – zajmuje się badaniem struktury i funkcjonowania języków i ich porównywaniem.

W ramach semiotyki o nachyleniu filozoficznym tak charakteryzował język:

Język nie jest czymś z zasady ontycznie samoistnym. Znaki językowe – jako znaki – mają charakter intencjonalny, są znakami czegoś

²⁵ S. Kamiński, *Logika współczesna a filozofia*, dz. cyt., s. 56; tenże, *Kierunki rozwoju problematyki semiotycznej*, dz. cyt., s. 94, 108.

²⁶ Tamże, s. 93, 108–109.

dla kogoś, są – jak się to mówi przenośnie – przezroczyste. Język służy w zasadzie jedynie jako instrument do wyrażania poznania rzeczywistości. [...] język dostosowuje się do właściwego i możliwie adekwatnego opisanego przedmiotu i wyrażenia myśli. [...] Język dostosowuje się do zaobserwowanej natury rzeczy, a nie odwrotnie²⁷.

Później wprowadził odróżnienie semiotyki logicznej rozumianej: (1) przedmiotowo, jako „ogół syntaktycznych, semantycznych i pragmatycznych własności i funkcji systemu wyrażen językowych”²⁸; (2) metapredmiotowo, która zajmuje się budowaniem i badaniem systemów językowych w aspekcie ich syntaktycznych, semantycznych lub pragmatycznych własności i funkcji²⁹.

BŁĘDY LOGICZNE

Kamiński zajął się zagadnieniem błędów logicznych pod wpływem Ajdukiewicza³⁰. Zreferował uporządkowania błędów logicznych od czasów Arystotelesa, przez zapomnianych dziś badaczy średnio-wiecznych, do tych z pierwszej połowy XX wieku. Na tej podstawie uporządkował rodzaje błędów (nie tylko logicznych) i zbudował bardzo szeroki rejestr (nie nazwał go klasyfikacją)³¹. Błąd logiczny może być rozumiany jako:

²⁷ S. Kamiński, *Czy możliwe są ogólne i konieczne twierdzenia rzeczowe?*, w: S. Kamiński, M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, dz. cyt., s. 307–308.

²⁸ S. Kamiński, *Kierunki rozwoju problematyki semiotycznej*, dz. cyt., s. 94.

²⁹ Tamże, s. 94.

³⁰ S. Kamiński, *O błędach słownego przekazywania myśli*, „Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych Towarzystwa Naukowego KUL” 1958, t. 9, s. 84–88; tenże, *Próba klasyfikacji błędów wyślowienia myśli*, „Studia Logica” 1960, t. 9, s. 241–244; tenże, *Koncepcja błędu logicznego*, „Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych Towarzystwa Naukowego KUL” 1961, t. 12, s. 44–46; tenże, *Systematyzacja typowych błędów logicznych*, „Roczniki Filozoficzne” 1962, t. 10, z. 1, s. 5–39; przedruk w: S. Kamiński, *Metoda i język. Studia z semiotyki i metodologii nauk*, do druku przygotowała U.M. Żegleń, Lublin 1994, s. 199–230; tenże, *O typowych błędach podziału i definicji*, „Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych Towarzystwa Naukowego KUL” 1964, t. 14, s. 59–63; tenże, *Ab esse ad posse valet, a posse ad esse non valet consequentia*, tamże, k. 14; tenże, *Ab universali ad particulare valet, a particulari ad universale non valet consequentia*, tamże, k. 49; tenże, *Amfibolia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, dz. cyt., k. 452.

³¹ S. Kamiński, *Systematyzacja błędów logicznych*, dz. cyt., s. 29–39.

1. Niezgodność z obowiązującymi regułami logicznymi, a te się zmieniają wraz z logiką obowiązującą w danym czasie:
 - a) teoria dyskusji i dowodzenia – błąd logiczny był wadliwością erystyczną;
 - b) reguły logiczne objęły również temat źródeł poznania – dodawano błędy poznawcze;
 - c) logika koncentrowała się na języku – uwzględniano błędy semiotyczne;
 - d) wraz z rozwojem nauki – błąd logiczny stawał się błędem poznania naukowego, w tym metod dedukcyjnej i indukcyjnej (tak rozumiane błędy się dezaktualizują, stają się nieczytelne, nieoczywiste, sztuczne³²).
2. Błędy poznania powstające w wyniku naruszenie zasad logiki formalnej, semiotyki, teorii rozumowań, metodologii nauk, epistemologii³³.
3. Trudno rozpoznawalne przekroczenie reguł logicznych, typowe sposoby wprowadzania w błąd logiczny³⁴, zwodnicze chwytły w wyłudzeniu asercji³⁵, zamaskowane przekroczenia reguł logicznych³⁶, wykrycie których sprawia kłopot nawet racjonalnie myślącemu człowiekowi³⁷.

SUPOZYCJE TERMINÓW

Ten temat został opracowany przez Kamińskiego tylko w pracy magisterskiej, która składa się z trzech rozdziałów: „Geneza nauki o supozycji”; „Pojęcie i podział supozycji u jej twórców”; „Funkcja i podział supozycji w dalszym jej rozwoju”. Rozdziały są poprzedzone wstępem, a zakończenie nosi nazwę „Pojęcie i podział supozycji terminów

³² Tamże, s. 25

³³ Tamże, s. 26.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 28.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, s. 45–46.

w odrodzonej scholastyce i we współczesnej logice”³⁸. Nigdy nie opublikował wyników tych badań, wiedzę na temat supozycji terminów wykorzystywał w pracy dydaktycznej.

LOGIKA FREGEGO A METODOLOGIA SYSTEMU DEDUKCYJNEGO

Kamiński był zainteresowany wieloma aspektami dedukcji³⁹, a najważniejsze wyniki badań miał w zakresie logiki Gottloba Fregego (1848–1925)⁴⁰.

W pracy doktorskiej przyjął następującą metodę: wychodząc od współczesnej (Kamińskiemu) metodologii systemu dedukcyjnego, spojrzeć na dzieło Fregego. Praca składa się z dwóch rozdziałów („Metodologia systemu”, „Wывód tez systemu”), dodatku „Fregego system aksjomatyczny podstaw arytmetyki” oraz Bibliografii pokazującej bogaty warsztat Kamińskiego. Oto zagadnienia omówione w pierwszym rozdziale: O systemie dedukcyjnym w ogóle; O wyrazach pierwotnych systemu; O definicjach w systemie; O aksjomatach systemu; O regułach w systemie.

Za najciekawszą część jego badań nad systemem logicznym Fregego uważam rozdział drugi, w którym Kamiński wykazał się dogłębną znajomością logiki Fregego. Nie tylko pokazał jego wywody logiczne, ale także dokonał rekonstrukcji tego systemu (zapisanego

³⁸ S. Kamiński, *Pojęcie i podział supozycji terminów u scholastyków*, Lublin 1948 (praca magisterska).

³⁹ S. Kamiński, [recenzja]: J. Iwanicki, *Dedukcja naturalna i logistyczna*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Warszawa 1949, s. 164, „Roczniki Filozoficzne” 1949–1950, t. 2–3, s. 462–463; tenże, *Rola Pascala w dziejach metody dedukcji. W 300-lecie śmierci Pascala*, „Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych Towarzystwa Naukowego KUL” 1962, t. 13, s. 43–45; tenże, *Dedukcja w metafizyce tomistycznej*, w: S. Kamiński, M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, dz. cyt., s. 355–364; tenże, *Dowód*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4: *Docent – Ezzo*, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1983, k. 173–176; tenże, *Elenktyczny dowód*, tamże, k. 877–878; tenże, *Aksjomat*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, dz. cyt., k. 261–262.

⁴⁰ S. Kamiński, *Fregego dwuwartościowy system aksjomatyczny zmiennych zdaniowych w świetle współczesnej metodologii nauk dedukcyjnych*, Lublin 1949 (praca doktorska); tenże, *Fregego ujęcie roli definicji w systemie dedukcyjnym*, „Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych Towarzystwa Naukowego KUL” 1953–1956, t. 7, s. 216–217; tenże, *Fregego logika zdań*, „Roczniki Filozoficzne” 1955–1957, t. 5, z. 2, s. 31–64.

za pomocą oryginalnego języka, ale trudnego w odbiorze) w notacji logiki współczesnej. Niestety, Kamiński nie powrócił już do tych badań.

Uwzględniając wszystkie teksty Kamińskiego o Frege, wypunktuję jego niektóre wnioski. Trafnie zwrócił uwagę na specyficzne pojmowanie funkcji, kategorii kluczowej dla logiki i filozofii Fregego, pisząc tak:

[Frege – przyp. G.B.] Funkcję pojmuję nie jako wartość argumentu (tak pojmowano dotąd), ale jako pewną regułę, pozwalającą przejść od argumentu do wartości. Posługując się takim pojęciem funkcji, mógł nazwać relacje dwuczłonowe funkcjami⁴¹.

Takie pojmowanie funkcji umożliwiała także traktowanie pojęć jako rodzaju funkcji. Później podkreślał ewolucję myśli Fregego w tym zakresie i funkcję określał inaczej. Na początku funkcja była dla Fregego rodzajem funktora (szerzej, funkcji propozycjonalnej), a później bytem określonym przez wyrażenie funkcyjne⁴²: (1) dla funkcji propozycjonalnej – właściwość; (2) dla funkcji deskryptywnej (*Gegenstandsfunktion*) – rzecz.

Podkreślał wyjątkową ścisłość logiki Fregego. Jego system logiczny proponował nazwać „dwuwartościową teorią zmiennych zdaniowych” i nie posługiwać się nazwą „rachunek zdań”⁴³, ale później nie powtarzał tej propozycji. Proponował, by Fregego znak asercji czytać jako „jest teza” czy „jest tautologią” i przychylił się do głosu tych, którzy uważają ten znak za zbędny⁴⁴. Traktowanie wartości logicznych jako odniesienia zdań uważał za „budzące opór intuicji”⁴⁵.

⁴¹ S. Kamiński, *Fregego dwuwartościowy system aksjomatyczny zmiennych zdaniowych w świetle współczesnej metodologii nauk dedukcyjnych*, dz. cyt., s. 3.

⁴² S. Kamiński, *Fregego logika zdań*, dz. cyt., s. 41. Do dziś trwają dyskusje nad tym, jak Frege rozumiał funkcję. Zob. R. Heck, R. May, *The Function is Unsaturated*, w: *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy*, red. M. Beaney, Oxford 2013, s. 825–851.

⁴³ S. Kamiński, *Fregego dwuwartościowy system aksjomatyczny zmiennych zdaniowych w świetle współczesnej metodologii nauk dedukcyjnych*, dz. cyt., s. 16.

⁴⁴ S. Kamiński, *Fregego logika zdań*, dz. cyt., s. 40.

⁴⁵ Tamże, s. 36–37.

Uważał, że Frege⁴⁶:

1. Zbudował absolutny system aksjomatyczny logiczny, zaczynający się od logiki zdań.
2. Wprowadził pojęcie zmiennej logicznej, zwłaszcza z kwantyfikatorem, zmienną rozumiał jako wyrażenie o nieokreślonej treści, a stałą logiczną jako wyrażenie o określonej treści.
3. Zastosował symbolikę niewzorowaną na matematyce, co pomogło mu budować logicyzm.
4. Odróżniał reguły wnioskowania od przesłanek, język od metajęzyka, system od metasytemu.
5. Postulował minimalną liczbę aksjomatów.
6. Dał podwaliny syntaktycznej metody budowania teorii dedukcyjnej.
7. Badał warunki poprawności definicji.

INDUKCJA MATEMATYCZNA I METODA INDUKCYJNA

Kamiński zajmował się indukcją jako jedną z metod poznania naukowego. Zebrał wypowiedzi na ten temat, które wraz z argumentacją pojawiły się w literaturze z zakresu historii matematyki. W tym celu przejrzał dawno zapomniane podręczniki z logiki z pierwszej połowy XVI wieku. Zadziwia bogata literatura i kompetencje warsztatowe w jej opracowaniu⁴⁷.

Przedyskutował wyniki różnych badań nad pierwszeństwem odkrycia zasady indukcji matematycznej. Czy odkrywcą był Francesco Maurolyco (1494–1575), Blaise Pascal (1623–1662), który posłużył się nią w *Traité du triangle arithmétique* (1654), Jakub Bernoulli (1654–1705), u którego występuje w *Acta Eruditorum* (1686), Euklides, Bhaskary (dwunastowieczny indyjski matematyk), a może Theodoros (nauczyciel Platona)? Zakończył wnioskiem, że to jednak Bernoulli sformułował zasadę indukcji matematycznej⁴⁸. Termin „indukcja” jest

⁴⁶ Tamże, s. 61–62.

⁴⁷ Por. *Handbook of the History of Logic*, t. 10: *Inductive Logic*, red. D.M. Gabbay, S. Hartmann, J. Woods, Amsterdam 2011.

⁴⁸ S. Kamiński, *O początkach indukcji matematycznej*, „*Studia Logica*” 1958, t. 7, nr 1, s. 239; tenże, *Początki indukcji matematycznej*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1955–1957, t. 5, z. 2, s. 171–182.

późniejszy, pochodzi dopiero z początku XIX wieku. Jeszcze Charles S. Peirce (1839–1914) posługiwał się nazwą *Fermatian inference*⁴⁹.

Odnosnie do badanych koncepcji Kamiński zauważył, że należy odróżnić indukcję matematyczną od empirycznego sposobu wnioskowania, który nie daje gwarancji niezawodności koniecznej w dowodach matematycznych. Tak postępował np. Teon ze Smyrny (70–135), który „na podstawie prawdziwości czterech szczegółowych przypadków ogólnej tezy uznaje jej prawdziwość”⁵⁰.

Kamiński wymienił także filozoficzne podstawy zasady indukcji matematycznej:

Arytmetycy greccy zakładali harmonię świata, a w szczególności świata liczb. W średniowieczu [...] suponowano, że między przedmiotami nieobdarzonymi wolną wolą zachodzą związki zdeterminowane, a tym bardziej porządek i jednostajność panują w świecie liczb⁵¹.

Zajmował się także rozumieniem indukcji przed Francisem Baconem (1561–1626). U Alberta Wielkiego (ok. 1193/1200–1280) doszukał się „reguł indukcji weryfikacyjnej posługującej się jakąś eliminacją”⁵². Duns Szkot (1266–1308) bronił indukcji niezupełnej, pisząc:

Chociaż doświadczenie nie odnosi się do wszystkich pojedynczych przypadków, lecz do wielu, ani też nie odnosi się do nich zawsze, lecz tylko często, to jednak ten, kto doświadcza, uznaje w sposób niezawodny, że jest właśnie tak – zarówno zawsze i we wszystkich przypadkach, a dzieje się tak za sprawą tego twierdzenia, które spoczywa w duszy: „cokolwiek zdarza się jako w większości wypadków spowodowane przez jakąś przyczynę, która nie jest wolna, jest naturalnym rezultatem tej właśnie przyczyny”⁵³.

⁴⁹ S. Kamiński, *O początkach indukcji matematycznej*, dz. cyt., s. 221.

⁵⁰ Tamże, s. 233.

⁵¹ Tamże, s. 238.

⁵² S. Kamiński, *Teoria indukcji przed Franciszkiem Baconem*, „Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych Towarzystwa Naukowego KUL” 1953–1956, t. 7, s. 223; tenże, *Nauka o indukcji w logice XVI-ego wieku*, dz. cyt., s. 235–258; przedruk w: tenże, *Metoda i język*, dz. cyt., s. 305.

⁵³ Tamże. Tłum. z j. łacińskiego S. Śpiewak.

TEORIA DEFINICJI

Po raz pierwszy Kamiński definicjami zajmował się w pracy doktorskiej poświęconej logice Fregego, a więc zainteresował się tym tematem przed udziałem w I Konferencji Logiki w Warszawie w 1952 roku⁵⁴. Jednak kontynuacja prac nad teorią definicji była niewątpliwie odpowiedzią na apele Ajdukiewicza i Kotarbińskiej, która o pilnej potrzebie opracowania tego tematu pisała:

Zamęt w logice, której jednym z naczelných zadań jest właśnie walka z zamętem, jest rzeczą szczególnie złą. Zamęt w teorii definicji – głównego narzędzia w walce z zamętem – jest już po prostu grzechem śmiertelnym⁵⁵.

W konsekwencji Kamiński zajmował się:

1. W latach pięćdziesiątych XX wieku:
 - a) definicjami w systemie Fregego, także z perspektywy współczesnej Kamińskiemu metodologii nauk dedukcyjnych;
 - b) historią teorii definicji, w szczególności koncepcjami Josepha Gergonne'a (1771–1859)⁵⁶, Johna Locke'a (1632–1704), Étienne'a Condillaca (1714–1780) i Thomasa Hobbesa (1588–1679)⁵⁷.
2. W latach sześćdziesiątych XX wieku definicjami w ujęciu Arystotelesa i Tomasa z Akwinu, z pominięciem perspektywy dwudziestowiecznej metodologii; odniósł się także do definicji

⁵⁴ Kamiński nie opublikował swej pracy doktorskiej, ale poświęcił definicjom krótki komunikat oraz część artykułu: S. Kamiński, *Fregego ujęcie roli definicji w systemie dedukcyjnym*, „Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych Towarzystwa Naukowego KUL” 1953–1956, t. 7, s. 216–217; tenże, *Fregego logika zdań*, dz. cyt., s. 48–54.

⁵⁵ J. Kotarbińska, *Definicja*, „Studia Logica”, dz. cyt., s. 301.

⁵⁶ S. Kamiński, *Gergonne'a teoria definicji*, Lublin 1958. Ta książka stanowiła przygotowanie do badania definicji z perspektywy metodologii nauk dedukcyjnych.

⁵⁷ S. Kamiński, *Rola Locke'a i Condillaca w dziejach teorii definicji*, „Roczniki Filozoficzne” 1955–1957, t. 5, z. 4, s. 67–101; tenże, *Hobbesa teoria definicji*, „Studia Logica” 1958, t. 7, s. 43–69.

w metafizyce⁵⁸. Mógł być inspirowany obszernym fragmentem poświęconym definicjom w *Realizmie ludzkiego poznania* Mieczysława Alberta Krąpca OP (1921–2008)⁵⁹.

3. W różnych okresach metaprzmiotowym badaniem definicji⁶⁰.

ROZUMOWANIA

Kamiński podał szerokie określenie rozumowania jako procesu złożonego z wielu czynności myślowych, w którego punkcie wyjścia i dojścia są zdania (sądy)⁶¹. Dzielił rozumowania ze względu na charakterystykę⁶²:

1. związków, jakie zachodzą między zdaniami w punkcie wyjścia i dojścia rozumowania, które mogą:
 - a) być natury formalnej,
 - b) uwzględniać inne związki, np. kolejności poznania lub uznania zdań;
2. samej czynności rozumowania, określonej przez:
 - a) punkt wyjścia i cel rozumowania,

⁵⁸ S. Kamiński, *O definicjach w systemie metafizyki ogólnej*, „Roczniki Filozoficzne” 1960, t. 8, z. 1, s. 37–54; tenże, *Rola definicji w systemie scholastycznej metafizyki*, w: S. Kamiński, M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, dz. cyt., s. 341–354.

⁵⁹ M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959.

⁶⁰ S. Kamiński, *O typowych błędach podziału i definicji*, „Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych Towarzystwa Naukowego KUL” 1964, t. 14, s. 59–63; tenże, *O definicjach kontekstowych i uwikłanych*, „Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych Towarzystwa Naukowego KUL” 1957, t. 8, s. 52–56; tenże, *Definicja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, dz. cyt., k. 1090–1092; przedruk w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 102–104; przedruk w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, dz. cyt., s. 451–453.

⁶¹ S. Kamiński, *O klasyfikacji rozumowań*, „Summarium. Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL” 1981, t. 10, s. 381–396; przedruk w: tenże, *Metoda i język*, dz. cyt., s. 231–245.

⁶² Tamże; por. S. Kamiński, *O klasyfikacji rozumowań*, „Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych Towarzystwa Naukowego KUL” 1953–1956, t. 7, s. 213–214.

- b) charakterystykę poszczególnych procesów myślowych wchodzących w skład rozumowania (podejście metodologiczno-psychologiczne lub pragmatyczne).

Szukał takiego kryterium podziału rozumowań, w wyniku którego otrzymałby naturalny podział użyteczny w metodologii nauk. Dla metodologii nie wystarcza logiczny stosunek wynikania (czy szerzej relacje między zdaniem), chociaż to wystarcza logice formalnej. Swoją podział rozumowań nazwał typologią. Wyróżniał rozumowania proste i złożone. Te pierwsze dzielił na wnioskowania i rozwiązywanie zagadek. Wnioskowania mogą być niezawodne (dedukcja, indukcja zupełna przez proste wyliczenie lub rekurencję) i nie-niezawodne (indukcja niezupełna, wnioskowanie przez analogię, redukcja). Rozumowania złożone to wyjaśnianie (przez uniwersalizację, teoretyczne, porównanie zdarzenia humanistycznego z typowym) lub uzasadnianie pośrednie. To ostatnie może być empiryczne (sprawdzanie lub falsyfikacja) lub teoretyczne (dowód analityczny lub syntetyczny, jako dowód wprost lub nie wprost).

POZOSTAŁE ZAGADNIENIA LOGICZNE

Kamiński wymienił trzy stanowiska co do przedmiotu logiki formalnej: (1) brak przedmiotu logiki, logika stanowi jedynie formę operacji; (2) odróżniona od rzeczywistości osobna kategoria ontyczna; (3) najogólniejsza, formalna strona rzeczywistości⁶³. Przedstawił historię związku logiki z filozofią⁶⁴. Spod jego pióra wyszły następujące hasła z zakresu logiki formalnej: alternatywa, logika deontyczna, fałsz⁶⁵.

⁶³ S. Kamiński, *Logika współczesna a filozofia*, dz. cyt., s. 57–60; tenże, *O zastosowaniach logiki współczesnej do metafizyki klasycznej*, w: S. Kamiński, M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, dz. cyt., s. 281–302. Inne ujęcia w tekstach: S. Kamiński, *Kanta ujęcie przedmiotu logiki formalnej*, dz. cyt., s. 186; tenże, *O definicji logiki formalnej*, dz. cyt., s. 73; por. S. Kiczuk, *Przedmiot logiki formalnej*, Lublin 2001.

⁶⁴ S. Kamiński, *Logika współczesna a filozofia*, dz. cyt.; tenże, *O zastosowaniach logiki współczesnej do metafizyki klasycznej*, dz. cyt.

⁶⁵ S. Kamiński, *Alternatywa*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, dz. cyt., k. 390; tenże, *Deontyczna logika*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, dz. cyt., k. 1178–1179; tenże, *Fałsz*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, dz. cyt., k. 32–33; przedruk: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, dz. cyt., s. 372.

Fałsz (jego przeciwieństwem jest prawdziwość) to „termin oznaczający niezgodność między intelektem twórczym i jego przedmiotem”⁶⁶. Ta niezgodność zachodzi w wymiarze: logicznym, metafizycznym lub etycznym⁶⁷. Zajął się Kamiński również tematem rozwoju rozumienia formy logicznej. Hobbes wykazał „tendencję do szukania podstaw związków ogólnych w formie wyrażen, a nie w istotach rzeczy czy też relacjach między ideami”⁶⁸. Pascal wprowadził wyraźne reguły operacji uzasadniania, przez co dokonał postępu w formalizacji dowodów⁶⁹. Kamiński uważał za rewolucyjny wpływ Gottfrieda Wilhelma Leibniza (1646–1716) na rozwój koncepcji formy logicznej. Leibniz podkreślił, że „forma ważnych wnioskowań może być jasno wyrażona za pomocą samych znaków, a [...] ważność tej formy opiera się o znaki”⁷⁰.

Opisał także formalizm w filozofii nauk formalnych w ujęciu Immanuela Kanta (1724–1804)⁷¹. Omówił filozoficzne konteksty twierdzenia Kurta Gödla (1906–1978). Utrzymywał, że to twierdzenie, pokazujące wewnętrzne ograniczenie formalizmu, jednocześnie podkreśla potęgę ludzkiego umysłu, skoro „potrafił stworzyć taką aparaturę pojęciową oraz takie środki dowodowe, dzięki którym mógł rozwiązać metapoznawcze zagadnienie o dużej ogólności i zasadniczym znaczeniu”⁷².

Od 1959 roku głównym przedmiotem swych zainteresowań uczynił metodologię filozofii klasycznej⁷³. Uważał siebie za kontynuatora prac koła krakowskiego w zakresie badania możliwości (i ograniczeń) zastosowań logiki formalnej do metafizyki oraz inicjatora ściślejszej współpracy badawczej logiczków z filozofami w środowisku lubelskim.

⁶⁶ S. Kamiński, *Fałsz*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, dz. cyt., k. 32–33.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ S. Kamiński, *Leibniza koncepcja formy logicznej (w 250-lecie śmierci)*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1967, t. 3, nr 1, s. 298. Na wartość w szczególności tego tekstu Kamińskiego zwróciła uwagę Dąbmska: zob. I. Dąbmska, *Referat dotyczący dorobku naukowego Ks. prof. dr Stanisława Kamińskiego*, Kraków 1970, s. 4.

⁶⁹ S. Kamiński, *Leibniza koncepcja formy logicznej (w 250-lecie śmierci)*, dz. cyt., s. 298.

⁷⁰ Tamże, s. 299.

⁷¹ S. Kamiński, *Kanta ujęcie przedmiotu logiki formalnej*, dz. cyt.

⁷² S. Kamiński, *Filozoficzne implikacje i konsekwencje twierdzenia Gödla*, „*Summarium. Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL*” 1981, t. 10, s. 161–162.

⁷³ S. Kamiński, *Życiorys*, 1964 (Archiwum Katedry Metodologii Nauk KUL).

Występował przeciw przesadnej tendencji do aksjomatyzowania metafizyki i postulował opracowanie logiki transcendentaliów⁷⁴. Wyniki przedstawił w licznych artykułach z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku⁷⁵.

Nasz logik jest autorem dziś już niedostępnego skryptu z szeroko rozumianej logiki oraz podręcznikowego wprowadzenia do logiki⁷⁶. Prócz standardowej wiedzy logicznej zawarł tam wiele informacji na temat historii logiki, np. podając, kto wprowadził wybrane tautologie logiczne. Widać w tym tzw. historyzm szkoły lubelskiej oraz styl tekstów Giuseppe Peana (1858–1932).

ZAKOŃCZENIE

Kamiński-logik wyrósł z trzech tradycji, które łączył i dalej rozwijał: (1) szkoły lwowsko-warszawskiej, przez kontakty z Antonim Korcikiem⁷⁷, Kazimierzem Ajdukiewiczem, Tadeuszem Czeżowskim, Izydora Dąmbską (1904–1983) i Tadeuszem Kotarbińskim, Ludwikiem Borkowskim (1914–1993)⁷⁸, (2) koła krakowskiego, przez teksty Jana Salamuchy (1903–1944), Józefa Bocheńskiego (1902–1995)

⁷⁴ S. Kamiński, *Co daje stosowanie logiki formalnej do metafizyki klasycznej?*, „Roczniki Filozoficzne” 1964, t. 12, z. 1, s. 112; przedruk w: tenże, *Jak filozofować?*, dz. cyt., s. 134.

⁷⁵ S. Kamiński, *O logicznych związkach zachodzących między tezami metafizyki ogólnej*, „Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych Towarzystwa Naukowego KUL” 1959, t. 10, s. 180–184; tenże, *Logika współczesna a filozofia*, dz. cyt.; tenże, *O zastosowaniach logiki współczesnej do metafizyki klasycznej*, dz. cyt.; tenże, *Czym są w filozofii i w logice tzw. pierwsze zasady?*, „Roczniki Filozoficzne” 1963, t. 11, z. 1, s. 5–23; tenże, *Aksjomatyzowalność klasycznej metafizyki ogólnej*, „Studia Philosophiae Christianae” 1965, t. 1, nr 2, s. 103–116; tenże, *B. Russella innowacje w logice i próby ich zastosowania do opisu rzeczywistości*, „Ruch Filozoficzny” 1971, t. 29, s. 149–153; tenże, *O logice jako narzędziu filozoficznym u B. Russella*, „Roczniki Filozoficzne” 1972, t. 29, z. 1, s. 15–23.

⁷⁶ S. Kamiński, *Elementy logiki*, Lublin 1952 (skrypt); tenże, *Elementy logiki formalnej*, w: A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1976 (1989), s. 239–269.

⁷⁷ Antoni Korcik przygotował doktorat pod kierunkiem Łukasiewicza. Por. W. Michałowski, *Krótką charakterystyka działalności naukowej ks. A. Korcika*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1964, t. 7, nr 3, s. 71.

⁷⁸ Borkowski we Lwowie uczył się na zajęciach Ajdukiewicza. Por. S. Kamiński, *Ludwik Borkowski jako kontynuator logiczno-metodologicznych prac szkoły lwowsko-warszawskiej*, „Roczniki Filozoficzne” 1984, t. 32, z. 1, s. 7–17.

i powojenne dyskusje z Janem Drewnowskim (1896–1978) oraz (3) tomistycznej, rozwijanej w ramach lubelskiej szkoły filozoficznej, do twórców której jest zaliczany.

W ocenie Czeżowskiego był „jednym z najwybitniejszych polskich pracowników filozoficznych, przewyższających wielu innych zakresem wiedzy i szerokością zainteresowań”⁷⁹. Józef Iwanicki podkreślał jego mistrzostwo komponowania, rozległą erudycję, mistrzostwo „nie tyle pod względem treściowym, ile pod względem wykończenia formalnego”⁸⁰. Wszystkie te kompetencje warsztatowe są widoczne w pracach Kamińskiego z zakresu logiki.

⁷⁹ T. Czeżowski, *Ocena dorobku naukowego profesora nadzwyczajnego dr hab. Stanisława Kamińskiego jako podstawa do wniosku o przyznanie mu tytułu naukowego profesora zwyczajnego* (Toruń 1970), s. 3 (Archiwum KUL).

⁸⁰ J. Iwanicki, *Recenzja działalności piśmienniczej profesora nadzw. dr. Stanisława Kamińskiego*, Warszawa 1970, s. 3.

METODOLOGIA I FILOZOFIA NAUKI W UJĘCIU STANISŁAWA KAMIŃSKIEGO

Metodologia nauk i problematyka metodologiczna zajmowała w dorobku naukowym Stanisława Kamińskiego pozycję centralną. Można nawet powiedzieć, że na naukę i filozofię patrzył przez pryzmat stosowanych w nich metod i ich prawomocności. Zdawał sobie sprawę, a nawet ciągle podkreślał, że metodologia nauk ma rozmaitego rodzaju uwikłania filozoficzne i nie można jej uprawiać bez filozofii nauki, lecz to drugie pojęcie było dla niego drugoplanowe, chociaż pojawiało się regularnie w jego publikacjach od lat sześćdziesiątych XX wieku. Najprawdopodobniej za tę preferencję pojęciową był odpowiedzialny antyfilozoficzny klimat pozytywizmu logicznego, z dorobku którego Kamiński chętnie korzystał oraz tradycja szkoły lwowsko-warszawskiej, w której było miejsce – jak świadczy o tym tytuł znanego i ważnego monograficznego podręcznika uniwersyteckiego Tadeusza Kotarbińskiego (1886–1981)¹ – na logikę, teorię poznania i metodologię nauk, lecz rzadko na filozofię nauki.

¹ T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Wrocław (1929) 1961² (oraz wydania późniejsze); wyd. w j. ang. pod niezbyt trafnym tytułem: *Gnosiology: The Scientific Approach to the Theory of Knowledge*, przeł. O. Wojtasiewicz, red. G. Bidwell, C. Pinder, Oxford 1966.

KONCEPCJE I PROBLEMATYKA

Według Kamińskiego „metodologia nauk uformowała się na gruncie logiki jako jej praktyczne wykorzystanie przy analizie lub projektowaniu sposobów badania i systematyzowania naukowego”². Wszelako w późniejszym rozwoju nie ograniczała się ona do problematyki logicznej, lecz poszerzała ją o zagadnienia humanistyczne, społeczne i filozoficzne dotyczące nauki i jej rozwoju. W związku z tym „bywają zupełnie różne podejścia do problematyki metodologicznej: logiczne (stąd takie nazwy metodologii nauk, jak: logika stosowana, logika praktyczna, logika pragmatyczna), epistemologiczne, humanistyczne i prakseologiczne”³. Ponadto każde z tych podejść może być różnorako realizowane. Na przykład wybór podejścia logicznego, ku czemu skłaniał się Kamiński, nie musi prowadzić do uprawiania metodologii nauk jako formalnej teorii metod naukowych. W ramach podejścia logicznego można również uwzględniać uwarunkowania humanistyczne i filozoficzne metod naukowych oraz wyjaśniać rozwój metodologiczny nauki w kontekście społecznym. Właśnie taki nieco hybrydowy charakter (by użyć tego modnego obecnie określenia) miała metodologia nauk w ujęciu Kamińskiego. Jeśli brać pod uwagę proporcje badanych i wykładanych przez tego myśliciela zagadnień metodologicznych, to więcej miejsca zajmowały w tych badaniach i wykładach erudycyjno-historyczne rozważania o prawomocnych sposobach uprawiania nauki, a mniej logiczne rekonstrukcje ogólnych procedur naukowych. Warto też odnotować, że Kamiński odróżniał, przynajmniej nominalnie, metodologię nauki, czyli ogólne dociekania o metodologicznych procedurach wspólnych wszystkim naukom lub grupom nauk, od metodologii nauk, której przedmiotem są metody specyficzne dla poszczególnych dyscyplin naukowych, chociaż w praktyce nie zawsze był konsekwentny w stosowaniu tej dysfunkcji. Podkreślał przy tym badawczą i dydaktyczną doniosłość tej pierwszej, „która w swym punkcie wyjścia musi się zająć absolutnie

² S. Kamiński, *Metodologia nauk. Współczesne problemy i tendencje* (1976), w: tegoż, *Metoda i język. Studia z semiotyki i metodologii nauk*, do druku przygotowała U.M. Żegleń, Lublin 1994, s. 418.

³ S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, do druku przygotował A. Bronk, Lublin 1992, s. 42.

wszystkimi dyscyplinami i doprowadzić stopniowo do zbudowania systemu metod, dających się prawomocnie stosować w poszczególnych naukach”⁴.

W obrębie metodologii nauk można wyróżnić trzy zasadnicze grupy problemów: koncepcyjne, wewnętrzne i zewnętrzne⁵.

Pierwsza grupa obejmuje zagadnienia metametodologiczne, gdyż dotyczą one samej koncepcji metodologii nauk. Chodzi w nich o powiązanie i proporcje badań logicznych, humanistycznych i filozoficznych w metodologii nauk, o teoretyczny i praktyczny charakter tej dyscypliny, a także o jej wymiar normatywny. Zdaniem Kamińskiego, „metodologia nauk podejmuje dziś coraz częściej kompleksowe badania (zarówno logiczne, jak też w jakimś stopniu humanistyczne i filozoficzne; tak teoretyczne, jak i praktyczne) o rodzajach i strukturze czynności naukotwórczych oraz o budowie i rozlicznych funkcjach teorii naukowych”⁶. W ambitnej i teoretycznie zaawansowanej metodologii nauk nie powinniśmy się ograniczać do zestawiania i opisu stosowanych metod naukowych, lecz także starać się wyjaśnić ich dobór i skuteczność. Liczyć się w niej też powinno przede wszystkim nie to, jakie metody, ze wszystkimi ich ułomnościami, stosowano w mniej lub bardziej odległej przeszłości, lecz to, jakie powinno się w nich stosować, czyli jakie procedury metodologiczne są uzasadnione i pozwalają najlepiej osiągać stawiane naukom cele.

Wewnętrzne zagadnienia metodologii nauk dotyczą struktury i funkcjonowania badań naukowych oraz ich wytworów. Składają się na nie problemy związane z naturą i funkcją języka naukowego, a w szczególności z warunkami jego precyzji i relacją terminów obserwacyjnych do teoretycznych; kwestie statusu zdań bazowych w nauce (aksjomatów w naukach formalnych i zdań obserwacyjnych w naukach empirycznych) oraz charakteru i roli pomiaru; a także zagadnienia oplatające budowę teorii w nauce i związane z tym spór indukcjonizm – antyindukcjonizm (dedukcjonizm). Mając na uwadze stan rozwoju metodologii nauk w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, Kamiński utrzymywał, że szczególnie żywo dyskutowane wewnętrzne zagadnienia metodologiczne obejmują zasady

⁴ W. Stróżewski, *Dialektyka ludzkiego myślenia. Rozmowa z ks. prof. Stanisławem Kamińskim*, „Znak” 1969, t. 21, nr 6, s. 718.

⁵ S. Kamiński, *Metodologia nauk*, dz. cyt., s. 421.

⁶ Tamże, s. 421.

weryfikacji i falsyfikacji, strukturę i typy wyjaśniania naukowego oraz rolę modeli cybernetycznych⁷.

Zewnętrzne zagadnienia metodologiczne tworzą cztery grupy problemowe. Pierwsza grupa dotyczy statusu poznawczego teorii, czyli tego, co w dzisiejszej terminologii określa się mianem sporu o realizm naukowy, czyli sporu o to, jaki jest stosunek teorii naukowych do rzeczywistości. Czy teorie te opisują rzeczywistość (deskrypcjonizm), czy ją wyjaśniają (eksplanacjonizm), czy też porządkują wiedzę empiryczną i są narzędziem przewidywania (instrumentalizm)? Deskrypcjonizm i eksplanacjonizm to stanowiska realistyczne, natomiast instrumentalizm jest w swym wydźwięku antyrealistyczny. Zdaniem Kamińskiego, przy założeniu, „iż głównym zadaniem nauki jest wyjaśnienie danych doświadczenia oraz że rzeczywistość może być dana pośrednio (nie tylko w bezpośredniej obserwacji), najbardziej uzasadnione okazuje się stanowisko realizmu eksplanacyjnego”⁸. Druga grupa zagadnień zewnętrznych obejmuje kwestie związane z diachronicznymi i synchronicznymi relacjami między teoriami naukowymi, czyli możliwość ich redukcji i zastępowania jednej teorii przez drugą w procesie historycznego rozwoju. Na związkach nauki z filozofią i ideologią skupia się trzecia grupa zewnętrznych problemów metodologicznych, natomiast czwarta dotyczy możliwości i warunków unifikacji nauk. Wyodrębnienie tych czterech grup zagadnień Kamiński opatruje następującym komentarzem: „Nietrudno zauważyć, że wszystkie niemal kwestie należące do zewnętrznej charakterystyki teorii naukowej są najbardziej dyskusyjne, ich rozwiązania bowiem

⁷ Tamże, s. 422. W ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat zagadnienia te, chociaż nadal żywo dyskutowane, uległy daleko idącej transformacji. Dyskusje wokół zasad weryfikacji i falsyfikacji zostały zastąpione dociekaniem nad rolą świadectwa empirycznego w potwierdzaniu i podważaniu tez naukowych, problematykę wyjaśniania powiązано z metafizycznymi kwestiami przyczynowej natury świata, natomiast wzorcem modelowania w nauce przestało być modelowanie cybernetyczne. Zob. J. Woodward, *Making Things Happen: A Theory of Causal Explanation*, Oxford 2003; M. Strevens, *Depth: An Account of Scientific Explanation*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2008; M. Weisberg, *Simulation and Similarity: Using Models to Understand the World*, Oxford 2013.

⁸ S. Kamiński, *Nauka i metoda*, dz. cyt., s. 224–225. Wymieniając stanowiska dotyczące relacji teorii naukowych do rzeczywistości, Kamiński nie brał w ogóle pod uwagę możliwości poglądu deflacyjnego lub kwietystycznego, który całą tę filozoficzną debatę stara się unieważnić. Zob. P.K. Stanford, *Reading Nature: Realist, Instrumentalist, and Quietist Interpretations of Scientific Theories*, w: *Physical Theory. Method and Interpretation*, red. L. Sklar, Oxford 2015, s. 94–126.

uwarunkowane są istotnie, choć mniej lub bardziej wyraźnie, implikowanym stanowiskiem filozoficznym”⁹. Kamiński zdaje się w ten sposób sugerować, że wewnętrzne zagadnienia metodologii nauk są neutralne i stosunkowo niezależne od filozofii, natomiast zagadnienia zewnętrzne mają w istocie rzeczy charakter filozoficzny i są swoistą filozofią nauki w ramach metodologii nauk. Pole problemowe metodologii nauk krzyżuje się zatem z polem problemowym filozofii nauki, aczkolwiek w ostatecznym rozrachunku wszystko będzie zależęć od sposobu rozumienia tego drugiego terminu.

W jednej ze swoich ważnych przeglądowych publikacji o współczesnej filozofii nauki Kamiński proponuje szerokie rozumienie tej dyscypliny i podaje takie jej określenie:

Filozofia nauki to studium ontologicznych, epistemologicznych i logicznych aspektów poznania naukowego, a zwłaszcza jego założeń, przedmiotu i zadań oraz używanych w nim rozumowań. Filozofia nauki analizuje, szukając mniej lub bardziej ostatecznych racji, naturę nauki (czego ona dotyczy, do czego zmierza, jaka jest jej procedura i struktura) oraz jej walor poznawczy (stosunek poznania do rzeczywistości, zależność między przyjętymi założeniami wiedzy a osiągniętymi przez nią rezultatami, właściwy sens podstawowych pojęć naukowych i rola wiedzy w całokształcie kultury)¹⁰.

W innych pracach, szczególnie tych późniejszych, Kamiński wyróżnia dwa zasadnicze rozumienia filozofii nauki (i kilka dodatkowych wariantów pośrednich, które dla uproszczenia tu pominiemy). W sensie szerokim na filozofię nauki składają się „różnicowane co do charakteru rozważania, a należące do metodologii nauk, teorii poznania naukowego (zwłaszcza przyrodniczego), ontologii przedmiotu nauki, logiki języka naukowego i teorii kultury”¹¹. Natomiast w sensie wąskim filozofia nauki obejmuje „teorię nauki jako bytu, teorię poznania naukowego (źródeł, granic i jego wartości) oraz ostatecznościowo wyjaśniającą teorię nauki jako dziedziny kultury (zwłaszcza pozycji nauki w kulturze oraz jej roli we współczesnym świecie)”¹².

⁹ S. Kamiński, *Metodologia nauk*, dz. cyt., s. 422.

¹⁰ S. Kamiński, *Racjonalizm współczesnej filozofii nauki* (1972), w: tegoż, *Metoda i język*, dz. cyt., s. 385.

¹¹ S. Kamiński, *Nauka i metoda*, dz. cyt., s. 40.

¹² Tamże, s. 40.

Krótko mówiąc, filozofia nauki szeroko rozumiana to dociekania nad nauką prowadzone z perspektywy różnych dyscyplin, zaś filozofia nauki rozumiana wąsko to wyłącznie rozważania filozoficzne, i to na ogół w ramach jednej koncepcji filozofii (dla Kamińskiego była to w dużej mierze neoscholastyczna koncepcja tzw. filozofii klasycznej). Można też odróżnić filozofię nauki od filozofii nauk, z których pierwsza będzie dotyczyć tego, co wspólne wszystkim naukom, natomiast ta druga – tego, co stanowi o ich odmienności, aczkolwiek w praktyce odpowiednia linia demarkacyjna, podobnie jak w wypadku metodologii nauki i metodologii nauk, będzie trudna do przeprowadzenia.

Podstawowe zagadnienia filozofii nauki mają charakter epistemologiczny i ontologiczny. Należy do nich kwestia zakresu obserwacji, czyli tego, czy dane nam są jedynie wrażenia zmysłowe i wskazania przyrządów pomiarowych, czy też coś więcej, a mianowicie obiekty, fakty, a być może nawet oddziaływania przyczynowe i wartości. Z kwestią tą powiązane są zagadnienia ontologiczne dotyczące zróżnicowania rzeczywistości (odrębności i redukcji poszczególnych sfer bytowych, np. zachowania ludzi i zwierząt), a także jej struktury i dynamiki, a w szczególności tego, „czy przyjąć substancjalizm czy procesualizm, fenomenalizm czy strukturalizm, determinizm czy indeterminizm, kauzalizm i teleologizm czy mechanycyzm, funkcjonalizm i legalizm, indywidualizm czy holizm”¹³. Następną grupą problemów filozofii nauki dotyczy celów, do jakich nauka zmierza lub powinna zmierzać: czy są one wyłącznie metodologiczne i epistemologiczne (trafne rozwiązywanie problemów i zbliżanie się do prawdy), czy też przede wszystkim socjologiczno-ekonomiczne i humanistyczne (podnoszenie poziomu życia i usprawnianie produkcji oraz harmonijny rozwój osobowości i poszerzanie horyzontów myślowych). Jest też pokaźny zespół zagadnień dotyczący funkcjonowania nauki w kulturze. Kamiński tak o tym pisze w tonie zdecydowanie normatywnym:

Fundamentalnym problemem jest pytanie o to, jak ostatecznie rozumieć naukę, aby była harmonijnym składnikiem kultury (tj. aby nie prowadziła do jej kryzysu oraz nie hamowała wszechstronnego i swobodnego doskonalenia się człowieka); okazuje się bowiem, że nauka zamiast szukać prawdy, szuka środków „panowania nad

¹³ S. Kamiński, *Filozofia nauki*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5: *Fabbri – Górzynski*, red. L. Bieńkowski i in., Lublin 1989, k. 263.

człowiekiem”, „zamiast myśleć, kombinuje” (M. Heidegger). Nawet znaczny rozwój nauki, lecz nie zharmonizowany ze wszystkimi dziedzinami kultury, może nie przynieść ludziom wygodniejszego i szczęśliwszego życia; jeśli akcentuje się wyłącznie poznawcze, techniczno-ekonomiczne lub społeczno-polityczne funkcje nauki, z pominięciem humanistycznych (zwłaszcza wartości moralnych), to następuje manipulacyjne (instrumentalne) traktowanie człowieka, nie liczące się z jego godnością ani z jego naturalnym środowiskiem, a także utrata przez naukę nieodzownej dla jej właściwego funkcjonowania wolności; ponadto rewolucja naukowo-techniczna zdaje się przerastać możliwości biologiczne i psychologiczne człowieka, co również grozi katastrofą (E. Fromm)¹⁴.

Na kanwie tego rodzaju rozważań rodzą się kwestie etyki nauki. Okazuje się bowiem, że w badaniach naukowych nie wystarczy przestrzegać reguł metodologicznych. Muszą być one również kształtowane przez swoisty kodeks postępowania moralnego dotyczący nie tylko rzetelności naukowej, lecz również doboru tematów i kierunku badań. Należy zatem kłaść nacisk nie tylko na rozwój nauki i techniki, lecz także etosu uczonych.

PLURALIZM I RACJONALIZM METODOLOGICZNY

W ramach uprawianej przez siebie metodologii nauk i filozofii nauki Kamiński opowiada się wyraźnie za kilkoma zasadniczymi stanowiskami, z których wyróżnić należy przede wszystkim pogląd o pluralizmie typów wiedzy naukowej oraz swoisty racjonalizm metodologiczny połączony z epistemologicznym intelektualizmem.

Przyjmowany przez Kamińskiego pluralizm ma wymiar historyczny i systematyczny. Prowadząc szeroko zakrojone i erudycyjne badania nad dziejami pojęcia nauki, Kamiński zwracał uwagę, że w ciągu wieków ukształtowało się wiele koncepcji nauki, które chociaż następowały po sobie i były coraz bardziej teoretycznie zaawansowane, to nie doprowadziły do całkowitej eliminacji tego, co je poprzedzało. W ostatecznym rozrachunku wszystkie te koncepcje można sprowadzić do czterech. Pierwsza to wizja wiedzy naukowej, którą w starożytności zaproponował Arystoteles i która zdominowała również prawie całe

¹⁴ Tamże, k. 263.

średniowiecze. Była to „klasyczna koncepcja wiedzy unitarnej (filozoficzno-naukowej, zmierzającej do hierarchicznego ujęcia istot rzeczy) jako apodyktycznej teorii intuicyjno-dedukcyjnej (genetyczny empiryzm oraz metodologiczny intelektualizm i racjonalizm)”¹⁵. Arystoteles nie odróżniał nauki od filozofii, gdyż ta druga była dla niego po prostu najogólniejszą teorią rzeczywistości, stanowiącą podstawy nauk mniej ogólnych. Wiedza naukowo-filozoficzna w punkcie wyjścia korzysta z szeroko pojętego doświadczenia, lecz jego zawartość jest analizowana przez intelekt i rozum. W rezultacie tej analizy ustalane są w sposób kategoryczny i nieodwoływalny naczelne zasady wyznaczające istotę rzeczy i ich przyczyny. „Poznanie naukowe polega głównie na dowodzeniu twierdzeń ogólnych, opisujących najczęściej stany skutkowe, na podstawie apodyktycznych pryncypiów, które wyrażają stany przyczynowe”¹⁶. Tak pojęta wiedza naukowa ma ostatecznie prowadzić do kontemplacji najwyższych zasad i celów oraz wyznaczać drogę do mądrości. Tę koncepcję nauki zaczęła w nowożytności wypierać inna, w której podkreślano konieczność matematycznego ujmowania danych doświadczenia oraz testowania sformułowanych hipotez i wyjaśnień. Wiedzę naukową uważano jednak w dalszym ciągu za nieobalalną, gdyż „umysł dzięki swej intuicji wyrażonej w matematyce, albo dzięki temu, że matematyka opisuje naturę rzeczy (Galileusz), czy wreszcie dzięki swym formom apriorycznym (Immanuel Kant) jakby narzuca teorię światu”¹⁷. Wzorcową realizacją takiej koncepcji nauki była fizyka Isaaca Newtona (1642–1727). W XIX wieku ukształtowała się trzecia koncepcja nauki, znana jako pozytywistyczna. Nauka w świetle tej koncepcji sprowadza się do gromadzenia danych doświadczenia i ustalania w ramach tak zebranego materiału prawidłowości, które są podstawą sformułowania praw i hipotez. Po ich sformułowaniu następuje etap weryfikacji korzystający z nowego materiału empirycznego. Nigdy jednak nie dochodzi do pełnego i ostatecznego potwierdzenia przyjętych praw i hipotez. Do stworzenia czwartej i ostatniej koncepcji nauki przyczynili się, zdaniem Kamińskiego, Henri Poincaré (1854–1912), Pierre Duhem (1861–1916) i Albert Einstein (1879–1955), a w pełni wyartykułował ją i rozwinął Karl Raimund Popper (1902–1994). W myśl tej koncepcji nauka nie

¹⁵ S. Kamiński, *Nauka i metoda*, dz. cyt., s. 180.

¹⁶ S. Kamiński, *Koncepcja nauki u Arystotelesa* (1980), w: tegoż, *Metoda i język*, dz. cyt., s. 252.

¹⁷ Tamże, s. 253–254.

polega na mechanicznym gromadzeniu danych doświadczenia i szukaniu wśród nich prawidłowości, lecz na twórczym stawianiu problemów na tle dotychczasowej wiedzy, a następnie na ich rozwiązaniu za pomocą stawiania śmiałych i treściowo bogatych hipotez, których wartość sprawdza się w procesie krytyki i prób ich obalenia. W związku z tym „umysłowi potrzeba (zwłaszcza w momentach przełomowych) raczej skrzydeł niż ołowiu. Nowe idee i hipotezy to bowiem okna na świat, które pozwalają nie tylko go wyjaśniać, lecz także dokonać nowych jego obserwacji”¹⁸. Chociaż Kamiński za najbardziej trafną uważa tę czwartą koncepcję nauki, co wielokrotnie w swoich pracach podkreślał¹⁹, to zwraca też uwagę, że każda z nich wniosła swój niezbywalny wkład w rozwój nauki i lepsze zrozumienie składających się na nią dyscyplin.

W myśl systematycznie rozumianego pluralizmu metodologicznego nie ma jednego sposobu uprawiania nauki i w konsekwencji jest wiele typów nauk. Jest tak dlatego, że „różne przedmioty i zadania poznania wymagają różnych metod badawczych oraz typów zabiegów badawczych”²⁰. W jednej ze swoich późnych prac Kamiński tak formułuje tę kluczową dla swojej filozofii nauki tezę:

Otóż wydaje się, że nie ma dostatecznych racji, aby przyjmować monizm w teorii nauki, czyli ustalać absolutnie obowiązujący jeden typ wiedzy teoretycznej lub każde działanie opierać na tym samym typie wiedzy. Bardziej uzasadniony okazuje się pluralizm w tej materii, gdyż wartość epistemologiczna wiedzy daje się wyznaczyć jedynie w sposób zrelatywizowany do preferowania takich, a nie innych celów poznania i ze względu na określony przedmiot poznania. Można brać pod uwagę nie tylko zresztą spełnione zadania samej wiedzy, lecz także przewidywanie jej zastosowania praktycznego (owoce wiedzy)²¹.

¹⁸ S. Kamiński, *Nauka i metoda*, dz. cyt., s. 181.

¹⁹ W rozmowie zarejestrowanej na kilka tygodni przed swoją śmiercią mówił: „Jestem zdecydowanie przeciwko indukcyjnizmowi w uprawianiu nauki. Pod tym względem jestem popperystą i przyznaję rację Popperowi. Dlatego właśnie umieściłem jego koncepcję nauki jako czwartą w dziejach nauki. To jest Duhem, Poincaré, Einstein”. *Myśli ks. prof. Stanisława Kamińskiego (fragmenty rozmów – luty 1986 r.)*, na podstawie zapisu magnetofonowego przygotował A. Bronk, „Roczniki Filozoficzne” 1985–1986, t. 33–34, z. 2, s. 11.

²⁰ S. Kamiński, *Koncepcja nauki u Arystotelesa*, dz. cyt., s. 248.

²¹ S. Kamiński, *O kryteriach wartościowania wiedzy teoretycznej* (1982), w: tegoż, *Metoda i język*, dz. cyt., s. 449.

W cytowanym tekście mówi się o pluralizmie wiedzy teoretycznej, a nie nauki, lecz dla omawianego tu stanowiska nie ma to większego znaczenia. Mówiąc najkrócej i nieco upraszczając sprawę, Kamiński w swoich późnych pracach obejmował kategorią wiedzy teoretycznej zaawansowane nauki wyjaśniające (a nie tylko opisowe) oraz filozofię i teologię (przy zawężonym i często stosowanym pojęciu nauki poznaniu naukowemu przeciwstawia się nie tylko poznanie potoczne, lecz także filozofię i teologię). Wiedza teoretyczna jest w jego ujęciu „dowodowo usystematyzowaną (inferencyjnie powiązaniem układem o jednolitej dziedzinie), empirycznie i racjonalnie uprawomocnioną oraz jednoznacznie sformułowaną odpowiedzią na pytanie żądające wytłumaczenia zaobserwowanych lub przez inną dotychczasową wiedzę danych sytuacji”²². Owo wspomniane tu pytanie nie jest jedno, lecz jest ich co najmniej kilka lub nawet kilkanaście, odpowiednio do rodzaju poszukiwanych wyjaśnień. Kamiński, nawiązując do tradycji arystotelesowskiej oraz antycypując powrót do kauzalizmu w teorii wyjaśniania naukowego, twierdzi, że owe poszukiwane wyjaśnienia są ustalaniem i identyfikacją różnych szeroko pojętych przyczyn, które mogą być: (a) wcześniejszymi stanami rzeczy lub sprawczymi stanami podmiotu; (b) idealnymi lub realnymi formami rzeczy lub ich istotami; (c) przewidywanymi przyszłymi stanami rzeczy; (d) stałymi relacjami zachodzącymi między stanami rzeczy lub w ich obrębie. Owe typy wyjaśnień przyczynowych (w szerokim sensie) i powiązane z nimi pytania mają istotny wpływ na wybór metod budowania teorii naukowych lub systemów wiedzy teoretycznej. Kamiński wymienia trzy zasadnicze metody. Pierwszą z nich jest postępowanie dedukcyjne, w którym z intelektualnie odczytanych w empirycznej rzeczy-wistości zasad dedukuje się konsekwencje, albo też tworzy się śmiało hipotezy na tle dotychczasowej wiedzy i wyprowadzane z nich konsekwencje konfrontuje się z rzeczywistością. Drugą metodą jest indukcja, która polega na zbieraniu danych doświadczenia, ich uogólnianiu, a następnie empirycznym testowaniu i potwierdzaniu. Trzecia procedura ma charakter redukcyjny lub redukcjonistyczny i ma

²² Tamże, s. 450. Kamiński uważa, że owo określenie obejmuje różne odmiany wiedzy i nie wikała się w spór aprioryzmu z aposterioryzmem. Jednakże, jak się wydaje, zastosowanie tego określenia do nauk formalnych (logiki i matematyki) wymagałoby jego modyfikacji, gdyż nie ma w tych naukach empirycznego uprawomocnienia oraz danych obserwacji.

miejsce wówczas, „gdy szuka się jedynych racji dla zdań empirycznych albo prostszych modeli dla układu zdań empirycznych, albo posługując się logiką i ontologiczną zasadą racji dostatecznej sprowadza się zdania dane do zdań analitycznych”²³. Za pomocą tych metod otrzymujemy różnego rodzaju wiedzę teoretyczną i w zależności od celów, jakie chcemy osiągnąć, korzystamy z tego lub innego systemu wiedzy. Na przykład, jeśli jesteśmy zainteresowani przekształcaniem przyrody nieożywionej, wystarczy posłużyć się wiedzą teoretyczną ustalającą indukcyjne, stałe relacje zachodzące w jej obrębie. Jeśli natomiast zamierzamy sformułować normatywne zasady mające kierować wychowaniem człowieka, to niezbędna będzie: „teoretyczna wiedza o ontycznej naturze człowieka i jego egzystencjalnej pozycji nie tylko w świecie ożywionym, ale w ogóle wobec ontycznie ostatecznego jego celu (tylko wtedy można wybrać właściwą drogę jego osobowego doskonalenia się, choćby na odcinku doczesności; nie chodzi przecież o cel-wzór, jaki sobie tworzy społeczeństwo, lecz o najpełniejszą aktualizację potencjalności natury ludzkiej)”²⁴. Być może nawet, w niektórych sytuacjach, taka wiedza będzie musiała zostać uzupełniona i pogłębiona przez dyscypliny teologiczne i mądrościowe ujęcie ostatecznego celu człowieka.

Ten zarysowany pokrótce pluralizm typów wiedzy teoretycznej, przyjmowany i broniący przez Kamińskiego, znajduje też swoje odbicie w jego uproszczonej systematyce nauk, w której szeroko rozumiana nauka dzielona jest wpieryw na teologię i naukową wiedzę przyrodzoną, która z kolei rozpada się na filozofię i nauki szczegółowe. Nauki szczegółowe z kolei są albo formalne (logika i matematyka), albo realne, które dzielą się na przyrodnicze (fizyko-chemiczne i biologiczne) oraz humanistyczne (o człowieku i społeczeństwie, o wytworach kulturowych i o dziejach człowieka społecznego i jego wytworów)²⁵.

²³ Tamże, s. 452. Obecnie taka procedura znana jest powszechnie pod nazwą abdukcji lub wnioskowania do najlepszego wyjaśniania, chociaż rzadko kiedy postuluje się dotarcie za jej pomocą do jedynej racji czy jedynego adekwatnego wyjaśnienia. Zob. I. Douven, *Abduction*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/abduction/> (dostęp: 21.12.2017).

²⁴ S. Kamiński, *O kryteriach wartościowania wiedzy teoretycznej*, dz. cyt., s. 453–454.

²⁵ Zob. S. Kamiński, *Nauka i metoda*, dz. cyt., s. 274 oraz szczegółowe charakterystyki poszczególnych grup w rozdziale o znamiennym tytule „Metodologiczne osobliwości nauk” (tamże, s. 285–320).

Pogrupowane w ten sposób nauki różnią się istotnie pod względem swego przedmiotu, celów i stosowanych metod.

Inną znamiennej cechą filozofii nauki omawianego przez nas autora jest racjonalizm metodologiczny, połączony z epistemologicznym intelektualizmem. Zdaniem Kamińskiego, tradycyjny spór epistemologiczny między aposterioryzmem (empiryzmem) a aprioryzmem (racjonalizmem) znajduje swoje odbicie we współczesnych dyskusjach dotyczących genezy poznania naukowego i oceniania jego wartości. „Racjonalizm nowoczesny – pisze Kamiński – manifestuje się głównie w podkreśleniu w nauce roli: teorii, myślenia teoretycznego, poznania apriorycznego, wiedzy analitycznej, formalizacji, intuicji intelektualnej itp.”²⁶. Jest to zatem bardzo szerokie rozumienie racjonalizmu odniesione do procedur naukowych, gdyż obejmuje ono nawet stanowiska neopozytywistyczne lub do nich zbliżone (określane często mianem empiryzmu logicznego), w myśl których jedynym źródłem i sprawdzianem wartościowej wiedzy naukowej jest doświadczenie zmysłowe, a rola czynnika niezależnego od doświadczenia ogranicza się do udziału w konstrukcji teorii i ich weryfikacji według zasad logicznych i matematycznych. Nie jest zatem niczym zaskakującym, że przegląd rozwoju filozofii nauki w XX wieku skłania Kamińskiego do wniosku o dominacji w niej różnych odmian racjonalizmu. Odmiany te proponuje on pogrupować, biorąc pod uwagę: (a) sposób akceptacji elementu teoretycznego w bazie nauki, (b) charakter samego myślenia teoretycznego, (c) funkcję czynników teoretycznych w poszczególnych etapach uprawiania nauki.

Uwzględnienie pierwszego z tych trzech kryteriów prowadzi do wyróżnienia racjonalizmu dogmatycznego, racjonalizmu sceptycznego i racjonalizmu krytycznego. Zwolennikami racjonalizmu dogmatycznego byli przedstawiciele koła wiedeńskiego i neopozytywiści we wczesnej fazie rozwoju swoich poglądów. Elementy logiczne i matematyczne teorii naukowych były przyjmowane przez nich nieodwołalnie, podobnie jak empiryczne zdania bazowe, a terminy teoretyczne były wprowadzane za pomocą definicji. Uważali oni, że wszelkie nieempiryczne zasady mają charakter analityczny i udział czynnika konwencjonalnego jest w nich niewielki. Kamiński uważa, że „racjonalizm tego typu przecenia z góry wartość elementu teoretycznego w poznaniu

²⁶ S. Kamiński, *Racjonalizm współczesnej filozofii nauki*, dz. cyt., s. 386, przyp. 4.

oraz bezzasadnie zakłada dychotomię doświadczenia i poznania nieempirycznego²⁷. Błędów tych nie popełniają zwolennicy racjonalizmu sceptycznego (głównym jego przedstawicielem jest Willard Van Orman Quine [1908–2000]), lecz popadają oni w inną skrajność. Polega ona na nadmiernym akceptowaniu arbitralności i dowolności zasad kształtujących rezultaty naszego poznania naukowego. Zdaniem Kamińskiego, „te sceptyczne konsekwencje nie wydają się słuszne. Teoria, choć zawiera element konwencjonalny, posiada przecież ugruntowanie zarówno w doświadczeniu genetycznie wziętym, jak i w doświadczeniu rozstrzygającym”²⁸. Skrajności dogmatyzmu i sceptycyzmu unika racjonalizm krytyczny (Karl Raimund Popper, Norwood Russell Hanson [1924–1967], Imre Lakatos [1922–1974], Hans Albert [1921–]). Jego przedstawiciele tymczasowo przyjmują dane doświadczenia i tworzonych konstrukcji teoretycznych nie uważają za nieobalalne. Rozstrzyganie o wartości teorii odbywa się na tle pewnych założeń, które na danym etapie rozwoju nauki nie budzą zastrzeżeń. Chociaż doświadczenie nie determinuje jednoznacznie wyborów teorii, to jednak w jakiś sposób ogranicza zestaw teoretycznych rozwiązań, które można rozsądnie brać pod uwagę. Kamiński jest przekonany, że umiarkowane stanowisko racjonalistów krytycznych jest wiarygodne, aczkolwiek nie może być przyjęte w całej rozciągłości. Jego zdaniem, „postawa krytyczna w początkowej fazie uprawiania nauki jest jak najbardziej usprawiedliwiona, pod warunkiem jednak, że w perspektywie możliwa będzie jakaś uzasadniona fundamentalnie asercja wiedzy o świecie”²⁹. Niezachwiana wiara racjonalistów krytycznych w zbliżanie się do prawdy w nauce przez surową krytykę i eliminację błędów to zbyt mało. Trzeba niekiedy do tej prawdy po prostu dotrzeć. Krótko mówiąc, Kamińskiemu jest bliskie stanowisko racjonalizmu krytycznego, lecz w celu uniknięcia sceptycyzmu proponuje je połączyć z odrobiną dogmatyzmu.

Ze względu na charakter myślenia teoretycznego Kamiński odróżnia racjonalizm dedukcjonistyczny od indukcyjnego. Według pierwszego, operacje rozumowe w konstrukcji teorii naukowej i jej testowaniu kierują się wyłącznie lub prawie wyłącznie zasadami

²⁷ Tamże, s. 393.

²⁸ Tamże, s. 394.

²⁹ S. Kamiński, *Racjonalizm we współczesnej metodologii nauk a intelektualizm w epistemologii Tomasza z Akwinu* (1974), w: tegoż, *Metoda i język*, dz. cyt., s. 400.

logiki dedukcyjnej. Z przyjmowanych danych empirycznych wyprowadzane są konsekwencje logiczne, natomiast testowanie teorii naukowych, które wykraczają poza dostępne dane, nie polega na ich stopniowym potwierdzeniu, lecz na próbach ich obalenia, czyli znalezienia czynników falsyfikujących, upoważniających do przeprowadzenia wniosku dedukcyjnego według schematu, który z implikacji i fałszywości jej następnika pozwala wyprowadzić fałszywość jej poprzednika (*modus tollendo tollens*). Racjonalizm dedukcjonistyczny nie uwzględnia jednak ograniczeń dedukcji, a w szczególności tego, że według reguł dedukcyjnych nie da się przejść od jednostkowych danych empirycznych do ogólnej teorii. To właśnie na owym przejściu skupiają się zwolennicy racjonalizmu indukcyjnego, którzy twierdzą, że możliwe jest nawet opracowanie logiki indukcji, odmiennej od logiki dedukcyjnej. Ponadto testowanie teorii naukowych to bynajmniej nie ciągle ponawiane próby ich obalenia, lecz stopniowe ich potwierdzanie, również o charakterze indukcyjnym. Kamiński podkreśla jednak, że oba te racjonalizmy bynajmniej nie wyczerpują poglądów na temat charakteru myślenia teoretycznego. Możliwy jest też racjonalizm intuicjonistyczny lub intelektualistyczny. Podkreśla się w nim rolę rozumowań bazujących na niedyskursywnym wglądzie w stany rzeczy i intelektualnej oczywistości. Kamiński tak krótko uzasadnia trafność takiego stanowiska:

W związku z koncepcją rozumienia w humanistyce oraz z potrzebą przyjmowania zdań nieanalitycznych i zarazem empirycznie nierozstrzygalnych jako założeń w bazie zewnętrznej nauki, staje się nieodzowne korzystanie z intuicji intelektualnej jako bezpośredniego ujęcia poznawczego przedmiotu w jego swoistości lub w stosunku do innego³⁰.

Uzasadnienie to jest zatem dwojakie. Z jednej strony intuicji intelektualnej potrzebują nauki humanistyczne w procesie specyficznego dla nich rozumienia świata kultury i jego interpretacji, a z drugiej strony można za jej pomocą uprawomocnić ogólne założenia filozoficzne przyjmowane w nauce, które stanowią tzw. bazę zewnętrzną nauki. Intuicja intelektualna, jak to często podkreśla Kamiński w swych różnych publikacjach, pełni też rolę łączącą doświadczenie

³⁰ Tamże, s. 395.

zmysłowe z dyskursywnym rozumem, co w wypadku nauki przekłada się na wiązanie danych empirycznych z konwencjami i teoretycznymi konstrukcjami. Nieodzowna jest też intuicja intelektualna do uprawiania filozofii jako wiedzy autonomicznej, nazywanej w środowisku lubelskim filozofią klasyczną.

Biorąc pod uwagę funkcję czynników teoretycznych w uprawianiu nauki, można wyróżnić racjonalizm formalny, instrumentalny oraz eksplanatywno-twórczy (później nazywany przez Kamińskiego racjonalizmem modelowym). Racjonalizm formalny ma swoją genezę w filozofii Immanuela Kanta (1724–1804), aczkolwiek współcześnie ową formalną rolę rozumu w nauce znacznie ograniczono i zredukowano do analitycznego aparatu logiczno-matematycznego, tworzącego strukturę teorii naukowych. Takie stanowisko urzeka swą prostotą, lecz nie uwzględnia należycie roli teorii w kształtowaniu treści danych empirycznych i twórczego myślenia w stawianiu hipotez oraz budowaniu teorii. Z zarzutami tymi są sobie w stanie poradzić zwolennicy realizmu instrumentalnego, aczkolwiek niepotrzebnie sprowadzają rozliczne funkcje myślenia teoretycznego do jednej: racjonalnego porządkowania zebranego materiału empirycznego i przewidywania przyszłych doświadczeń i faktów. Najbardziej otwarty i pluralistyczny w tej materii jest trzeci z wymienionych racjonalizmów:

Teoria i myślenie teoretyczne nie tylko użyczają poznaniu naukowemu formy i instrumentów, lecz także potwierdzają, korygują i twórczo poszerzają dane doświadczenia, otwierając nowe drogi (projektują schemat i ramy) przyszłym doświadczeniom. Interpretując doświadczenie, tworzą hipotetyczne wizje, które stanowią fundament eksperymentowania. Jak zmysły mają bardziej bierny charakter w poznaniu naukowym, tak umysł jest czynnikiem aktywnym i organizującym, aczkolwiek otwartym na nowe doświadczenia. Teoria jest siecią, którą zarzucamy, aby świat złowić, czyli ująć go, racjonalnie wyjaśnić i opracować (Popper)³¹.

Ten obrazowo przedstawiony realizm eksplanatywno-twórczy zastąpił Kamiński wkrótce realizmem modelowym. Uważał bowiem, że owe „hipotetyczne wizje” tworzone przez rozum nie mają nieokreślonego i spekulatywnego charakteru, lecz są często ścisłymi modelami matematycznymi o dużej dozie tzw. założeń idealizacyjnych.

³¹ Tamże, s. 396.

W związku z tym, wyprzedzając o wiele dekad dzisiejsze zainteresowanie modelowaniem w nauce, pisał: „Dawniej uznawano głównie heurystyczną wartość modelu. Obecnie doceniono również i wyjaśniającą. Daje on hipotetyczną, uproszczoną wizję wzorcową rzeczywistości”³².

Erudycyjne i wszechstronne dociekania Kamińskiego nad postaciami racjonalizmu we współczesnej filozofii nauki prowadzą do wniosku, że najlepszą jego wersją jest racjonalizm metodologiczny, który jest zarazem krytyczny, intuicyjno-intelektualistyczny i modelowy. Tylko w ten sposób krytycyzm i hipotetyzm nie przerodzą się w sceptycyzm. Zagwarantowany też będzie pluralizm typów wiedzy ludzkiej i odmienność ich statusu epistemologicznego, a w szczególności możliwość uprawiania niehipotetycznej, apodyktycznej filozofii klasycznej. Tak przynajmniej uważa Kamiński, gdyż postulowanie uprawiania nauki w duchu racjonalizmu krytycznego, przy jednoczesnym twierdzeniu, że w filozofii, w której zgoda badaczy jest czymś niezwykle rzadkim, możemy dojść dzięki intuicji intelektualnej do rezultatów trwałych i nieobalalnych, jest czymś bardzo ryzykownym i niewiarygodnym.

METODOLOGIA I FILOZOFIA NAUKI NA POCZĄTKU XXI WIEKU

Zaproponowane przez Kamińskiego koncepcje metodologii nauk i filozofii nauki oraz wypracowane w ich ramach stanowiska jawią się z dzisiejszego punktu widzenia jako pod niektórymi względami trafne. Są jednak często obciążone wątpliwymi założeniami, które są świadectwem czasu i kontekstu, w jakich propozycje te były formułowane. Założenia te wiążą się głównie z ideą neutralnej metodologii nauk z jej „wewnętrzными zagadnieniami”, która tak naprawdę nigdy nie doczekała się realizacji. Nie chodzi tu przy tym o wymiar dydaktyczny i edukacyjny projektu ogólnej metodologii nauk, gdyż na tej płaszczyźnie Kamiński wcielił go doskonale w życie, kształcąc kilka pokoleń świadomych metodologicznie badaczy³³. Nie doszło jednak

³² Tamże, s. 402, przyp. 12. Odniesienie w następnym przypisie cytowanego tekstu do jednej z prac Leszka Nowaka nasuwa przypuszczenie, że Kamiński inspirował się w tym względzie pomysłami rozwijającej się wówczas poznańskiej szkoły metodologicznej.

³³ Zob. celny opis tego oddziaływania w artykule A. Bronka i S. Majdańskiego, *Metodologia nauk: jej zadania i potrzeby wczoraj i dziś*, w: *Metodologia: tradycja i perspektywy*, red. M. Walczak, Lublin 2010, s. 9–20.

nigdy do ukonstytuowania się i okrzepnięcia metodologii nauki, która byłaby przedłużeniem logiki i dorównywała jej pod względem osiągniętych wyników i ich akceptowalności. Dotyczy to zwłaszcza metodologii nauk empirycznych, o której w drugiej połowie XX wieku tak pisał Ryszard Wójcicki:

Metodologia nauk empirycznych ciągle jeszcze nie stanowi dobrze ukonstytuowanej dyscypliny naukowej. Wśród specjalistów nie ma zgody ani co do tego, jakie są główne problemy badawcze metodologii, ani też co do tego, jakiego rodzaju techniki badawcze, w szczególności jakiego rodzaju aparat pojęciowy, jest dla tej dyscypliny najbardziej właściwy³⁴.

W ostatnich kilku dekadach nic nie zmieniło się na lepsze w tym zakresie, a co więcej, projekt neutralnej ogólnej metodologii nauk został na dobre porzucony i zastąpiony teoretyczną filozofią nauki, która nie ma roszczeń do neutralności, oraz praktycznie zorientowanym naukoznawstwem.

Dzisiejsza filozofia nauki jest znacznie skromniejszą dyscypliną od swej poprzedniczki z połowy minionego stulecia. Jest też bardziej od niej zróżnicowana i bliższa zarówno tradycyjnym dyscyplinom filozoficznym, jak i konkretnym naukom szczegółowym w całej ich złożoności. Rozpocznijmy od zarysowania jej koncepcji i problematyki na podstawie dwóch popularnych podręczników uniwersyteckich.

Pierwszym z nich jest *Filozofia nauki* Alexa Rosenberga, która miała dotychczas trzy wydania i doczekała się przekładu na kilka języków³⁵. Jest to obecnie bodaj najczęściej używany podręcznik z tej dyscypliny. Według Rosenberga, filozofia nauki jest ważną dyscypliną ze względu na ścisłe związki zachodzące między filozofią a nauką. Zaraz na początku swoich wywodów tak o tym zwięźle pisze: „filozofia zajmuje się pierwotnie zagadnieniami, na które nauki nie mogą jeszcze, lub być może nigdy nie będą mogły, odpowiedzieć oraz następnie zagadnieniami dotyczącymi tego, dlaczego nauka nie może na nie odpowiedzieć”³⁶. Dla niektórych takie rozumienie filozofii może być nie do przyjęcia, lecz należy pamiętać, iż ma ono uzasadnienie

³⁴ R. Wójcicki, *Wykłady z metodologii nauk*, Warszawa 1982, s. 5.

³⁵ A. Rosenberg, *Philosophy of Science: A Contemporary Introduction*, New York (2000) 2012³.

³⁶ Tamże, s. 1.

historyczne. Poszczególne nauki, takie jak fizyka, biologia i psychologia, wyłoniły się z filozofii, lecz pozostawiły w niej swój ślad w postaci fundamentalnych problemów, z którymi nie mogą one sobie poradzić. Istnieje zatem ciągłość historyczna i systematyczna między zagadnieniami filozoficznymi i naukowymi. Jest ona na tyle silna, że „nie jest bynajmniej jasne, iż istnieje rzeczywista różnica między kwestiami filozoficznymi a naukowymi, a w szczególności tymi, które pojawiają się na zmieniających się granicach nauk”³⁷. Nie można zatem twierdzić, jak to czynili neopozytywiści, że z jednej strony są nauki, które całkowicie wyzwoliły się z filozofii, a z drugiej metaprz przedmiotowa logiczna analiza nauki, którą ze względu na przywiązanie wielu badaczy do tradycyjnego terminu „filozofia” można nazwać filozofią nauk. Chociaż Rosenberg nie zaprzecza, że logiczne problemy dotyczące praw i wyjaśnień naukowych oraz konfirmacji i falsyfikacji stanowią trzon filozofii nauki, to są nimi w równym stopniu przedmiotowe problemy dotyczące interpretacji poszczególnych teorii naukowych, takich jak mechanika kwantowa czy teoria ewolucji. Filozofia nauki jest też właściwym miejscem do roztrząsania kwestii metafizycznych związanych z prawomocnością naturalizmu oraz udzielaniem epistemologicznie umotywowanych odpowiedzi na wyzwania ze strony współczesnych krytyków nauki i naukowego obiektywizmu, formułowanych w ramach feminizmu i w socjologii wiedzy.

Drugim często używanym podręcznikiem z filozofii nauki jest *Teoria a rzeczywistość* Petera Godfrey-Smitha³⁸. Autor podkreśla w nim, że dyscyplina ta jest obecnie w stanie dużych przemian i nie ma jasności co do kierunku jej przyszłego rozwoju. Jest to częściowo pokłosie gorących dyskusji na temat nauki i jej roli we współczesnym społeczeństwie, w których jej oświeceniowe gloryfikacje, brane za dobrą monetę przez wcześniejsze generacje filozofów nauki, spotkały się z ostrą krytyką radykalnych socjologów nauki i postmodernistycznych kontestatorów. Na ferment w filozofii nauki ma też duży wpływ osłabienie siły oddziaływania jej koncepcji jako logiki nauki, która do połowy XX wieku stwarzała nadzieje na głębsze zrozumienie wytworów działalności naukowej. Dzisiejsi badacze, którzy mają do czynienia z rzeczywistym rozwojem nauki i związanymi z nią strukturami

³⁷ Tamże, s. 8.

³⁸ P. Godfrey-Smith, *Theory and Reality: An Introduction to the Philosophy of Science*, Chicago 2003.

społecznymi, dosyć ironicznie wypowiadają się o zwolennikach filozofii nauki jako logiki nauki w takim oto duchu:

Wydaje się, że zrzedni starzy filozofowie z rozmysłem unikali kontaktu z faktycznie uprawianą nauką być może po to, by kurczowo trzymać się zestawu mitów o doskonałej racjonalności działalności naukowej, albo po to, by nic nie zakłócało ich niekończących się gier z wymagowanymi teoriami wyrażonymi w sztucznych językach³⁹.

Na zbyt duży entuzjazm nie może też liczyć wizja filozofii nauki jako przede wszystkim metodologii, ustalającej i uzasadniającej reguły i procedury, których uczeni powinni się sztywno trzymać. Filozofia nauki może co najwyżej próbować opisać i wyjaśnić strategie, które uczeni stosują w badaniu świata oraz określić, co w wyniku ich stosowania uzyskujemy. Będą się na nią składać zagadnienia typowo epistemologiczne, dotyczące racjonalności, świadectwa empirycznego i wiedzy naukowej, zagadnienia *stricte* metafizyczne, związane z najogólniejszą naturą rzeczywistości, oraz zagadnienia z pogranicza historii i socjologii nauki. Filozofia nauki ma być zatem filozofią nie tylko z nazwy.

Ten krótki przegląd dzisiejszego podręcznikowego rozumienia filozofii nauki zakończymy zasygnalizowaniem zasadniczych idei programu uprawiania filozofii nauki, pochodzącego od Philipa Kitchera, jednego z najwybitniejszych żyjących filozofów nauki. Droga Kitchera do filozofii nauki wiodła przez matematykę i historię nauki. Swoją znajomość tej pierwszej dyscypliny wykorzystał do opracowania filozofii matematyki krytykującej aprioryzm i racjonalizm oraz ostre przeciwstawianie kontekstu odkrycia i kontekstu uzasadniania, gdyż jego zdaniem na ogół porządek uprawomocnienia wiedzy jest odbiciem porządku jej nabywania. Kitcher uznał za przekonującą wizję rozwoju nauki zaproponowaną przez Thomasa Kuhna (1922–1996) i modyfikowaną w trakcie żywych dyskusji toczonych przez uhistorycznioną filozofię nauki w drugiej połowie XX wieku. Starał się jednak obszernie pokazać, iż wizja ta nie musi prowadzić do sceptycyzmu i relatywizmu, ponieważ Kuhnowskie idee dotyczące rewolucji naukowych i zmian paradygmatów można pogodzić z umiarkowaną i uwzględniającą kluczowe epizody w rozwoju nauki koncepcją postępu naukowego oraz

³⁹ Tamże, s. 7.

naukowej racjonalności. Ustalenia te doprowadziły Kitchera do przekonania, że uprawiania nauki nie da się oddzielić od wartościowania. Jest ono kluczowe w wyborze celów i planowaniu badań naukowych. W pokazywaniu właściwego miejsca wartościowania w nauce Kitcher chętnie posługuje się taką oto metaforą: „naukowe badania są podobne do sporządzania map, gdyż muszą być inicjowane dla określonych celów; to właśnie określa treść tego, co ma być reprezentowane; jednakże po dokonaniu tych wyborów na samo sporządzanie mapy wartości nie mają wpływu”⁴⁰. Owo wyznaczanie i wartościowanie celów naukowych, twierdzi dalej Kitcher, powinno przestrzegać ideałów dobrze uporządkowanej nauki, czyli takiej, „w której prowadzone badania będą odpowiadać ludzkim potrzebom w sposób właściwy i całościowy”⁴¹. Skierowało to ostatecznie Kitchera w stronę pragmatycznej filozofii nauki, inspirowanej przede wszystkim myślą Johna Deweya (1859–1952). Jest to stanowisko, według którego diagnoza społeczeństwa i dążenie do jego ulepszenia powinny określać miejsce w nim nauki i cele badań naukowych. Ma to być część realizacji pragmatycznej strategii „takiej rekonstrukcji filozofii, by na nowo związała się z życiem”⁴².

Z tej perspektywy Kitcher krytycznie wypowiada się o osiągnięciach filozofii nauki ostatnich dekad. W ogólnych dociekaniach filozoficznych nad nauką pomijane są lub marginalizowane (z wyjątkiem nurtu feministycznego) kwestie etyczne, społeczne i polityczne, natomiast kontynuacja problematyki filozofii nauki z połowy minionego stulecia nie przynosi niczego ciekawego, poza masą technicznej ekwilibrystyki. Zdaniem Kitchera, „większość współczesnych dyskusji na temat problemów wyjaśniania, struktury teorii, konfirmacji, charakteru praw, jest mało istotna dla ważnych kwestii dotyczących nauk”⁴³. O wiele lepiej wyglądają pod tym względem filozofie poszczególnych nauk. Obok filozofii fizyki, której tradycyjnie poświęcano najwięcej uwagi, rozwija się niezwykle dynamicznie filozofia biologii, którą uprawia bardzo wielu współczesnych filozofów nauki,

⁴⁰ *Philosophy of Science: 5 Questions*, red. R. Rosenberger, [Copenhague] 2010, s. 141.

⁴¹ Tamże, s. 141.

⁴² P. Kitcher, *Toward a Pragmatist Philosophy of Science*, „Theoria. An International Journal for Theory, History and Foundations of Science” 2013, t. 28, s. 229.

⁴³ *Philosophy of Science: 5 Questions*, dz. cyt., s. 138.

łącznie z samym Kitcherem. Wyrazistą postać i samodzielność uzyskały też między innymi filozofia psychologii, filozofia ekonomii i filozofia chemii.

Tę garść uwag o najnowszej filozofii nauki można podsumować następująco. Dyscyplina ta nie jest już przede wszystkim logiczną analizą nauki i bardzo daleko jej do tego, co Kamiński określał mianem wewnętrznych problemów metodologii nauk. Chociaż badania nad logicznymi aspektami nauki, przybierające niekiedy postać tzw. formalnej filozofii nauki, są nadal prowadzone, to ich oddziaływanie jest raczej niewielkie. Dzisiejsza filozofia nauki z jednej strony wiąże się z tradycyjną epistemologią i metafizyką, a z drugiej z historią nauki i socjologią wiedzy. Coraz mniejsze jest znaczenie ogólnej filozofii nauki, a coraz większe filozofii poszczególnych nauk.

ZAGADNIENIA METAFILOZOFICZNE I KWESTIA KSZTAŁTOWANIA SAMOŚWIADOMOŚCI FILOZOFII W DOCIEKANIACH STANISŁAWA KAMIŃSKIEGO

*Szczególne znaczenie filozofii upatrywał
[Stanisław Kamiński – przyp. M.R.] w jej samoświadomości,
choć nie czynił z niej jedyne fundamentu
(„punktu archimedesowego”) filozofowania¹.*

W dorobku Stanisława Kamińskiego nieukończona pozostała jedna z jego ostatnich rozpraw, pisanych przed śmiercią, zatytułowana *O problemach metafizologii*². Miała ona stanowić studium wprowadzające do pierwszego tomu jego *Pism wybranych*, który zawiera sporą część jego analiz podejmujących zagadnienia metafizologiczne i kwestię niezbędności samoświadomości epistemologiczno-metodologicznej

¹ A. Bronk, *Wielość nauk i jedność nauki (Stanisława Kamińskiego opcje metodologiczne)*, w: S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, do druku przygotował A. Bronk, Lublin 1992, s. 352.

² „Jedyną całkowicie nową pozycją miała być rozprawa wprowadzająca *O problemach metafizologii*. Niestety, jej redakcja została jedynie rozpoczęta”. T. Szubka, *Od redaktora*, w: S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, do druku przygotował T. Szubka, Lublin 1989, s. 6.

filozofii. Jak można domniemywać, rozprawa ta miała systematyzować i ewentualnie w pewnych punktach korygować wyniki długoletniej i wielokierunkowej refleksji metafizycznej Kamińskiego. Należał on bowiem do filozofów i metodologów zaangażowanych w dociekania i debaty metafizyczne, uznając je za niezbędną i dającą wartościowe wyniki część uprawiania filozofii. Zasadnie można rzec, że Kamiński był jednym z polskich – i nie tylko z polskich – liderów w tych dociekaniach i debatach. W swoim środowisku – we współtworzonej przez siebie tzw. lubelskiej szkole filozofii klasycznej – od końca lat pięćdziesiątych wiódł prym w refleksji metafizycznej. Przez swe publikacje, wykłady i zwłaszcza przez działalność dydaktyczną oraz „poradnictwo metodologiczne”, którym służył zainteresowanym³, formował u innych postawę otwartą na prowadzenie pogłębionej i niejako ustawicznej refleksji metafizycznej.

W rozwoju samoświadomości epistemologiczno-metodologicznej środowiska filozoficznego – i szerzej: środowiska humanistycznego i teologicznego – w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim istotną rolę odgrywały analizy metodologiczne i dociekania metafizyczne Kamińskiego. Ich rozwój i znaczenie zwięźle prezentuje Antoni B. Stępień, jeden z aktywnych uczestników toczących się tam metafizycznych debat i sporów:

Zrazu z dystansem, przynaglany [...] [przez] kolegów i starszych uczniów, Kamiński podjął się współpracy z filozofami nad programem i rozwinięciem metafizyki. [...] W dyskusji zarówno zewnętrznej (Kamiński – Drewnowski), jak i wewnętrznej (Kamiński – Stępień i Majdański), w kontakcie z myślą Krapca, Kamiński wypracował pewien styl rozważań metafizycznych oraz spenetrował i uporządkował wiele spraw z tego zakresu⁴.

³ Ten obszar wieloletniej aktywności Kamińskiego wspominają Andrzej Bronk i Stanisław Majdański: „Nader owocną dziedziną uniwersyteckiej działalności Profesora była ulubiona przezeń dydaktyka (kulminująca w wykładzie z ogólnej metodologii nauk) i [...] doradztwo metodologiczne w badaniach [...] naukowych z najróżnorodniejszych dziedzin [...], od magisteriów [...] po habilitacje” (A. Bronk, S. Majdański, *Słowo od wydawcy*, w: S. Kamiński, *Jak filozofować?*, dz. cyt., s. II); por. A. Bronk, S. Majdański, *Filozofia w życiu człowieka (w nawiązaniu do idei ks. Prof. Stanisława Kamińskiego)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1997, t. 40, nr 3–4, s. 19–28.

⁴ A.B. Stępień, *Rola księdza profesora Stanisława Kamińskiego w rozwoju środowiska filozoficznego KUL*, w: *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, red.

Wyraźna skłonność Kamińskiego do wielostronnej, wnikliwej i systematycznej refleksji metafizycznej, zwłaszcza w wymiarze metodologii filozofii i towarzyszących jej kontrowersji, może mieć jedno ze źródeł w tym, iż Kamiński – jak ujmuje to Andrzej Bronk – był „genialnym autodydakta”⁵. Głównie bowiem dzięki własnym zainteresowaniom i zabiegom poznawczym nabył wysokie kompetencje metodologiczne i w oparciu o nie wypracowywał własne stanowisko doktrynalne w filozofii, jak też w tematyce i metodzie jego badań ujawniało się „podwójne dziedzictwo”⁶: tomizmu (tomizmu egzystencjalnego) i analityczno-logiczne.

Wskazana przez Bronka dwoistość uwidacznia się w dociekaniach metafizycznych Kamińskiego, gdy rozpatrywaną przez siebie kwestię ujmuje on w dwójnasób (dubeltowo), uwzględniając to, jak widzi się ją z punktu tomizmu egzystencjalnego i zarazem w jakiejś mierze jako odmienne podejście analityczno-logiczne. Mimo zarysowujących się różnic w tych nie zawsze komplementarnych ujęciach, Kamiński przyjmuje takie podwójne widzenie jako najbardziej odpowiednie, gdyż pozwalające na rzetelne i wielostronne rozpatrywanie kwestii.

OGÓLNY ZARYS PROBLEMÓW METAFILOZOFII

W powstałym, wstępnym fragmencie ostatniego z tekstów Kamińskiego, *O problemach metafizyki*, wywód zaczyna się – w sposób charakterystyczny także dla jego wcześniejszych roztrząsań – od zwrócenia uwagi na kwestie antropologiczne i erotetyczne: na egzystencjalną

Z.J. Zdybicka, Lublin 1992, s. 88. Nadmienić należy, że Stępień pod kierunkiem Kamińskiego napisał pracę magisterską *Analiza krytyczna nelsonowskiego dowodu niemożliwości teorii poznania* (1954) i doktorską *Stanowisko Gilsona w sprawie metody teorii poznania. Analiza krytyczna* (1956).

⁵ „S. Kamiński był genialnym autodydakta, związanym z dwoma tradycjami: scholastyczną i szkoły lwowsko-warszawskiej. Poprzez studia filozoficzno-teologiczne umieszczał siebie w ramach tomizmu egzystencjalnego. Równocześnie stwierdzał swe duchowe pokrewieństwo z ideami K. Ajdukiewicza, T. Czeżowskiego, I. Dąbbskiej, częściowo T. Kotarbińskiego i J. Śłupeckiego, z którymi pozostawał w osobistych kontaktach. To podwójne dziedzictwo wywarło wpływ na jego analityczno-syntetyczne podejście oraz kierunek zainteresowań”. A. Bronk, *Ksiądz Profesor Stanisław Kamiński (1919–1986)*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 9, s. 197–198.

⁶ Tamże.

sytuację człowieka, który „zwykł dociekać najgłębszych racji wszystkiego, a zwłaszcza racji i sensu świata tudzież swojej w nim aktywności”⁷ oraz na charakter radykalnych i uniwersalnych pytań podejmowanych w filozofii (wciąż na nowo stawianych przez człowieka, gdyż spontanicznie, nieustępliwie i wręcz natarczywie się one narzucają).

Człowiek jawi się jako byt „skazany na filozofowanie”. Człowiek, ze względu na doznania i wyzwania, jakie spotyka w życiu, „staje w obliczu pytań, dla których nie znajduje odpowiedzi ani w żadnej nauce, ani w praktyce życiowej”⁸. Towarzyszy także temu dążenie do uzyskania „rozwiązań realistycznych, ostatecznych i nieobalalnych”⁹, a przynajmniej takie maksymalistyczne założenia przyjmuje się w bliskiej Kamińskiemu filozofii klasycznej.

Potrzebę i sens uprawiania filozofii zdaje się usprawiedliwiać sama „natura człowieka”, a co najmniej podstawowe wymogi i dążenia ludzkiej egzystencji. Jednakże po – nieco wzniosłym w tonie – wykazywaniu tej nieustannej, spontanicznej i niezbywalnej ludzkiej potrzeby uprawiania (jakiejś) filozofii, Kamiński przywołuje jako trafne – chociaż niepozbawione sceptycznej powściągliwości i pewnej dozy ironii – dwa spostrzeżenia: (a) „filozofować nie jest trudno, jeśli się nie wie, jak trzeba filozofować, ale gdy się wie, o, to zupełnie inna sprawa”; (b) „nie ma takiego głupstwa, którego by w filozofii już nie sformułowano”¹⁰. Dlatego tak istotne obecnie jest zintensyfikowane rozwijanie refleksji metafizycznej, która powinna efektywnie dążyć do wypracowania pożądaných metod oraz pomagać w trafnym rozeznawaniu i skutecznym eliminowaniu dawniej popełnianych błędów. Uznając walory metodologicznie rozwiniętej refleksji metafizycznej, Kamiński stwierdza, iż „jedną z wartości filozofii współczesnej stanowi jej wzmożona samoświadomość”¹¹.

Systematyzując zakres i typy refleksji metafizycznej, Kamiński przyjmuje szerokie jej ujęcie. Dokonując jej ogólnej charakterystyki, wskazuje na trzy zasadnicze jej wymiary:

⁷ S. Kamiński, *Wstęp*, w: tegoż, *Jak filozofować?*, dz. cyt., s. 11.

⁸ Tamże, s. 11.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

- humanistyczny, do którego zalicza historię, psychologię i socjologię filozofii;
- formalny, to przede wszystkim logika i metodologia filozofii;
- filozoficzny, czyli „jakaś filozofia filozofii”¹².

Na tym zarysie systematyzacji kończy się fragment *O problemach metafizyki*. Wiele kwestii w nim zasygnalizowano, widać nawiązania do wcześniejszych ustaleń i wskazano drogi dalszych poszukiwań. Ten fragment skłania też, choć nie tylko on, do tego, aby podjąć się analizy problematyki metafizycznej, która jest obecna i eksponowana w twórczości Kamińskiego¹³.

O tym, jak konsekwentnie dążył Kamiński do rozwijania refleksji metafizycznej i nadania jej odpowiedniego – także językowego – wyrazu świadczą „liczne dopiski poczynione na [...] maszynopisach lub nadbitkach tychże prac oraz szkice uzupełnień na dołączonych do nich kartach”¹⁴. Publikowane przez niego teksty, choć należycie

¹² Tamże, s. 12.

¹³ Zaświadcza o tym tematyka wielu tekstów w pięciu tomach *Pism wybranych*, a nie jest to cała jego twórczość. Nie obejmują one m.in. recenzji i innych tekstów, w których podjęte są kwestie metafizyczne. Tytuły kolejnych tomów *Pism wybranych* wskazują na wiodącą rolę zagadnień metafizycznych: t. 1: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, do druku przygotował T. Szubka, Lublin 1989; t. 2: *Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*, do druku przygotował ks. J. Herbut, Lublin 1993; t. 3: *Metoda i język. Studia z semiotyki i metodologii nauk*, do druku przygotowała U.M. Żegleń, Lublin 1994; t. 4: *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, do druku przygotował A. Bronk, Lublin 1992; t. 5: *Światopogląd, religia, teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, do druku przygotowali M. Walczak, A. Bronk, Lublin 1998. W serii *Dzieł Mieczysława A. Krąpca* (t. 4, Lublin 1994) wznowiono pracę *Z teorii i metodologii metafizyki* (I wyd.: Lublin 1962), której współautorem jest Kamiński. To dzieło, w którym Kamiński wyklada metodologię metafizyki klasycznej, znacząco formowało tomizm szkoły lubelskiej. Tytuły rozdziałów wskazują na zagadnienia, które w refleksji metafizycznej podejmował Kamiński, aby doskonalić metafizykę klasyczną: I. „O zastosowaniach logiki współczesnej do metafizyki klasycznej”; II. „Czy możliwe są ogólne i konieczne twierdzenia rzeczowe?”; III. „Struktura systemu scholastycznej metafizyki ogólnej”; IV. „O ostatecznych przesłankach w klasycznej filozofii bytu”; V. „Rola definicji w systemie scholastycznej metafizyki”; VI. „Dedukcja w metafizyce tomistycznej”; VII. „Próba charakterystyki uzasadniania tez w metafizyce klasycznej”.

¹⁴ J. Herbut, *Od redaktora*, w: S. Kamiński, *Filozofia i metoda*, dz. cyt., s. 5. Jak daleko szły zmiany w niegdyś już publikowanych tekstach, o tym zaświadcza Józef Herbut: „*Metody współczesnej metafizyki* drukowane były w dwóch częściach (w odstępie 11 lat). Tutaj łączymy je w jedną rozprawę, gdyż tak były

dopracowane, są więc jakby wciąż roboczą wersją i punktem odniesienia, aby dalej prowadzić refleksję metafizyczną i kształtować samoświadomość aktualnie uprawianej filozofii.

DOROBEK KONWERSATORIUM METAFIZYCZNEGO A REFLEKSJA METAFIZYCZNA

Rozpatrując źródła i przebieg dociekań metafizycznych Kamińskiego, mających szeroki zakres co do podejmowanej w nich problematyki, a zarazem (niejako usługowo) ukierunkowanych na kształtowanie samoświadomości i doskonalenie filozofii klasycznej, trzeba uwzględnić też jego uczestnictwo „w dwu konwersatoriach «autodydaktycznych»: w zainicjowanym przez J[erzego] Kalinowskiego konwersatorium metafizycznym i w konwersatorium z metodologicznych podstaw humanistyki”¹⁵. Zwłaszcza konwersatorium metafizyczne sytuowało się w kręgu bliskiego Kamińskiemu „podwójnego dziedzictwa”: tradycji tomizmu i współczesnego nurtu analityczno-logicznego, którego odpowiednia recepcja miała wspierać rozwój tomizmu egzystencjalnego.

Przypominając główne założenia i przebieg prac konwersatorium metafizycznego, tworzonego w latach pięćdziesiątych XX wieku przez pracowników i studentów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego¹⁶, w *Przedmowie* do pierwszego tomu *Studiów metafizycznych*

przez Autora pomyślane. Zamierzonej części trzeciej, prezentującej metafizykę tworzoną metodami refleksyjnymi (tzw. tomizm transcendentalizujący), ks. Kamiński nie zdążył napisać. Cz. I pierwotnego tekstu *Metod współczesnej metafizyki* opatrzył Autor najobszerniejszymi uzupełnieniami. Po wprowadzeniu większości z nich, obecny tekst zmieniony jest w stosunku do pierwotnego prawie w jednej trzeciej” (tamże).

¹⁵ A. Bronk, S. Majdański, *Słowo od wydawcy*, dz. cyt., s. II.

¹⁶ A.B. Stępień, *Konwersatorium metafizyczne*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1958, t. 1, nr 3, s. 132–136; przedruk w: *Studia metafizyczne*, t. 1: *Dyscypliny i metody filozofii*, red. A.B. Stępień, T. Szubka, Lublin 1993, s. 335–341. „Próby metodologicznego zmodernizowania tomizmu i rzetelnego [...] ustosunkowania się jego przedstawicieli [...] do wyników współczesnej logiki czy semiotyki mają już w Polsce swoją tradycję. Głównymi pionierami byli w tym ks. J. Salamucha i o. J.M. Bocheński. Do ich postawy nawiązuje zespół tworzący «Konwersatorium Metafizyczne» [...]. Mówię o nawiązywaniu do «postawy», gdyż [...] [nie wydaje się], żeby modernizacja metodologiczna tomizmu miała polegać na mechanicznym przenoszeniu narzędzi logiki matematycznej do filozofii, ale raczej

(Lublin 1993) jego redaktorzy, Antoni B. Stępień i Tadeusz Szubka, stwierdzają:

Termin „metafilozofia” został wprowadzony do polskiej literatury na początku lat pięćdziesiątych właśnie przez przedstawicieli tego środowiska (głównie na oznaczenie epistemologii i metodologii filozofii). Stało się to niezależnie od literatury anglosaskiej (gdzie użycie tego terminu zapoczątkował w 1942 r. [...] M[orris] Lazewrowitz), a bardziej pod wpływem szkoły lwowsko-warszawskiej, której przedstawiciele niejednokrotnie posługiwali się takimi terminami, jak „metajęzyk”, „metasystem” i „metanauka”¹⁷.

Nawiązując do tekstu programowego referatu, *Ku próbie konstrukcji metafilozofii* (z 13 czerwca 1953 roku), Jerzy Kalinowski (1916–2000) w *Postscriptum* (listopad 1992) podtrzymuje tezę: „Mimo wszelkich różnic zachodzących między filozofią a logiką, filozofia posiada – w możliwości, jeżeli nie akcie – swoją metafilozofię, zbiór reguł budowania filozofii, jeśli wolno użyć przenośni”¹⁸. W kontekście metodologii nauk i analiz metody dedukcyjnej w naukach formalnych (logice i matematyce) Kalinowski postuluje podział reguł metodologicznych filozofii na (1) językowe, dzielące się na (1.1) słownikowe i (1.2) składniowe oraz (2) uzasadniania tez, dzielące się na (2.1) przyjmowania wyrazów pierwotnych i (2.2) definiowania (wprowadzania wyrazów definiowanych)¹⁹. Inspirowane tym podejściem badania metafilozoficzne podejmuje Kamiński, aczkolwiek łagodząc rygory i dostosowując je do możliwości uprawiania filozofii klasycznej.

Jednym z efektów dyskusji na konwersatorium metafilozoficznym był artykuł Stępnia *Co to jest metafilozofia?*²⁰ Metafilozofia bada – jak stwierdza Stępień – aspekt metodologiczny i epistemologiczny filozofii;

na [...] dokładnym uświadomieniu sobie charakteru i wartości metody badawczej, używanej w filozofii tomistycznej” (tamże, s. 335).

¹⁷ A.B. Stępień, T. Szubka, *Przedmowa*, w: *Studia metafilozoficzne*, dz. cyt., s. 5.

¹⁸ J. Kalinowski, *Postscriptum* (listopad 1992), w: *Studia metafilozoficzne*, dz. cyt., s. 332. Próbę wypracowania zbioru reguł budowania filozofii podejmuje m.in. jeden z uczestników konwersatorium metafilozoficznego, Leon Koj (1929–2006) w swej rozwijanej przez wiele lat refleksji metafilozoficznej.

¹⁹ J. Kalinowski, *Ku próbie konstrukcji metafilozofii*, w: *Studia metafilozoficzne*, dz. cyt., s. 329.

²⁰ A.B. Stępień, *Co to jest metafilozofia?*, „Roczniki Filozoficzne” 1961, t. 9, z. 1, s. 137–140.

zajmuje się głównie „strukturą i funkcjonowaniem filozofii ze względu na prawdziwość jej rezultatów i celem oceny tych rezultatów”²¹, ale zwraca też uwagę na czynności uprawiającego filozofię i na jej rolę poznawczą²². W postulowanych badaniach metafizycznych nad naukami i doktrynami filozoficznymi wyróżnia się, według Stępnia, trzy główne etapy. Pierwszym jest ich opis metodologiczny, drugim – ich ocena epistemologiczna, a trzecim – decyzja oparta na ocenie i poprzedzającym ją opisie: odrzucenie lub akceptacja wartości, lub interwencja doskonaląca, lub „stwierdzenie, że wartościowa filozofia nie jest możliwa”²³. Rozpatrując ewentualne zarzuty błędnego koła wobec dociekań metafizycznych²⁴, Stępień przypomina, że podobne zarzuty sformułowano – aczkolwiek niesłusznie – wobec teorii poznania. Odnośnie do dociekań metafizycznych należy pamiętać, że „nie tyle jest ważne, na jakim poziomie poznawczym będziemy pewne problemy epistemologiczne rozwiązywać (czy w teorii poznania, czy w metateorii poznania), ile byśmy je gdzieś porządnie ogólnie rozwiązali. [...] Poznawać wartość poznania możemy tylko w trakcie poznawania”²⁵. Można wszakże wątpić, czy zaprezentowana tu strategia wykazywania zasadności refleksji metafizycznej będzie przekonująca dla przyjmujących odmienne nastawienie co do sposobu rozumienia i uprawiania filozofii.

W tekście *O metodę filozofii. Rozważania na tle problemu substancji i przypadłości* (1960), powstałym także w kręgu oddziaływania dyskusji i idei konwersatorium metafizycznego, jeden z jego uczestników i uczniów Kamińskiego, Witold Marciszewski, usprawiedliwiając swe analizy, przedstawia argumenty za niezbędnością ustawicznego kształtowania pogłębionej samoświadomości filozofii, rozwijania refleksji metafizycznej i metodologii filozofii:

²¹ Tamże, s. 138.

²² Tamże.

²³ Tamże.

²⁴ Stępień odpiera zarzut błędnego koła, według którego stwierdza się, że „metafizyka będzie oceniać wartość filozofii (a więc teorii poznania i metafizyki), posługując się metodami (i kryjącymi się za nimi założeniami rzeczowymi), których wartość powinna być oceniana przez teorię poznania. Metafizyka [...] wyręcza niepotrzebnie teorię poznania albo, używając metod o nieznannej wartości, nie ma prawa oceniać prawdziwości innych nauk” (tamże).

²⁵ Tamże, s. 139.

Świadomość własnych metod i jakaś doza krytycyzmu [...] jest o wiele potrzebniejsza filozofowi niż jego kolegom uprawiającym nauki przyrodnicze. Można bowiem ocenić wartość rezultatów osiągniętych przez przyrodnika, nie wchodząc wcale w analizę metod, przy pomocy których doszedł on do swoich wyników. [...] Przyrodnicy nie muszą oddawać się refleksji nad podstawami metodologicznymi własnych nauk. [...] Inaczej rzecz ma się z filozofią. [...] Wartość wyników ocenić można jedynie na podstawie wartościowania metod, które do tych wyników doprowadziły. [...] Analiza metod filozofii [jest] koniecznością, której zlekceważenie prowadzi filozofa na manowce niekomunikatywnych i nieuzasadnionych poglądów²⁶.

Zarysowane tu kierunki badań konwersatorium metafizologicznego ukazują kontekst formowania się stanowiska Kamińskiego w sprawie kształtowania samoświadomości filozofii.

Na istotny związek między koniecznością podejmowania refleksji metafizologicznej, zwłaszcza wnikliwej analizy metod filozofii, a „szczególnymi trudnościami” występującymi w jej uprawianiu, zwracał uwagę Kamiński m.in. w jednej z jego programowych rozpraw metafizologicznych *O uzasadnianiu tez filozoficznych* (1962)²⁷: „wszechstronna i rzetelna wiedza o metodzie filozofii dlatego jest niezbędna, iż poznanie filozoficzne sprawia szczególne trudności w jego zdobywaniu i uprawianiu oraz komunikowaniu”²⁸. Przestrzegał Kamiński, aby nie sprowadzać wiedzy o metodach do technicznych instrukcji – co, jak i kiedy stosować, prowadząc dociekania wedle metodycznych wskazań, gdyż „nie chodzi przy tym o samą znajomość stosowanych metod filozofowania, ale także o zdawanie sobie sprawy z ich wartości epistemologicznej i to w porównaniu z metodami innych nauk”. W filozofii niezbędne jest kształtowanie rzetelnej metodologicznej samowiedzy ukierunkowanej w stronę wartości, a nie można metafizologii sprowadzać do metodycznego instruktarzu i wdrożenia w „robienie” filozofii według jakiegoś wzorca. Formułując zalecenia metafizologiczne, Kamiński, choć podkreśla pierwszeństwo poznawczego wymiaru filozofii, to nie poprzestaje na nim. Pisze:

²⁶ W. Marciszewski, *O metodę filozofii. Rozważania na tle problemu substancji i przypadłości*, „Roczniki Filozoficzne” 1960, t. 8, z. 1, s. 17.

²⁷ S. Kamiński, *O uzasadnianiu tez filozoficznych*, „Roczniki Filozoficzne” 1962, t. 10, z. 3, s. 37–65.

²⁸ Tamże, s. 37.

Nie wolno zapominać również o tym, że tezy filozoficzne posiadają olbrzymią wagę teoretyczno-poznawczą oraz kolosalną doniosłość praktyczną. Zmusza to do tym większej troski o należyty sposób ich uzasadniania²⁹.

Aby „doniosłość praktyczna” nie stała się światopoglądową indoktrynacją i agitacją, tym bardziej potrzebna jest dbałość o należyte i krytycznie rozpatrzone w refleksji metafizycznej uzasadnienie przedłożonych tez.

REFLEKSJA METAFIZYCZNA OTWARTA NA PROBLEMATYKĘ ANTROPOLOGICZNĄ

Nie tylko inspiracje filozofią nauki i metodologią nauk, ale też inspiracje idące ze strony filozoficznej analizy ludzkiej egzystencji i przekonań o zasadniczych własnościach ludzkiej natury, stanowią znaczący asumpt do refleksji metafizycznej rozwijanej przez Kamińskiego i są jej cechą swoistą. Jak mocne to były przekonania, świadczy m.in. teza z konkluzji tekstu *Problem prawdy w fizyce* (1961), w której Kamiński stwierdza:

Uwzględniając w pełni naturę człowieka, nie można [...] wykreślić z rejestru zadań fizyki prawdy jako wartości zaspokajającej ogólnoludzkie zainteresowania intelektualne w poznaniu świata. Prawda jest [...] motorem psychicznym i etycznym poznania naukowego³⁰.

Tym bardziej w filozofii i towarzyszącej jej refleksji metafizycznej, zwłaszcza na gruncie filozofii klasycznej, należy brać pod uwagę „w pełni naturę człowieka”. To zalecenie pojawia się przy ukazywaniu – szczególnie w trybie normatywnym – podstawowych zadań, z których powinna się wywiązywać filozofia i refleksja metafizyczna. Przyjmował Kamiński, że zachodzi nierozzerwalna więź między ludzką naturą i jej podstawowymi dążeniami a egzystencjalnie doniosłymi pytaniami, które podejmuje filozofia, bowiem:

²⁹ Tamże.

³⁰ S. Kamiński, *Problem prawdy w fizyce* (1961), w: tegoż, *Metoda i język*, dz. cyt., s. 339.

[Człowiek – przyp. M.R.] uporczywie pyta, dlaczego coś istnieje, skoro nie musi istnieć, czy zachodzą jakieś konieczności w obrębie tego, co realnie istnieje, dzięki czemu ostatecznie rzeczywistość tak istnieje i taka jest właśnie, dlaczego w ogóle istnieje dobro i zło, po co ostatecznie żyje człowiek, jaki ostateczny sens ma cierpienie narzucone mu przez los³¹.

W swej refleksji metafizycznej na różne sposoby Kamiński podkreśla ścisły związek filozofii z życiem: „przyjmując maksymalistyczne cele teoretyczne i praktyczne filozofowania, pozostajemy w zgodzie z potrzebami jakie wysuwa samo życie”³². I następnie: „Metodologicznie autonomiczna (w stosunku do nauk szczegółowych, jak i w stosunku do wiary nadprzyrodzonej) filozofia wydaje się być praktycznie nieodzowna”³³. To przede wszystkim sama praktyka życia ma się niejako wprost domagać uprawiania takiej filozofii, której najbardziej właściwą postać rozeznaje się (obserwując „samo życie”) i dookreśla w refleksji metafizycznej.

Od strony zagadnień metafizycznych relacje między problemami podejmowanymi w filozofii i sposobami jej uprawiania a trudnymi doświadczeniami ludzkiej egzystencji i narzucającymi się w związku z nimi pytaniami, Kamiński rozpatrywał w kontekście bolesnych i tragicznych doświadczeń II wojny światowej³⁴, które pobudzały dociekania antropologiczne w nurcie egzystencjalizmu³⁵

³¹ S. Kamiński, *O metodzie filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1986, t. 34, z. 1, s. 9

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 11.

³⁴ „Okrucieństwa wojny, tragedia jednostek i całych społeczeństw postawiły człowieka w obliczu nowych pytań, natarczywie domagających się odpowiedzi: pytań o sens ludzkiego istnienia, [...] o najogólniej pojęte sprawy życia i śmierci. A na pytania takie nie [jest] łatwo [...] odpowiedzieć racjonalnie”. W. Stróżewski, *Dialektyka ludzkiego myślenia. Rozmowa z ks. prof. Stanisławem Kamińskim*, „Znak” 1969, t. 21, nr 6, s. 714.

³⁵ „Zakres problemów, które stały się przedmiotem filozoficznej refleksji, zaskakująco zaczął się rozszerzać. W centrum zainteresowań stanął człowiek z jego egzystencjalnymi niepokojami, [...] w sytuacjach konfliktowych, granicznych”. I dalej: „Teren filozofii zaczęły penetrować inne dziedziny ludzkiej twórczości, zaspokajając [...] metafizyczne potrzeby człowieka. Środkiem filozoficznego wyrazu stała się literatura piękna, poezja, dramat (Sartre!), film, zapanowała moda [...] wyrażania metafizycznych treści w malarstwie i muzyce. [...] zjawiska te świadczą [...], jak głęboko zakorzeniona jest w człowieku potrzeba filozofii, potrzeba metafizyki”. Tamże, s. 715.

przeciwstawiającego się też restrykcyjnemu rugowaniu filozofii wedle rygorów metodologicznych neopozytywizmu. Rozpatrując powojenną sytuację w sferze kultury i idei, skłaniał się Kamiński do metafizycznej tezy, że „treściowe bogactwo filozofii, bogactwo jej przejawów i jej wyrazu, będące [...] także świadectwem zwycięstwa nad programem neopozytywistycznych analityków, okupiliśmy [...] upadkiem formy filozofii: ścisłości w prezentowaniu jej osiągnięć i metodologicznej świadomości jej uprawiania”³⁶. Przyjmował jednak taką wizję dziejów ludzkiej myśli, w których uwidacznia się „dialektyka rozwoju prądów umysłowych”: „Gdy dochodzi do szczytu forma, ubożeje, ginie treść”, a „po okresie zaspokajania «głodu treści» obudzi się zapotrzebowanie na uporządkowanie [...] bogactwa materiału, na nadanie mu poprawnej logicznie postaci, na metodologiczną, krytyczną refleksję, zmierzającą do właściwych wyjaśnień i uzasadnień”. Do akceptacji takiej właśnie wizji motywowała go antropologia. Do uzyskania „poprawnej logicznie postaci” wywodów, do „właściwych wyjaśnień i uzasadnień”, ma dążyć „sama natura człowieka”:

Człowiek dąży ostatecznie do jakiejś harmonijnej oraz racjonalnie uzasadnionej syntezy swych działań i ich rezultatów. Obserwujemy obecnie [...] różne formy teoretycznego i praktycznego działania. Ale tym, co ostatecznie determinuje te zadania, jest chęć osiągnięcia jakiejś pełnej jedności, realizującej się przez nieustanne przewyżnianie partykularyzacji, które [...] okazują się tylko fragmentami, etapami rozwoju – wobec czego muszą zostać przekroczone w imię autentycznej całości. Człowiek, jako podmiot myślenia, jest szczególnym „homeostatem” czy „autoharmonizatorem”: akceptując wartość rozwiązań częściowych, nie jest w stanie zadowolić się ich fragmentarycznością i jednostronnością i dlatego nie ustaje w wysiłkach znalezienia możliwie pełnej, a zarazem odpowiednio uzasadnionej syntezy³⁷.

Ta zwięzła i mocna deklaracja dotyczy antropologii fundującej przekonania metafizyczne, za którymi opowiada się Kamiński, chcąc być wiernym wybranej wizji ludzkiej natury.

Refleksja metafizyczna jest też niezbędna przy rozeznawaniu podobieństw i różnic odmiennych antropologii, aby rozeznaczyć i określić metodologiczny status ich wypowiedzi:

³⁶ Tamże, s. 715.

³⁷ Tamże, s. 715–716.

Harmonizacja i symbioza dotyczy nie tyle [...] odmiennych informacji o człowieku, [...] powiązania wiedzy naukowej, filozoficznej i teologicznej, ile określenia tego, jak posługiwać się poszczególnymi antropologiami oraz jak łączyć rozmaite typy poznania antropologicznego [...], w szczególności w uzasadnieniu podstaw poglądu na świat; np. w jakich wypadkach epistemologicznie i metodologicznie wolno powoływać się na taki lub inny typ wiedzy o człowieku?³⁸

Metafilozofia człowieka powinna więc stale towarzyszyć uprawianiu filozofii człowieka.

PRÓBA SYNTETYCZNEGO UJĘCIA ZAGADNIENI METAFILOZOFICZNYCH I KWESTII SAMOŚWIADOMOŚCI FILOZOFII

(1) Uznając, że „koncepcja filozofii stanowi węzłowy, a [...] bardzo złożony problem wszelkich dociekań nad wiedzą”³⁹, Kamiński rozwijał refleksję metafilozoficzną i wykazywał jej istotną rolę nie tylko dla filozofii, ale dla całości ludzkiej wiedzy i jej metodologicznych analiz. Jeśli zazwyczaj refleksję metafilozoficzną podejmuje się, mając na uwadze głównie stosunek filozofii do nauki, to Kamiński zdecydowanie rozszerza zakres tej refleksji na stosunek filozofii do innych dziedzin wiedzy i do tego, co tradycyjnie nazywa się „mądrością”.

Współcześnie trzeba intensywnie rozwijać refleksję metafilozoficzną, gdyż jak sądzi Kamiński:

Obecny status filozofii wymaga tej refleksji chyba jeszcze bardziej niż kiedykolwiek. Stosunek filozofii do innych rodzajów poznania, a zwłaszcza naukowego, oraz rola jej w życiu jednostki i społeczeństwa nastrocza niemało okazji do kontrowersji⁴⁰.

Rzetelną i wielostronną refleksję metafilozoficzną powinno się też uprawiać dlatego, aby przewyciężać nacechowane retoryczną

³⁸ S. Kamiński, *Naukowa, filozoficzna i teologiczna wizja człowieka* (1982), w: tegoż, *Jak filozofować?*, dz. cyt., s. 291.

³⁹ S. Kamiński, *Typy ludzkiej wiedzy* (1978), w: tegoż, *Jak filozofować?*, dz. cyt., s. 23.

⁴⁰ S. Kamiński, *Jak pojmują filozofię współcześni filozofowie polscy* (1966), w: tegoż, *Filozofia i metoda*, dz. cyt., s. 177.

przemocą spory o pierwszeństwo lub wyłączność jakiejś doktryny: „radikalne dyskredytowanie pewnych ujęć filozofii a bezwzględna obrona innych zmusza do uważnych dociekań nad tym, jakim jest lub być powinno uprawianie filozofii”⁴¹.

(2) Przystępując do rozpatrzenia pojęcia nauki i dokonania klasyfikacji nauk, Kamiński przytacza myśl (Carla Friedricha von Weizsäckera [1912–2007]), że „łatwiej uprawiać naukę, niż ją rozumieć”. To spostrzeżenie można odnieść do filozofii: „łatwiej uprawiać filozofię, niż ją rozumieć”. Według Kamińskiego, należy zawsze łączyć uprawianie filozofii z dążeniem do trafnego rozumienia właściwych jej czynności i osiągniętych wyników, choć konsekwentne takie postępowanie nie jest łatwe, wręcz pojawiać się może wiele trudności, i jakby to samo potęguje owe trudności.

Wprowadzając do porównania metafizycznych koncepcji, Kamiński przywołuje – jakby w formie przestrogi, niepozabawionej ironii – uwagę Curta Johna Ducasse’a (1881–1969) z *Philosophy as a Science* (1941), że „rzadko się zdarzało, aby filozofowie odpowiadali na pytanie, czym jest filozofia w sposób zadowolający kogokolwiek, nie wyłączając ich samych”⁴².

Akceptując autotematyczność jako cechę właściwą filozofii i podnosząc kwestię zasad wartościowania filozofii, jako sprawę należącą do kompetencji filozoficznego namysłu, Kamiński za sytuację normalną dla filozofii uznał występujące w niej osobliwe kłopoty i spory metodologiczne:

Kryteria wartościowej filozofii wyznaczane są w metafizyce, która ma już charakter filozoficzny, jest filozofią poznania. [...] określenie zadań filozofii stanowi już filozofowanie. Nic przeto dziwnego, że dyskusja [...] [jest] taka trudna⁴³.

Jeśli „mówienie o metafizyce jest też metafizyką, a więc nawet metodologiczne uwagi [...] w tym przedmiocie są [...] uwarunkowane jakąś metafizyką”, to ta nieusuwalna z filozofii sytuacja powoduje trudności w sprostaniu metodologicznemu postulatowi bezstronności

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, przypis 2.

⁴³ S. Kamiński, *Filozofia religii i filozofia Boga* (1982), w: tegoż, *Jak filozofować?*, dz. cyt., s. 245.

i „w przekonującym doprowadzeniu do ostatecznych ocen”⁴⁴. Trzeba się zgodzić z tym, że „bezwzględna odpowiedź na pytanie, która z metod metafizyki jest najwartościowsza, może być tylko arbitralna”⁴⁵.

(3) Zbyt radykalne, idące ze strony scjentyzmu, metafizyczne postulaty i programy przebudowy filozofii (np. neopozytywistyczne) mogą sprawiać, jak przestrzegał Kamiński, iż „filozofia przemieni się w naukowe uzasadnienie rezygnacji z filozofii”⁴⁶.

(4) W refleksji metodologicznej i metafizycznej Kamiński kładł akcent na pluralizm typów wiedzy i pluralizm kryteriów epistemologicznych oceniania wiedzy teoretycznej. W dociekaniach metafizycznych należy zatem „uwzględnić odrębność różnych odmian poznania naukowego. Należy przyjąć pluralizm typów wiedzy. Nauka staje się niewątpliwie coraz doskonalszym poznaniem, ale nie zaspokaja wszystkich zainteresowań człowieka. Nie odpowiada na przykład na głęboko rozumiane pytanie, dlaczego raczej coś w ogóle istnieje niż nic”⁴⁷. A te pytania podejmuje się w filozofii i w metafizyce.

Rozpatrując kryteria wartościowania wiedzy teoretycznej, Kamiński zwraca uwagę na występującą w dziejach nauki i filozofii tendencję monistyczną. Wyraża się ona w dążeniu do tego, aby określony – tylko jeden, szczególnie wyróżniony – typ wiedzy przyjmować za „bezwzględnie najwartościowszy i wzorcowy” dla innych dyscyplin wiedzytwórczych, dla trafnego oceniania ich zadań, procedur i dokonań. Wedle prezentowanego przez Kamińskiego pluralistycznego stanowiska, „nie ma dostatecznych racji, aby przyjmować monizm w teorii nauki, czyli ustalać absolutnie obowiązujący jeden typ wiedzy teoretycznej lub każde działanie opierać na tym samym typie wiedzy”⁴⁸. Zakwestionowaniu słuszności tendencji monistycznej towarzyszy hipoteza „o zrelatywizowaniu kwalifikacji epistemologicznej

⁴⁴ S. Kamiński, *Metody współczesnej metafizyki* (1967/1978), w: tegoż, *Filozofia i metoda*, dz. cyt., s. 41.

⁴⁵ S. Kamiński, *Współczesne metody metafizyki* (1967), w: tegoż, *Filozofia i metoda*, dz. cyt. s. 130.

⁴⁶ S. Kamiński, *O naturze filozofii* (1989), w: tegoż, *Jak filozofować?*, dz. cyt., s. 46.

⁴⁷ S. Kamiński, *Typy ludzkiej wiedzy*, dz. cyt., s. 23.

⁴⁸ S. Kamiński, *O kryteriach wartościowania wiedzy teoretycznej* (1982), w: tegoż, *Metoda i język*, dz. cyt., s. 449.

do określonego kryterium, [...] jakiś typ wiedzy teoretycznej jest cenniejszy wyłącznie z uwagi na wcześniej przyjęte okoliczności (zwłaszcza obrany cel)”⁴⁹.

Zasadniczych racji pluralizmu upatruje się w tym, że „wartość epistemologiczna wiedzy daje się wyznaczyć jedynie w sposób zrelatywizowany do preferowania takich, a nie innych celów poznania i ze względu na określony przedmiot poznania”⁵⁰.

(5) W swoim sposobie rozwijania filozofii perypatetyckiej Kamiński zwraca baczną uwagę na, jego zdaniem, zaniedbane wcześniej, świadome uprawianie metafizyki:

Sposób uprawiania metafizyki w końcu XIX w. nie został przez perypatetyków jednak dostatecznie zdeterminowany pod względem metodologicznym. Mało było świadomie uprawianej metafizyki⁵¹.

Studia metafizyczne mają przede wszystkim służyć właściwemu metodologicznemu zdeterminowaniu sposobu uprawiania metafizyki, uwzględniającemu kontekst nauki oraz wymogi współczesnej logiki i ogólnej metodologii nauk. Należy przy tym postępować inaczej niż w tradycyjnym wykładzie metafizyki, w którym „często nie oddziela się też metafizycznych od metametafizycznych”⁵².

(6) Metoda filozofowania akcentująca metafizyczne dociekania nie zawsze spotyka się ze zrozumieniem⁵³. Broniąc w szkole lubelskiej rozwijania refleksji metafizycznej, Kamiński sprzeciwia się tezie, iż koncepcja bytu wystarczy, aby uprawiać filozofię, a jeśli

⁴⁹ S. Kamiński, *Typy ludzkiej wiedzy*, dz. cyt., s. 23.

⁵⁰ S. Kamiński, *O kryteriach wartościowania wiedzy teoretycznej*, dz. cyt., s. 449.

⁵¹ S. Kamiński, *Metody współczesnej metafizyki*, dz. cyt., s. 86. Skupiono się na formie dydaktycznego przekazu, ale treści nie pogłębiono. Wykazywano się „troską jedynie o zachowanie formuł i strony retorycznej wykładu (werbalizm). [...] Ważne były same tezy uznawane oraz ich czysto logiczne powiązanie zewnętrzne, a nie autentyczne myślenie filozoficzne (dochodzenie do twierdzeń i ich ugruntowanie przedmiotowe)” (tamże, s. 87–88).

⁵² Tamże, s. 95, przypis 101.

⁵³ Zdecydowaną polemikę z nastawieniem metafizycznym podejmuje się, gdy uważa się je za poważne zagrożenie dla właściwego rozumienia uprawiania filozofii, wiążąc je ze skrajnie scjentystycznym programem unaukowania filozofii czy wręcz wezwaniem do radykalnej redukcji filozofii do metafizyki.

postępuje się inaczej, to zatracą się metafizykę, gdyż „rozbudowuje się teorię poznania przed metafizyką” lub „filozofuje się metaprzedmiotowo”. Wedle niego:

Zreflektowane uprawianie filozofii nie może pominąć metafizycznych rozważań, aby mieć koncepcję bytu trzeba zdeterminować przedmiot, cel i metodę teorii bytu. To zaś należy do metateorii bytu⁵⁴.

Metametafizyka, pełniąc funkcję „ustawicznej kontroli”, powinna towarzyszyć budowaniu systemu metafizyki; należy stale „badać uwarunkowania [...] postępowania filozoficznego”⁵⁵.

(7) Proponując systematyzację różnych dziedzin filozofii, zwłaszcza na użytek rozwijanej przez siebie filozofii klasycznej, część z tych dziedzin Kamiński bardzo ściśle wiązał z metafizyką lub wprost lokował w obszarze metafizyki:

Nasza wiedza [...] nie jest przede wszystkim samowiedzą. Poznajemy siebie również żyjąc w świecie świadomie i bacznie go obserwując. Całą jednak refleksję teoriopoznawczą i eksplikację semiologiczną umieszcza się [...] w metafizyce. Tam też należy [...] wykorzystać historię filozofii. Analizy i interpretacje języka, będącego narzędziem poznania, stanowią przygotowawczy etap dociekań filozoficznych i winny być umieszczone w metafizyce⁵⁶.

W ramach filozofii klasycznej teorię poznania sytuuje Kamiński „w metafizyce lub w metanaukach”, gdyż – jak deklaruje – nie uważa „za stosowne uprawiania teorii poznania jako jednej z dyscyplin ściśle filozoficznych, jeśli traktuje się filozofię klasyczną jako realistyczną i uprawianą metodą przedmiotową”⁵⁷.

(8) Określając zajmującą metafizykę relacje między filozofią a nauką, Kamiński podkreśla, że powinno się uznać, iż występuje „zasadnicza niezależność” i „metodologiczna autonomia” filozofii

⁵⁴ S. Kamiński, *Zasadnicze aspekty poznania Boga* (1982) w: tegoż, *Światopogląd, religia, teologia*, dz. cyt., s. 289.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ S. Kamiński, *O metodzie filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 12.

⁵⁷ S. Kamiński, *Zasadnicze aspekty poznania Boga*, dz. cyt., s. 289.

(zwłaszcza metafizyki) względem nauk szczegółowych. Acz wykazuje, że zachodzą różnego rodzaju związki, a nauka powinna uwzględniać istnienie i rolę filozofii.

Idąc tropem Kamińskiego w ujęciu relacji filozofia – nauka, Agnieszka Lekka-Kowalik stwierdza, że „naukę należy uprawiać w kontekście filozofii – a nie jedynie filozofować w kontekście nauki”⁵⁸. Takie podejście do relacji filozofia – nauka stanowi kontynuację polemik Kamińskiego w sprawie programów metafizycznych.

(9) Kategoria mądrości i postawa tradycyjnie określana jako „umiłowanie mądrości” są dzięki greckiemu źródłosłowowi wpisane w pojęcie filozofii. Nie ma jednak między filozofami zgody co do tego, jak należy je interpretować. W metafizycznych koncepcjach, do których przychylił się Kamiński, podkreśla się obecność kategorii mądrości, ukazując jej zespolenie z celami i metodami filozofii⁵⁹; w niektórych przypadkach nadając jej rangę metafizyczną. W innych sposobach rozumienia filozofii kategorię mądrości traktuje się jako metaforę, przeszacowaną w przypisanych jej walorach, niemającą większego znaczenia dla uprawiania filozofii.

Opinię, iż „współcześnie przypisuje się mądrości stosunkowo małą wartość”⁶⁰, wyraża Kamiński w monografii *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, negatywnie oceniając sytuację duchową współczesnej cywilizacji. Wzmógł i ujawniający swe skutki w różnych obszarach życia „rozwój nauki i techniki wyprzedził [...] rozwój potrzebnej współczesnemu człowiekowi duchowości, tak że często staje się karykaturą samego siebie”⁶¹. Jednostronnie akcentuje się użyteczność nauki, pomijając kwestie dobra i mądrości. Takie podejście do nauki

⁵⁸ A. Lekka-Kowalik, *Odkrywanie aksjologicznego wymiaru nauki*, Lublin 2008, s. 368.

⁵⁹ P. Kawalec, *Nauka, mądrość, autonomia*, „Roczniki Filozoficzne” 2011, t. 59, z. 2, s. 131–139.

⁶⁰ S. Kamiński, *Nauka i metoda*, dz. cyt., s. 310.

⁶¹ Tamże, s. 237. „Nauka może być wykorzystana do dehumanizacji. Ale nie płynie to z jej natury, lecz z zewnątrz” (tamże, s. 237). „Nauka, stając się wartością samą w sobie i zdobywając dominację w kulturze, oderwała się od człowieka [...]. Zaczęła niszczyć tradycyjne wartości humanistyczne [...]. Ucichł [...] dialog uczonych i filozofów. Zastąpił go dyktat techniki i przyrodoznawstwa. [...] nauka zagubiła świadomość własnej pozycji i roli w kulturze, [...] uzależniła się od techniki” (tamże, s. 246).

powoduje „destrukcję kultury duchowej”⁶². Częścią tego kryzysu jest niedostrzeżenie mądrości jako istotnej wartości lub jej negacja. Z metafizycznego punktu widzenia filozofii klasycznej Kamiński stwierdza: „pełne poznanie metafizyczne stanowi zasadniczy element gmachu mądrości, a mądrość wzięta idealnie jest koniecznym modelem, początkiem i celem filozofowania”⁶³. Jeśli uznaje się takie założenia metafizyczne, jak też założenia metafizyczne i antropologiczne, to kategoria (wartość) mądrości jest niezbędna w filozofii.

(10) Kamiński był świadom, że w swych dociekaniach metafizycznych – jako część własnej narracji i argumentacji – stosuje „formuły lub skróty myślowe typowe dla szkoły filozoficznej, której doktryna może być niezrozumiała, ponieważ daleka jest od mentalności typowej dla końca XX wieku”⁶⁴. To wymaga, szczególnie obecnie, prób przełożenia tych formuł na terminologię, która może być dziś łatwiej zrozumiała, choć powstaje wątpliwość, czy być może pożądane treści nie są niejako „zaklęte” w te formuły, a po próbie przekładu mogą one ulec osłabieniu lub zanikowi. Są to jedne z aktualnych pytań do kontynuatorów refleksji metafizycznej Kamińskiego.

⁶² Tamże, s. 237. „Wśród [...] fetyszy, jakie czci człowiek XX w., nauka i technika [...] zajmują poczesne miejsce” (tamże, s. 5).

⁶³ Tamże, s. 310; por. S. Kamiński, *Nauka i filozofia a mądrość* (1983), w: tegoż: *Jak filozofować?*, dz. cyt., s. 55-61.

⁶⁴ S. Kamiński, *Wstęp*, w: tegoż, *Jak filozofować?*, dz. cyt., s. 12.

UDZIAŁ STANISŁAWA KAMIŃSKIEGO W DYSKUSJACH FILOZOFICZNYCH

Stanisław Kamiński uczestniczył w kilku dyskusjach filozoficznych (i metafizycznych), które toczyły się w polskiej filozofii chrześcijańskiej po II wojnie światowej. Dotyczyły one m.in. następujących kwestii: roli logiki w uprawianiu filozofii, stosunku filozofii klasycznej do nauk przyrodniczych, koncepcji filozofii człowieka oraz filozofii Boga.

FILOZOFIA WOBEC LOGIKI WSPÓŁCZESNEJ

Dyskusja na temat stosunku filozofii chrześcijańskiej do współczesnej logiki i metodologii nauk rozpoczęła się w Polsce w okresie międzywojennym. Geneza tej dyskusji wiązała się zapewne z istnieniem i oddziaływaniem szkoły lwowsko-warszawskiej. Czterech filozofów i logików, Józef Innocenty Bocheński (1902–1995), Jan Salamucha (1903–1944), Jan Franciszek Drewnowski (1896–1978) i Bolesław Sobociński (1906–1980), wystąpiło w 1936 roku podczas III Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Krakowie z programem modernizacji filozofii chrześcijańskiej poprzez większe wykorzystanie w niej współczesnej logiki. Grupę tę nazwano kołem krakowskim. Programowe referaty oraz dyskusje na ich temat zostały wydane w 1937 roku w tomie *Myśl katolicka wobec logiki współczesnej*¹. Zdaniem Bocheńskiego, program koła krakowskiego zawierał trzy postulaty: (1) używania przez

¹ *Myśl katolicka wobec logiki współczesnej*, „Studia Gnesnensia” 1937, t. 15.

filozofów poprawnego języka naukowego; (2) posługiwania się nowoczesną logiką (logiką formalną, semiotyką i metodologią nauk) zamiast scholastycznej oraz (3) stosowania formalizmu².

Dyskusja zapoczątkowana przez koło krakowskie została przezwana przez wojnę. Kamiński podjął ją w okresie powojennym, m.in. komentując pracę Salamuchy z 1934 roku *Dowód „ex motu” na istnienie Boga*³. Była to pierwsza w świecie próba sformalizowania pierwszej drogi św. Tomasza w języku współczesnej logiki. Salamucha zginął w 1944 roku, lecz dyskusja na temat jego pracy toczyła się jeszcze przez wiele lat i miała międzynarodowy charakter⁴. W 1954 roku w Katedrze Metodologii Nauk Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, w której Kamiński był adiunktem, powstała praca magisterska Leona Koja (1929–2006) *Poglądy ks. Salamuchy na uściślenie filozofii*, napisana pod kierunkiem Józefa Iwanickiego (1902–1995). Było to pierwsze po wojnie bezpośrednie nawiązanie do prac Salamuchy.

Kamiński dostrzegał walory formalizacji Salamuchy. Przede wszystkim pokazała ona wyraźniej strukturę formalną rozumowania św. Tomasza. Jednak ostateczny wniosek Kamińskiego był sceptyczny wobec tej próby. Uznał on, że nie da się w pełni przełożyć dowodu metafizycznego na język logiki formalnej z następujących powodów: (1) pojęcia metafizyczne mają charakter analogiczny; (2) faktu istnienia nie da się ująć w kategorii logiczne; (3) w dowodach metafizycznych uwzględnia się wewnętrzną strukturę bytu (możność – akt, istotę – istnienie), której nie da się wyrazić w języku logiki⁵.

² J.M. Bocheński, *Wspomnienia*, Kraków 1993, s. 123; tenże, *Koło Krakowskie*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1995, t. 23, z. 1, s. 25; por. K. Wolsza, *O polskim „tomizmie analitycznym”*, „Arcana” 1995, nr 5, s. 160–164; tenże, *Józef M. Bocheński i metodologiczne postulaty Koła Krakowskiego*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2006, t. 1, s. 115–136.

³ J. Salamucha, *Dowód „ex motu” na istnienie Boga. Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu* (1934), w: tegoż, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, red. J.J. Jadacki, K. Świątorzecka, Lublin 1997, s. 333–364.

⁴ Najważniejsze komentarze do pracy Salamuchy zawiera praca: *W kierunku formalizacji tomistycznej teodycei*, red. E. Nieznański, Warszawa 1980; por. E. Nieznański, *Drogi i bezdroża formalizacji teodycei od Salamuchy do Gödla*, w: *Logika i metafizyka*, red. Z. Wolak, Tarnów – Kraków 1995; K.M. Wolsza, *Teodycea sformalizowana*, w: *Filozofia Boga*, cz. 2: *Odkrywanie Boga*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2017, s. 195–218.

⁵ S. Kamiński, *Sformalizowanie dowodu*, w: W. Granat, *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, Lublin 1968, s. 111; por. tenże, *O formalizacji teorii tomistycznej*

Zastrzeżenia te pojawiły się także w innych pracach Kamińskiego i odnosiły się nie tylko do pierwszej drogi św. Tomasza, lecz także i innych rozumowań metafizycznych⁶. Podkreślał, że rachunek logiczny ujmuje jedynie związek przesłanek z wnioskiem. Tymczasem dla argumentacji metafizycznych największe znaczenie ma sposób uznania prawdziwości przesłanek. Metafizyka jest wiedzą o egzystencjalnej stronie rzeczywistości, a istnienie ujmuje się tylko w bezpośrednim doświadczeniu. Aby wyjaśnić fakt istnienia rzeczywistości przygodnej, trzeba przyjąć byt, który jest Czystym Istnieniem. W rozumowaniu uzasadniającym istnienie Boga należy się oprzeć na relacjach zachodzących pomiędzy składnikami bytu, a nie pomiędzy twierdzeniami ujętymi w formę logiczną. Kamiński zwracał też uwagę na odmienną naturę języka metafizyki i języka sformalizowanego. Pierwszy składa się z terminów treściowych, orzekanych analogicznie (jest intensjonalny), drugi – zbudowany jest z funkcyj zakresowych (ekstensjonalnych) i zmiennych przebiegających przez zbiory przedmiotów jednoznacznie określonych.

Wymienione problemy pojawiły się także w polemikach Kamińskiego z Drewnowskim. Myśliciel ten, przedstawiciel koła krakowskiego, zareagował na teksty Kamińskiego dwukrotnie w 1965 roku⁷. Bronił stosowania logiki w filozofii i podkreślał, że przedstawiciele koła krakowskiego bynajmniej nie dokonywali przekładu metafizyki na język logiki symbolicznej⁸. Odpierał zarzut, że nie można stworzyć

ruchu, „Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych oraz Kroniki Towarzystwa Naukowego KUL” 1965, t. 15, s. 48–52.

⁶ S. Kamiński, *Logika współczesna a filozofia*, „Roczniki Filozoficzne” 1961, t. 9, z. 1, s. 49–84; tenże, *Co daje stosowanie logiki formalnej do metafizyki klasycznej?*, (1964), w: tegoż, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, do druku przygotował T. Szubka, Lublin 1989, s. 125–134; tenże, *Aksjomatyzowalność klasycznej metafizyki ogólnej* (1965), w: tegoż, *Jak filozofować?*, dz. cyt., s. 135–149; M.A. Krapiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962 (1994²); S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, *O sposobie poznania istnienia Boga. Artykuł dyskusyjny* (1964), w: tegoż, *Światopogląd – religia – teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, do druku przygotowali M. Walczak, A. Bronk, Lublin 1998, s. 179–204.

⁷ J.F. Drewnowski, *Stosowanie logiki symbolicznej w filozofii* (1965), w: tegoż, *Filozofia i precyzja. Zarys programu filozoficznego i inne pisma*, opr. S. Majdański, S. Zalewski, Lublin 1996, s. 199–208; tenże, *Uwagi w związku z artykułem dyskusyjnym ks. Stanisława Kamińskiego i s. Zofii J. Zdybickiej pt. „O sposobie poznania istnienia Boga”* (1965), w: tegoż, *Filozofia i precyzja*, dz. cyt., s. 224–233.

⁸ J.F. Drewnowski, *Stosowanie logiki symbolicznej w filozofii*, dz. cyt., s. 203.

poprawnej symboliki dla wyrażenia wewnętrznej struktury bytu. Dotychczas wprawdzie nie sformułowano takiej symboliki, lecz nie znaczy to, że jest to niemożliwe⁹. Wydaje się, że w dyskusji pomiędzy Kamińskim a Drewnowskim nie zawsze wyraźnie odróżniano dwie odmiany formalizacji. Odróżnienie to nawiązuje do pracy Kazimierza Ajdukiewicza (1890–1963) z 1934 roku *O stosowalności czystej logiki do zagadnień filozoficznych*¹⁰. Formalizacja może być pojęta jako parafraza tekstów filozoficznych (tak ją rozumiał Kamiński) oraz jako prezentacja bytu dokonywana w formalnym języku przedmiotowym (ku temu rozumieniu skłaniał się Drewnowski). Druga odmiana formalizacji nie jest przekładem wypowiedzi filozoficznych na język logiki, lecz budową sformalizowanej teorii bytu¹¹. Przykładem tak budowanej ontologii i filozofii Boga może być praca Edwarda Nieznańskiego *Sformalizowana ontologia orientacji klasycznej*¹².

Stosunek Kamińskiego do postulatów koła krakowskiego zmienił się, lecz zmiany te dotyczyły przede wszystkim użyteczności formalizmu w metafizyce. Natomiast akceptował i realizował pozostałe postulaty. Było to zgodne z jego rozumieniem filozofii „klasycznej”. Uważał, że filozofia taka merytorycznie nawiązuje do tradycji, zwłaszcza arystotelesowsko-tomistycznej, natomiast metodologicznie ciągle się modyfikuje i precyzuje. W związku z tym może ona przybierać formy coraz doskonalsze i zgodne z postulatami logiki i metodologii nauk¹³.

FILOZOFIA WOBEC NAUK PRZYRODNICZYCH

Inicjatorem kolejnej wieloletniej dyskusji na temat stosunku filozofii chrześcijańskiej, zwłaszcza filozofii przyrody, do nauk przyrodniczych

⁹ Tamże, s. 207.

¹⁰ K. Ajdukiewicz, *O stosowalności czystej logiki do zagadnień filozoficznych* (1934), w: tegoż, *Język i poznanie*, t. 1: *Wybór pism z lat 1920–1939*, Warszawa 2006³, s. 211–214.

¹¹ E. Nieznański, *Formalizacja filozofii – metoda czy maniera?*, „Roczniki Filozoficzne” 1987, t. 35, z. 1, s. 60; tenże, *Stanisław Kamiński jako logik*, „Studia Philosophiae Christianae” 1993, t. 29, nr 1, s. 168–169.

¹² E. Nieznański, *Sformalizowana ontologia orientacji klasycznej*, Warszawa 2007.

¹³ S. Kamiński, *O metodzie filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1986, t. 34, z. 1, s. 5–6.

był Kazimierz Kłósak (1911–1982)¹⁴. Rozpoczęła się ona w 1954 roku i trwa do dziś. Zdaniem Michała Hellera, dyskusja ta zatrzymała rozwój filozofii przyrody w polskiej myśli chrześcijańskiej. Przez wiele lat nie uprawiano bowiem filozofii przyrody, lecz dyskutowano o tym, jak należy to robić¹⁵. Kłósak uważał, że neotomistyczna filozofia przyrody znajduje się w stanie konfliktu ze współczesną fizyką i z innymi naukami przyrodniczymi¹⁶. Potrzebna jest jej reinterpretacja, która uwzględni współczesną wiedzę naukową. Kamiński nie wypowiadał się wprost na temat filozofii przyrody. Z grona filozofów związanych z Wydziałem Filozofii KUL częściej zabierali głos: Stanisław Mazierski (1915–1993) i nieco później Zygmunt Hajduk (dawny asystent Kamińskiego), a pośrednio także Jerzy Kalinowski (1916–2000) i Mieczysław Albert Krąpiec OP (1921–2008)¹⁷. Kłósak odniósł się jednak krótko również do poglądów Kamińskiego. Pisał:

Pomijam tu nazwisko Stanisława Kamińskiego, jako współautora, razem z Krąpcem, artykułu *Specyficzność poznania metafizycznego* [...]. Wprawdzie Kamiński podpisał się w pewnym momencie pod stanowiskiem swego kolegi, ale jego własne zdanie w tej kwestii jest nieco inne¹⁸.

Nie będziemy tu dociekać, skąd Kłósak wiedział, że własne zdanie Kamińskiego było inne niż Krąpca i na czym polegała ta różnica. W kwestii zasadniczej różnicy jednak nie było. Kamiński uważał filozofię przyrody za metafizyką szczegółową. Zarówno metafizyka ogólna,

¹⁴ K. Kłósak, *Jak pojąć w neoscholastyce przedmiot i metodę filozofii przyrody?*, „Roczniki Filozoficzne” 1954, t. 4, s. 1–31; por. tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1980.

¹⁵ M. Heller, *Jak uprawiać filozofię przyrody?*, „Znak – Idee” 1999, t. 4, s. 20.

¹⁶ K. Kłósak, *Zagadnienie współistnienia filozofii przyrody z nowożytną fizyką teoretyczną*, „Roczniki Filozoficzne” 1959, t. 7, z. 3, s. 5–35; tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 161–182.

¹⁷ S. Mazierski, *Fizyka i filozoficzne wyjaśnianie rzeczywistości*, „Roczniki Filozoficzne” 1959, t. 7, z. 3, s. 39–67; tenże, *Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej*, Poznań – Warszawa – Lublin 1972; Z. Hajduk, S. Mazierski, *Z metodologii filozofii przyrody nieożywionej i przyrodoznawstwa*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1976, t. 19, nr 2, s. 65–69; Z. Hajduk, *Filozofia przyrody, filozofia przyrodoznawstwa, metakosmologia*, Lublin 2004; J. Kalinowski, *Esquisse de l'évolution d'une conception de la métaphysique*, „Recherches de philosophie” 1963, t. 6, s. 97–133; M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 54, s. 113–115.

¹⁸ K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 53–54.

jak i różne odmiany metafizyki szczegółowej, powinny być autonomiczne w stosunku do nauk przyrodniczych. Stanowisko w tej kwestii Kamiński zaprezentował w 1961 roku w artykule napisanym wraz z Krąpcem pt. *Specyficzność poznania metafizycznego*, do którego odwoływał się w swych polemikach Kłósak¹⁹. Była to jedna z pierwszych prób skonstruowania metodologii metafizyki rozwijanej w środowisku KUL.

Główna teza artykułu stwierdzała, że każde poznanie filozoficzne jest metafizyką – ogólną (filozofią bytu) lub szczegółową. Szczegółowe odmiany metafizyki (m.in. filozofia przyrody) nie różnią się od siebie pod względem metody²⁰. W przeszłości wiedza o przyrodzie była rozwijana w obrębie filozofii. Była to – piszą autorzy – „naiwna fizyko-filozofia”. Nauki przyrodnicze w okresie nowożytnym usamodzieliły się. Umożliwiło to również filozofii (metafizyce) określenie własnej tożsamości jako nauki autonomicznej. Nie należy więc powracać do modelu fizyko-filozofii. Według Kamińskiego i Krąpca, na obecnym etapie rozwoju nauki i filozofii zdezaktualizowała się dawna teoria trzech stopni abstrakcji (fizycznej, matematycznej, metafizycznej). Filozofię przyrody umieszczano na pierwszym stopniu abstrakcji. Zdaniem autorów, dawny pierwszy stopień abstrakcji zamienił się dziś na nauki realne (przyrodnicze i humanistyczne), drugi – na nauki formalne (logikę i działy matematyki), a trzeci – jest właściwy dla całej filozofii. Abstrakcja trzeciego stopnia nosi nazwę „separacji” i jest ona podstawową metodą uprawiania metafizyki i całej filozofii²¹. Pojawił się postulat, by stworzyć dla filozofii, wyzwolonej od związków z naukami przyrodniczymi, odrębny program metodologiczny: „teoretycznie interesujący, życiowo wartościowy oraz zasługujący na swoje miejsce w epistemologii”²².

W dalszych latach Kamiński wraz z Krąpcem i innymi współpracownikami tworzył taki program. Stale było w nim obecne przekonanie o autonomii metafizyki ogólnej i szczegółowej w stosunku do nauk przyrodniczych²³. Przekonanie to Kamiński wyraził także w innej

¹⁹ S. Kamiński, M.A. Krąpiec, *Specyficzność poznania metafizycznego*, „Znak” 1961, t. 13, nr 5, s. 602–637.

²⁰ Tamże, s. 602.

²¹ Tamże, s. 605.

²² Tamże, s. 629.

²³ S. Kamiński, *Typy ludzkiej wiedzy* (1978), w: tegoż, *Jak filozofować?*, dz. cyt., s. 24–25.

debacie dotyczącej pierwszej drogi św. Tomasza, w której apelował: „Chrońmy metafizykę od wszelkiego pomieszania z fizyką jakąkolwiek!”²⁴. Debata ta zostanie omówiona nieco dalej.

Andrzej Bronk SVD pisze, że Kamiński był zauroczony faktem rozwoju nauki²⁵. Rozwinął imponujące badania nad nauką. Dostrzegał też nowe problemy filozoficzne wyłaniające się z nauki. Kamiński pisał, że „nowe zagadnienia filozoficzne wyrastają na kanwie nauk szczegółowych i oplatają je niby bluszcz, a stare problemy bytu, poznania i wartości odżywają z ogromną siłą”²⁶. Mimo tej fascynacji uważał, że filozofia podejmująca owe „stare problemy” (metafizyka) powinna być autonomiczna w stosunku do nauk przyrodniczych.

JAK FILOZOFOWAĆ O CZŁOWIEKU?

W polskiej filozofii chrześcijańskiej po drugiej wojnie światowej toczono były dyskusje dotyczące filozofii człowieka (antropologii filozoficznej). Pierwszą z nich była debata na temat duszy ludzkiej, jaką zapoczątkował w 1968 roku Bohdan Bejze (1929–2005). Zrodziła się ona w Polsce w określonym kontekście. Z jednej strony filozofia marksistowska negowała istnienie duszy, z drugiej – w kręgu polskiej filozofii chrześcijańskiej miała miejsce recepcja poglądów antropologicznych Pierre’a Teilharda de Chardin SJ (1881–1955), które dla jednych były fascynujące, a dla innych kontrowersyjne²⁷. Kamiński zabierał głos w debatach na temat duszy²⁸.

Według Kamińskiego, właściwym terenem do rozważań o duszy jest autonomiczna wobec innych nauk filozofia²⁹. Krytycznie więc

²⁴ S. Kamiński, *Prelekcja stanowiąca zagajenie do dyskusji nad odczytem K. Kłóska* (1968), w: tegoż, *Światopogląd – religia – teologia*, dz. cyt., s. 269–270.

²⁵ A. Bronk, *Wielość nauk i jedność nauki (Stanisława Kamińskiego opcje metodologiczne)*, w: S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, do druku przygotował A. Bronk, Lublin 1992, s. 346.

²⁶ S. Kamiński, *Metodologiczna problematyka poznania duszy ludzkiej* (1976), w: tegoż, *Jak filozofować?*, dz. cyt., s. 265.

²⁷ Tamże, s. 272; por. A.B. Stępień, *Zagadnienie genezy duszy z materii*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1960, t. 3, nr 1, s. 109–117.

²⁸ B. Bejze, *W poszukiwaniu współczesnego pojęcia duszy ludzkiej*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 59–61.

²⁹ S. Kamiński, *Metodologiczna problematyka poznania duszy ludzkiej*, dz. cyt., s. 265.

odniósł się on do dwóch wskazanych wyżej tendencji w filozofii człowieka: do eliminacji pojęcia duszy w filozofii marksistowskiej i w innych nurtach naturalistycznych oraz do mieszania w filozofii treści i terminologii pochodzących z różnych nauk. Zdaniem Kamińskiego, na terenie autonomicznej filozofii problematyka duszy zachowuje aktualność. Wyłania się ona w kontekście rozważań nad jednością „ja” oraz mnogością ludzkich aktów³⁰. Przyjęcie duszy jako formy substancjalnej ludzkiego bytu pozwala na wyjaśnienie obu aspektów (jedności „ja” i mnogości aktów). Takie poznanie duszy ma charakter metafizyczny. Inne koncepcje filozofii człowieka (m.in. Teilharda de Chardin) dostarczają wielu interesujących treści, lecz nie prowadzą do klasycznej filozofii duszy ludzkiej. Główna teza Kamińskiego brzmi następująco:

Teoria bytu [...] najgłębiej i najkonsekwentniej zdaje się wyjaśniać ludzkie życie psychiczne. Nie należy tylko mieszać jej aparatu pojęciowego i metody wyjaśniania z innymi systemami filozofowania³¹.

Druga dyskusja w obszarze filozofii człowieka dotyczyła monografii Karola Wojtyły (1920–2005) *Osoba i czyn*. Ukazała się ona w 1969 roku i spotkała się z licznymi komentarzami, m.in. w środowisku KUL. Dyskusja nad dziełem Wojtyły przybrała potem międzynarodowe rozmiary, na co wpłynął fakt, że autor został papieżem, a jego dzieło zostało przetłumaczone na kilka języków³². Kamiński także wziął udział w dyskusji nad pracą Wojtyły i zwrócił uwagę na stosowaną w niej metodę³³. Polegała ona na analizie bytu osoby poprzez analizę jej czynów. Wojtyła dowartościował w swej pracy wewnętrzne doświadczenie człowieka, nie rezygnując zarazem z charakterystycznego dla filozofii klasycznej podejścia realistycznego. Kamiński dostrzegął tu trudność: jak połączyć ze sobą dwa źródła wiedzy o człowieku – doświadczenie wewnętrzne i zewnętrzne? Jego zdaniem, Wojtyła nie rozwiązał tego problemu ani na płaszczyźnie

³⁰ Tamże, s. 269.

³¹ Tamże, s. 277.

³² Wykaz tłumaczeń w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn i inne studia antropologiczne*, Lublin 20003, s. 44.

³³ S. Kamiński, *Jak filozofować o człowieku?*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6, s. 73–79.

metafilozoficznej, ani w praktycznej realizacji. Jego metoda była próbą połączenia podejścia charakterystycznego dla filozofii klasycznej (wyjaśnianie przez rozumowanie) z podejściem fenomenologicznym (wyjaśnianie przez pokazywanie). Zdaniem Kamińskiego, nie można zrealizować takiego połączenia, jeśli filozofii człowieka stawia się maksymalistyczny cel – ostateczne wyjaśnienie fenomenu człowieka³⁴.

W dalszych opracowaniach Kamiński uznał propozycję Wojtyły za pewną odmianę personalizmu, w której aspekt ontologiczny łączy się z aksjologicznym. Nie zaliczył jednak koncepcji Wojtyły do tego nurtu filozofii człowieka, który sam akceptował – do filozofii człowieka, pojętej jako metafizyka szczegółowa szukająca ostatecznych racji ludzkiego bytu³⁵.

Można jeszcze wskazać trzecią dyskusję na temat filozofii człowieka toczoną w filozofii polskiej. Krąpiec opublikował w 1974 roku swoje główne dzieło antropologiczne *Ja – człowiek*³⁶. Kamiński dołączył do niego opracowanie dotyczące koncepcji filozofii człowieka, która byłaby „merytorycznie trafna i metodologicznie poprawna”³⁷. Uważał, że interpretacje fenomenu człowieka proponowane przez współczesną filozofię są niewystarczające. W filozofii człowieka należy posługiwać się metodą filozofii bytu i jej aparaturą pojęciową³⁸. Porządek metodologiczny wymaga, aby system filozofii człowieka zakładał tezy metafizyki ogólnej i filozofii przyrody, a wyprzedzał tezy psychologii filozoficznej, etyki, estetyki i filozofii kultury³⁹. Kamiński troszczył się także o spójność terminologiczną i metodologiczną systemu. Bronił przedstawionej koncepcji przed zarzutem abstrakcyjności i oderwania od życia. Uważał, że daje ona narzędzia do rozwiązywania problemów szczegółowych: cierpienia, winy, relacji do drugiego człowieka oraz do Boga, a wreszcie śmierci. Daje też

³⁴ Tamże, s. 79.

³⁵ S. Kamiński, *Z metafizyki człowieka* (1974), w: tegoż, *Jak filozofować?*, dz. cyt., s. 255; tenże, *Naukowa, filozoficzna i teologiczna wizja człowieka* (1982), w: tegoż, *Jak filozofować?*, dz. cyt., s. 285.

³⁶ M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974.

³⁷ S. Kamiński, *Z metafizyki człowieka*, w: M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 425–439 (cyt. przedruk w: S. Kamiński, *Jak filozofować?*, dz. cyt., s. 249–262).

³⁸ S. Kamiński, *Z metafizyki człowieka*, dz. cyt., s. 260.

³⁹ Tamże, s. 261.

podstawę do uprawomocnienia teoretycznych tez światopoglądu oraz zasad działania⁴⁰.

Systemowa spójność przedstawionej filozofii człowieka, uważana przez Kamińskiego za jej walor, spotkała się z krytyką Józefa Tischnera (1931–2000). Według niego, przedstawiona koncepcja antropologii ujmuje człowieka „przez okna systemu”⁴¹. Tischner polemizuje głównie z Krąpcem, lecz wymienia także Kamińskiego. Zarzuca, że chęć zbudowania spójnego systemu zamyka twórców tej antropologii na elementarne ludzkie doświadczenia. Troska o spójność systemu nie jest właściwą metodą odkrywania wiedzy o człowieku. „Przybliżeń i uzasadnień trzeba nam szukać [...] gdzie indziej, na drodze innego myślenia i innych metod” – konkluduje Tischner⁴². Kamiński nie odniósł się szczegółowo do polemiki Tischnera, mimo że zarzuty dotyczyły także spraw metodologicznych, którymi się zajmował. Spór Tischnera z metafizycznym ujęciem filozofii człowieka toczył się dalej, stał się przedmiotem opracowań, a nawet wykroczył poza granice Polski⁴³. Kamiński jednak w nim już nie uczestniczył.

KONCEPCJA FILOZOFICZNEJ NAUKI O BOGU

Przedmiotem kilku dyskusji w polskiej filozofii XX wieku była także koncepcja filozoficznej nauki o Bogu. Kamiński wypowiedział się w trzech dyskusjach na ten temat (została tu zachowana chronologia wypowiedzi Kamińskiego, a nie samych dyskusji).

W 1964 roku Kamiński opublikował wraz z Zofią Józefą Zdybicką USJK artykuł *O sposobie poznania istnienia Boga*⁴⁴. Wcześniejszy artykuł napisany z Krąpcem, *Specyficzność poznania metafizycznego*

⁴⁰ Tamże, s. 262.

⁴¹ J. Tischner, *Człowiek przez okna systemu* (1976), w: tegoż, *Myślenie według wartości*, Kraków 2000³, s. 309–335.

⁴² Tamże, s. 335.

⁴³ J. Tischner, *I metodi del pensiero umano*, Bologna 1982; V. Possenti, *Józef Tischner – kontestator tomizmu*, przeł. E. Zieliński, „Zeszyty Naukowe KUL” 1984, t. 27, nr 3, s. 69–77; A. Wilczek, *W poszukiwaniu prawdy o człowieku. Spór księdza Tischnera z tomizmem*, „Czasopismo Filozoficzne” 2009, nr 4–5, s. 52–72.

⁴⁴ S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, *O sposobie poznania istnienia Boga. Artykuł dyskusyjny* (1964), w: S. Kamiński, *Światopogląd – religia – teologia*, dz. cyt., s. 179–204.

(1961), był próbą zbudowania metodologii poznania metafizycznego. Ten tekst miał podobny charakter, lecz w odniesieniu do filozoficznej nauki o Bogu. Za zasadniczą tezę artykułu można uznać słowa: „Problem Boga jest wewnętrznym problemem metafizyki”⁴⁵. Nie ma zatem podstaw do wyodrębniania osobnego działu filozofii – filozofii Boga. Argumentacje za istnieniem Boga („dowody”) nie mogą być więc oderwane od kontekstu metafizycznego. Opierają się one bowiem na specyficznych aktach poznania metafizycznego, a nie wyłącznie na rozumowaniach logicznych.

Tekst Kamińskiego i Zdybickiej zawierał podtytuł *Artykuł dyskusyjny*, który zachęcał do podjęcia dyskusji. Zaproszenie to podjął m.in. Drewnowski, który już wcześniej dyskutował z Kamińskim na temat użyteczności logiki współczesnej w filozofii. Również w tej dyskusji problem ten powrócił. Możemy go tu pominąć, ponieważ został już przedstawiony wyżej. Dyskusja z Drewnowskim dotyczyła także kwestii ogólniejszych. Autor ten z pewną ostrożnością podchodził do deklaracji filozofów lubelskich, że tomizm egzystencjalny (Kamiński ze Zdybicką używali tej nazwy) jest najgłębszym odczytaniem myśli św. Tomasza. Nieuzasadniony i przedwczesny jest rozstrzygający charakter niektórych stwierdzeń Kamińskiego i Zdybickiej (np. że dowód w metafizyce ma inny charakter niż w jakiegokolwiek nauce). Nie ma bowiem podstaw, by twierdzić, że teoria bytu i istnienia opracowana w tomizmie egzystencjalnym jest kompletna i zamknięta. Drewnowski pisał: „Tomizm egzystencjalny jest dziś próbą stworzenia nowoczesnej nauki o istnieniu, nie stanowi jednak jeszcze nowoczesnego sformułowania całego dorobku filozofii klasycznej”⁴⁶.

Kamiński ze Zdybicką odpowiedzieli na uwagi Drewnowskiego, a następnie rozwinęli swoje poglądy dotyczące filozoficznego poznania Boga w obszernym tekście z 1968 roku⁴⁷. Powtórzyli tam i rozwinęli trzy najważniejsze tezy swego stanowiska: (1) że podstawową formą argumentacji za istnieniem Boga jest pytanie o rację istnienia (zgodnie z tekstem Tomasza *De ente et essentia*); (2) że zasadnicze znaczenie

⁴⁵ Tamże, s. 189.

⁴⁶ J.F. Drewnowski, *Uwagi w związku z artykułem dyskusyjnym ks. Stanisława Kamińskiego i s. Zofii J. Zdybickiej pt. „O sposobie poznania istnienia Boga”*, dz. cyt., s. 233.

⁴⁷ S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, *W odpowiedzi na uwagi Jana Fr. Drewnowskiego* (1965), w: S. Kamiński, *Światopogląd – religia – teologia*, dz. cyt., s. 205–324; S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, *Poznawalność istnienia Boga* (1968), w: S. Kamiński, *Światopogląd – religia – teologia*, dz. cyt., s. 215–262.

dla tej formy argumentacji mają akty intuicji intelektualnej, a nie same rozumowania logiczne; (3) że metafizyka nie lekceważy form rozumowania podawanych przez logikę formalną, lecz uznaje ich ograniczony zakres stosowania.

W latach 1949–1968 w polskiej filozofii toczyła się wielka dyskusja na temat aktualności pierwszej drogi św. Tomasza z Akwinu (*ex motu*), czyli argumentacji kinetycznej⁴⁸. Dyskusję zapoczątkował artykuł Kazimierza Kłósaka, *Kinetyczny dowód istnienia Boga wobec nowych zarzutów*⁴⁹, a zakończyła konferencja zorganizowana przez kard. Karola Wojtyłę w 1968 roku⁵⁰. Kamiński wypowiedział się dopiero w ostatniej fazie dyskusji⁵¹. Wcześniej stanowisko lubelskiego środowiska filozoficznego przedstawiali Krąpiec i Zdybicka⁵². Wypowiedź Kamińskiego nie dotyczyła tylko argumentu kinetycznego, lecz samej koncepcji filozofii Boga rozwijanej w ramach metafizyki. Kłósak uznał, że odwoływanie się do Boga w celu wyjaśnienia dynamizmu przyrody straciło dziś sens i nie da się utrzymać argumentacji kinetycznej w dotychczasowej postaci. Uważał, że argumentacja ta zawiera elementy starej fizyki, którą trzeba zastąpić fizyką współczesną. Kamiński zajął stanowisko odmienne. Odnowa argumentu kinetycznego i innych argumentów powinna polegać raczej na oczyszczeniu ich z resztek starej fizyki, a nie na zastępowaniu starej fizyki nową. To w toku tej dyskusji padł cytowany już apel: „Chrońmy metafizykę od wszelkiego pomieszania z fizyką jakąkolwiek!”⁵³.

⁴⁸ K.M. Wolsza, *Dyskusja o argumentacji kinetycznej za istnieniem Boga w polskiej literaturze neotomistycznej (1949–1968)*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2013, t. 8, s. 75–110.

⁴⁹ K. Kłósak, *Kinetyczny dowód istnienia Boga wobec nowych zarzutów*, „Znak” 1949, t. 4, nr 5, s. 392–401.

⁵⁰ E. Morawiec, *Symposium filozoficzne poświęcone analizie punktu wyjścia kinetycznego i teleologicznego argumentu na istnienie Boga*, „Studia Philosophiae Christianae” 1968, t. 4, nr 2, s. 225–270.

⁵¹ S. Kamiński, *Prelekcja stanowiąca zagajenie do dyskusji nad odczytem K. Kłósaka (1968)*, w: tegoż, *Światopogląd – religia – teologia*, dz. cyt., s. 263–270.

⁵² M.A. Krąpiec, *Raz jeszcze o kinetycznym dowodzie istnienia Boga*, „Znak” 1950, t. 5, nr 4, s. 281–295; tenże, *O poprawne rozumienie kinetycznego dowodu na istnienie Boga u św. Tomasza*, „Polonia Sacra” 1953–1954, t. 6, nr 4, s. 97–113; Z.J. Zdybicka, *Charakter rozumowania występującego w Tomaszowym dowodzie kinetycznym istnienia Boga*, „Znak” 1961, t. 13, nr 11, s. 1482–1499.

⁵³ S. Kamiński, *Prelekcja stanowiąca zagajenie do dyskusji nad odczytem K. Kłósaka*, dz. cyt., s. 270.

Kolejną, trzecią, dyskusję na temat filozofii Boga ponownie zapoczątkował Bohdan Bejze. W 1969 roku skierował on do wykładowców filozofii ankietę dotyczącą filozofii Boga. Ankieta zawierała kilkadziesiąt pytań, ujętych w jedenaście grup⁵⁴. Pierwsze pytanie dotyczyło tego, który z systemów filozofii Boga może sprostać współczesnej metodologii nauk oraz może odpowiadać mentalności współczesnego człowieka. Pozostałe pytania dotyczyły aktualności tomistycznej filozofii Boga oraz poszczególnych dróg św. Tomasza. Początkowo na ankietę odpowiedziało dwudziestu dwóch wykładowców, wśród nich także Kamiński⁵⁵.

Według Kamińskiego, oczekiwania pod adresem filozofii Boga (maksymalistyczne) można streścić w następujących punktach. Oczekuje się, by filozofia Boga: (1) liczyła się z ludzkim doświadczeniem; (2) przyjmowała neutralny punkt wyjścia; (3) dawała wiedzę racjonalnie uzasadnioną; (4) prowadziła do poznania: możliwego do przekazywania i intersubiektywnej kontroli, ostatecznie wyjaśniającego oraz powszechnie obowiązującego. Zdaniem Kamińskiego, postulaty te najpełniej realizuje filozofia Boga rozwijana w ramach tomizmu egzystencjalnego. Może być ona ciągle doskonalona od strony metodologicznej i wiązana z aktualnymi zagadnieniami filozoficznymi. Nie stanowi ona jednak odrębnej nauki filozoficznej, lecz jest fragmentem filozofii bytu (metafizyki ogólnej). Dlatego nieuzasadnione jest nawet używanie nazwy „filozofia Boga” w odniesieniu do filozoficznego poznania Boga w tomizmie egzystencjalnym. Z innych względów, np. dydaktycznych, można utworzyć odrębną filozofię Boga, która zawierałaby syntezę różnych rozważań filozoficznych na temat Boga. Byłaby to jednak dyscyplina filozoficzna zbiorowa i niejednolita metodologicznie.

Interesujące są uwagi Kamińskiego na temat pięciu dróg św. Tomasza. Uważa on, że filozoficzne uzasadnienie istnienia Boga nie powinno przybierać formy pięciu dróg. Przyjęcie istnienia Boga stanowi bowiem ostateczne wyjaśnienie istnienia przygodnej rzeczywistości (dlaczego istnieje coś, co nie musi istnieć). Pięć dróg można wyklądać i analizować ze względów historycznych oraz jako przedmiot

⁵⁴ B. Bejze, *Wśród głównych zagadnień filozofii Boga*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 2, red. B. Bejze, Warszawa 1969, s. 11–77; wykaz pytań: tamże, s. 14–16.

⁵⁵ S. Kamiński, *Wypowiedź dotycząca głównych zagadnień filozofii Boga* (1969), w: tegoż, *Światopogląd – religia – teologia*, dz. cyt., s. 271–273.

ćwiczeń z filozofii bytu. Drogi Tomasza nie mają jednak charakteru niezmiennego kodeksu. Nie należy ich też odrywać od kontekstu metafizycznego.

Wypowiedź Kamińskiego w tej ostatniej dyskusji na temat filozofii Boga zawierała streszczenie poglądów znanych z przytaczanych już publikacji. Wyraźniej niż w innych pracach podkreślił względną wartość pięciu dróg św. Tomasza i konieczność ich interpretacji w świetle pytania o rację istnienia rzeczywistości.

W niniejszym szkicu zostały przedstawione najważniejsze debaty filozoficzne, w których aktywnie uczestniczył Kamiński. Obejmowały one szerokie grono polskich filozofów. Dla Kamińskiego dyskusje te stanowiły okazję do przedstawienia własnego programu filozoficznego i skonfrontowania go z innymi ujęciami oraz zarzutami. We wszystkich debatach ujawniały się twierdzenia stanowiące stałe punkty programu Kamińskiego, m.in.: (1) że podstawowym działem filozofii jest metafizyka, a inne działy są z nią powiązane; (2) że filozofia jest autonomiczna wobec nauk szczegółowych i dąży do ostatecznego wyjaśnienia stanów rzeczy; (3) że filozofia posiada specyfikę metodologiczną i nie powinna przejmować metod innych nauk.

W PŁY W STANISŁAWA KAMIŃSKIEGO NA ŚRODOWISKO FILOZOFICZNE I POZAFILOZOFICZNE

Działalność Stanisława Kamińskiego w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim trwała 40 lat (1947–1986) i wywarła zauważalny wpływ na polskie środowisko filozoficzne i nie tylko filozoficzne. Kamiński oddział pracą badawczą, dydaktyczną oraz organizacyjną. Największy wpływ wywarły jego prace na temat teorii nauki, metodologii filozofii i teologii oraz mądrości. Wpływ dydaktyczny, oprócz zawartości merytorycznej wykładów i seminariów, uwidaczniał się w uwrażliwieniu słuchaczy na wartość kultury logicznej. Spośród licznych działań organizacyjnych warto wymienić troskę Kamińskiego o kodyfikację terminologii filozoficznej i metodologicznej.

TEORIA NAUKI

W 1961 roku ukazało się pierwsze wydanie najbardziej znanej monografii Kamińskiego *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Książka ta była uzupełniana w dwóch kolejnych wydaniach (1970, 1981)¹, natomiast w wydaniu czwartym (1992), które ukazało się po śmierci

¹ S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1961 (1970²; 1981³).

autora, zostały wykorzystane jego notatki i planowane uzupełnienia². W pierwszym wydaniu, zawierającym tylko trzy rozdziały – „Wieloznaczność terminu «nauka»”; „Natura nauki”; „Różne typy nauki” – Kamiński określił książkę jako „systematyczno-historyczne wprowadzenie do teorii nauki”³. Tak też praca ta została przyjęta przez czytelników i recenzentów. Podkreślano jej walory merytoryczne (bogate źródło informacji na temat nauki i jej historii) i formalne (syntetyczny i encyklopedyczny charakter). Władysław Stróżewski, jeden z pierwszych recenzentów, pisał, że książka Kamińskiego „będzie doskonałym podręcznikiem dla tych, którzy chcą zapoznać się z problematyką teorii nauki w jej współczesnym stanie”⁴. Inny recenzent, Antoni Stępień, przewidywał, że książka może odegrać dużą rolę w dydaktyce. Pisał: „Nakład książki (tysiąc egzemplarzy) wydaje się zbyt niski w stosunku do roli, jaką może ona odegrać dzięki sposobowi podania i zakresowi zawartych w niej informacji”⁵. Przewidywania te sprawdziły się, a książka przez lata funkcjonowała w środowisku. Została ona uznana za ewenement w polskiej i zagranicznej literaturze. W kolejnych wydaniach pojawiły się nowe rozdziały. Znacznie rozbudowana została część historyczna. Sposób przedstawienia historii nauki przez Kamińskiego jest porównywany do ujęcia paradygmatycznego, znanego ze słynnego dzieła Thomasa Kuhna (1922–1996) *Struktura rewolucji naukowych*⁶.

Książka Kamińskiego oddziaływała na różne kręgi odbiorców. Pierwszy krąg stanowili studenci KUL. Książka uzupełniała wykład ogólnej metodologii nauk, prowadzony przez Kamińskiego przez ponad 30 lat na większości wydziałów. Chyba każdy student tej uczelni zapoznał się z tą monografią. Po śmierci Kamińskiego i przejęciu wykładów z metodologii nauk przez następców (Andrzej Bronk SVD, Monika Walczak) książka nadal jest wykorzystywana w dydaktyce. Drugim kręgiem odbiorców książki Kamińskiego byli inni wykładowcy

² S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, do druku przygotował A. Bronk, Lublin 1992.

³ S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk* (1961), dz. cyt., s. 58.

⁴ W. Stróżewski, *Wśród publikacji filozoficznych o nauce*, „Znak” 1962, t. 14, nr 1, s. 160.

⁵ A. Stępień [recenzja]: S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1961, „Roczniki Filozoficzne” 1964, t. 12, z. 1, s. 156.

⁶ A. Bronk, *Wielość nauk i jedność nauki (Stanisława Kamińskiego opcje metodologiczne)*, w: S. Kamiński, *Nauka i metoda*, dz. cyt., s. 345.

uczelnii, którzy sięgali po nią, prowadząc własne prace. Bronk pisze: „Dla wielu pracowników naukowych Uniwersytetu była podstawowym źródłem informacji o sposobach rozumienia i uprawiania nauki; kształtowała ich postawę metodologiczną, znajdując swój praktyczny wyraz w ich działalności dydaktycznej i publikacyjnej”⁷. Wreszcie trzeci krąg odbiorców stanowili uczeni z innych środowisk interesujący się fenomenem nauki. „W przeszłości sięgało po tę książkę w Polsce wielu, nie zawsze się do tego wprost przyznając” – wspomina Bronk⁸. Pochlebnie o pracy Kamińskiego wypowiadał się np. Tadeusz Kotarbiński (1886–1981), który uwzględnił ją w swych refleksjach nad nauką. Uznał monografię za „bogate w treść pouczającą repetytorium problemów nauk o nauce”. Zarzucił wprawdzie, że niektóre wypowiedzi na temat teologii „jaskrawo nie harmonizują z trzeźwym na ogół, z laickiego punktu widzenia, charakterem całości książki”⁹. Włączenie rozważań na temat teologii do dzieła poświęconego nauce stanowi jednak dodatkowy walor pracy i jest jej oryginalnym elementem. Przyczyniło się to do recepcji książki w środowisku teologicznym.

Po śmierci Kamińskiego pojawiły się w polskiej literaturze nowe opracowania z metodologii, filozofii nauki i historii nauki. Autorzy niektórych z nich nie uwzględniają już monografii Kamińskiego ani innych jego prac z zakresu teorii nauki¹⁰. Natomiast badacze, którzy wyszli ze środowiska filozoficznego KUL, w aktualnie podejmowanych problemach nawiązują nadal do monografii Kamińskiego i jego dorobku w tym zakresie¹¹.

⁷ Tamże, s. 345.

⁸ Tamże.

⁹ T. Kotarbiński, *Przegląd problemów nauk o nauce* (1964), w: tegoż, *Drogi do-ciekań własnych. Fragmenty filozoficzne*, Warszawa 1986, s. 105.

¹⁰ J. Życiński, *Filozofia nauki*, Tarnów 1996; tenże, *The Structure of the Metascientific Revolution: An Essay of the Growth of Modern Science*, Tucson, AZ 1988 (polski przekład: *Struktura rewolucji metanaukowej. Studium rozwoju współczesnej nauki*, przeł. M. Furman, Kraków 2013); A. Grobler, *Metodologia nauk*, Kraków 2006; M. Heller, *Filozofia nauki*, Kraków 2016.

¹¹ Z. Hajduk, *Ogólna metodologia nauk. Skrypt dla studiujących kierunku przyrodnicze oraz filozofię przyrody*, Lublin 2000; J. Herbut, *Elementy metodologii filozofii. Skrypt do wykładu*, Lublin 2004 (2007²); *Słownik terminów naukoznawczych. Teoretyczne podstawy naukoznawstwa*, red. J. Herbut, P. Kawalec, Lublin 2009; *Metodologia: tradycja i perspektywy*, red. M. Walczak, Lublin 2010; *Podstawy naukoznawstwa. Skrypt dla studentów studiów licencjackich*, t. 1, red. P. Kawalec, P. Lipski, R. Wodzisiz, Lublin 2011.

METODOLOGIA FILOZOFII I TEOLOGII

Andrzej Bronk SVD, następca Kamińskiego na Katedrze Metodologii Nauk KUL, wyróżnił trzy etapy w jego twórczości: niemetafizyczny, prometafizyczny i mądrościowy¹². Pierwsze wydanie omówionej wyżej monografii *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk* powstało w okresie niemetafizycznym. Kamiński był wtedy pod dużym urokiem logiki współczesnej oraz pod wpływem szkoły lwowsko-warszawskiej, szczególnie Kazimierza Ajdukiewicza (1890–1963). W swoim *Autobiogramie* pisał, że pod wpływem Ajdukiewicza poszerzył swe zainteresowania, początkowo głównie logiczne, na ogólną metodologię nauk i epistemologię. Z kolei pod wpływem Stefana Swieżawskiego (1907–2004) i Mieczysława Alberta Krąpca OP (1921–2008) – kolegów z Wydziału Filozoficznego KUL – zajął się metodologią filozofii klasycznej¹³. Dokonała się wtedy zauważalna reorientacja Kamińskiego – przejście z postawy niemetafizycznej na prometafizyczną. Pojawiła się wówczas myśl, by wykorzystywać dorobek współczesnej logiki, metodologii nauk i epistemologii w rozwijaniu filozofii – metafizyki i jej działów.

Kamiński określał filozofię środowiska KUL jako „klasyczną”. Jest to filozofia, która merytorycznie nawiązuje do tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, natomiast metodologicznie ciągle się rozwija i doskonali¹⁴. Za sprawą Kamińskiego, jego współpracowników oraz następców, podjęto dość unikatową pracę. Zmierzano do scharakteryzowania, zgodnego z regułami współczesnej metodologii, najważniejszych czynności poznawczych stosowanych w metafizyce i w innych działach filozofii (filozofii Boga, filozofii człowieka, etyce, aksjologii, filozofii dziejów itp.). Owocem tego wysiłku były kolejne publikacje dotyczące metodologii filozofii klasycznej, m.in. wspólna książka Kamińskiego i Krąpca *Z teorii i metodologii metafizyki*. Stępień pisze o niej następująco: „Jego książka (część I jest pióra M.A. Krąpca) *Z teorii i metodologii metafizyki* (1962) stanowi dzieło pionierskie nie

¹² A. Bronk, *Filozofia nauki i nauka w ujęciu Stanisława Kamińskiego*, „Studia Philosophiae Christianae” 1993, t. 29, nr 1, s. 157.

¹³ S. Kamiński, *Autobiogram*, „Ruch Filozoficzny” 1985, t. 42, nr 1–2, s. 106.

¹⁴ S. Kamiński, *O metodzie filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1986, t. 34, z. 1, s. 5–6

tylko w skali krajowej i jest istotnym etapem badań metafizycznych w Polsce”¹⁵. Najważniejsze prace Kamińskiego z metodologii filozofii klasycznej zebrano natomiast w pierwszym tomie jego *Pism wybranych* pt. *Jak filozofować?*¹⁶

Refleksja metodologiczna stała się już stałym elementem filozofii rozwijanej w środowisku KUL oraz poza nim. W polskiej filozofii chrześcijańskiej po II wojnie światowej prowadzone były wieloletnie dyskusje dotyczące koncepcji uprawiania poszczególnych jej działów. W dużej mierze dotyczyły one metodologii filozofii. Kamiński aktywnie uczestniczył w tych dyskusjach, prezentując własne przemyślenia i konfrontując je z innymi stanowiskami. Wpływał w ten sposób na rozwój badań metafizycznych w Polsce. Metafizyka jest bowiem ważnym składnikiem całej polskiej filozofii XX wieku. Badania w zakresie metodologii filozofii klasycznej podjęli i rozwinięli współpracownicy i uczniowie Kamińskiego: Zofia Józefa Zdybicka, Antoni Bazyli Stępień, Stanisław Majdański, Józef Herbut, Leon Koj, Andrzej Bronk, Urszula Żegleń, Andrzej Maryniarczyk, Tadeusz Szubka, Piotr Gutowski. Aby zintensyfikować badania w obszarze metodologii filozofii, w 1992 roku wydzielono z Katedry Metodologii Nauk KUL – Katedrę Metodologii Filozofii, którą objął Józef Herbut, jeden z pierwszych doktorów wypromowanych przez Kamińskiego (w 2015 roku Katedrę Metodologii Filozofii ponownie włączono w struktury Katedry Metodologii Nauk). Zaczęto także wydawać *Studia metafizyczne*, w których prezentowane są prace z zakresu metodologii filozofii¹⁷. Do dorobku Kamińskiego z zakresu metodologii filozofii nawiązują także polscy autorzy młodszego pokolenia, związani z Wydziałem Filozofii KUL, jak i z innymi środowiskami. Jako przykład można podać pracę Piotra Duchlińskiego (Akademia Ignatianum w Krakowie), stanowiącą próbę konfrontacji dorobku metafizycznego Kamińskiego i lubelskiego środowiska

¹⁵ A.B. Stępień, *Charakterystyka dorobku naukowego i działalności naukowej Księdza Profesora Stanisława Kamińskiego*, „Roczniki Filozoficzne” 1987, t. 35, z. 1, s. 7.

¹⁶ M.A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962 (19942); por. S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, do druku przygotował T. Szubka, Lublin 1989.

¹⁷ *Studia metafizyczne*, t. 1: *Dyscypliny i metody filozoficzne*, red. A.B. Stępień, T. Szubka, Lublin 1992; *Studia metafizyczne*, t. 2: *Kategorie filozoficzne. Istnienie i sąd*, red. A.B. Stępień, J. Wojtysiak, Lublin 2002.

filozoficznego z opracowaniami powstałymi w kręgu fenomenologii i filozofii uprawianej w kontekście nauki¹⁸.

Prace Kamińskiego nad metodologicznym precyzowaniem filozofii klasycznej zostały dostrzeżone przez środowisko teologiczne. W wielotomowych wykładach teologii systematycznej (przede wszystkim teologii dogmatycznej) tom wstępny najczęściej był poświęcony zagadnieniom metodologicznym¹⁹. Była to jednak metodologia typowo teologiczna, nawiązująca do struktury podręczników scholastycznych, wyrażona w specyficznym języku, nie zawsze spójnym z językiem współczesnej metodologii. Kamiński, który był członkiem Polskiego Towarzystwa Teologicznego, miał w swym dorobku kilka prac z zakresu metodologii teologii²⁰.

W środowisku polskiej teologii podjęto próbę zbudowania nowożytnej metodologii teologii systematycznej. Czołowy dogmatyk w środowisku KUL, Wincenty Granat (1900–1979), zaprosił Kamińskiego do współpracy przy przygotowaniu tomu wstępnego do wielotomowego podręcznika *Dogmatyki katolickiej*. Kamiński opracował fragment dotyczący charakterystyki metody w teologii²¹. Szkic ten wszedł do kanonu tekstów polskiej metodologii teologii i jest przytaczany m.in. przez Stanisława Celestyna Napiórkowskiego, Jerzego Szymika, Józefa Majewskiego²². Teolodzy czerpali z książki Kamińskiego *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk* oraz z kontaktów z nim informacje o sposobach rozumienia i uprawiania nauki. Przejmowali do własnych badań terminologię metodologiczną, szczególnie pojęcie nauki, przedmiotu nauki, celu, metody, języka itp.

Spośród szczegółowych idei opracowanych przez Kamińskiego rezonans zyskał zwłaszcza projekt teologii pojętej jako „rewelacjonizacja”

¹⁸ P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi koncepcjami filozofii współczesnej*, Kraków 2014, s. 10.

¹⁹ Por. I. Różycki, *Dogmatyka*, t. 1, ks. 1: *Metodologia teologii dogmatycznej*, Kraków 1947.

²⁰ S. Kamiński, *Światopogląd – religia – teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, do druku przygotowali M. Walczak, A. Bronk, Lublin 1998.

²¹ S. Kamiński, *Metoda w teologii*, w: W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, tom wstępny, Lublin 1965, s. 147–162.

²² S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1991 (1994², 1996³, 2002⁴); J. Majewski, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, w: *Dogmatyka katolicka*, t. 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005, s. 13–234; J. Szymik, *O teologii dzisiaj. Zadania, piękno, przyszłość*, Pelplin 2006.

naturalnej wiedzy o człowieku i jego życiu. Projekt ten został przedstawiony po raz pierwszy na IV Kongresie Teologów Polskich w Krakowie-Mogile w 1976 roku²³. Neologizm „rewelacjonizacja” pochodzi od łacińskiego słowa *revelatio* (objawienie) lub *revelationisatio* (odkrywanie, odsłanianie). Wyraża on proces budowania poznania teologicznego na naukowej i filozoficznej (naturalnej) wiedzy o życiu chrześcijańskim. Wiedza ta zostaje poddana interpretacji odwołującej się do boskiego objawienia. Propozycja ta wzbudziła wątpliwości u pewnych metodologów, którzy dostrzegali niespójność twierdzeń pochodzących z naturalnej wiedzy i z objawienia. Pojawiała się nawet opinia (Herbut), że projektu tego nie da się zrealizować²⁴. Tymczasem w środowisku teologów spotkał się on ze znacznie życzliwszym przyjęciem. Widziano w nim możliwość uprawiania teologii „od dołu” jako uzupełnienia teologii uprawianej „od góry”. Napiórkowski pisał, że oba kierunki refleksji teologicznej – humanizacja boskiego objawienia i rewelacjonizacja ludzkiego doświadczenia – mogą się spotkać w jednej, bogatej teologii chrześcijańskiej²⁵.

O wpływie rozważań Kamińskiego na metodologię polskiej teologii może świadczyć dedykacja, która znajduje się w monografii Napiórkowskiego *Jak uprawiać teologię*. Miała ona cztery wydania i jest dziś najpopularniejszym wykładem metodologii teologii. Autor tej pracy dedykował ją: „Księdzu Wincentemu Granatowi oraz księdzu Stanisławowi Kamińskiemu, bez których nie byłoby tej książki”²⁶. W przypisie do czwartej części, *Poznanie teologiczne a poznanie naukowe*, czytamy natomiast: „W opracowaniu tego tematu wiele zawdzięczam wykładom, skryptom i publikacjom ks. prof. Stanisława Kamińskiego”²⁷.

²³ S. Kamiński, *Epistemologiczno-metodologiczne uwagi o teologii*, w: *Teologia nauk o Bogu. IV Kongres Teologów Polskich, Kraków-Mogila 14–16 IX 1976*, red. M. Jaworski, A. Kubiś, Kraków 1977, s. 36–51, 178–181; tenże, *Podsumowanie dyskusji nad referatem „Epistemologiczno-metodologiczne uwagi o teologii”* (1976), w: tegoż, *Światopogląd – religia – teologia*, dz. cyt., s. 135–137.

²⁴ J. Herbut, *Problemy teologii pojętej jako rewelacjonizacja naturalnej wiedzy o życiu chrześcijańskim*, „Roczniki Filozoficzne” 1987, t. 35, z. 1, s. 293–307; tenże, *Teologia rewelacjonizacją przyrodzonej wiedzy o życiu chrześcijańskim?*, w: *Metodologia: tradycja i perspektywy*, dz. cyt., s. 35–44; por. A. Bronk, S. Majdański, *Teologia – próba metodologiczno-epistemologicznej charakterystyki*, „Nauka” 2006, t. 2, s. 92–93.

²⁵ S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię* (2002), dz. cyt., s. 82–83; por. J. Szymik, *O teologii dzisiaj*, dz. cyt., s. 139–140.

²⁶ S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię* (2002), dz. cyt., s. 5.

²⁷ Tamże, s. 217.

SAPIENCJALNY WYMIAR WIEDZY

Trzeci okres w twórczości Kamińskiego, po niemetafizycznym i prometafizycznym, jest określany jako etap mądrościowy²⁸. W pracach Kamińskiego częściej pojawiało się wtedy pojęcie mądrości. Jeden z artykułów na jej temat, *Nauka i filozofia a mądrość*, ukazał się w języku polskim i włoskim. Włoskojęzyczna wersja została opublikowana w monografii poświęconej filozofii Jacques'a Maritaina (1882–1973)²⁹. Świadczy to o tym, że Kamiński w rozważaniach nad mądrością inspirował się pracą Maritaina *Nauka i mądrość* (1935), w której jest mowa o mądrości mistycznej, teologicznej i metafizycznej³⁰. Kamiński mianem mądrości określał podstawową wiedzę o rzeczywistości, uzasadnioną w sposób ostateczny. Usystematyzowaną formą mądrości naturalnej jest metafizyka, natomiast nadprzyrodzonej – teologia. Mądrość ma także aspekty praktyczne. Rodzi ona umiejętność stosowania wiedzy w postawach życiowych³¹. Wzbudza nastawienie aksjologiczne, wywołuje zaangażowanie po stronie wartości: „prawdy stają się dobrem (wartością), które należy realizować”³².

U niektórych współczesnych autorów polskich i zagranicznych można spotkać nawiązania do koncepcji filozofii jako mądrości. Grupa aktualnych pracowników Wydziału Filozofii KUL (Agnieszka Lekka-Kowalik, Robert Ptaszek, Imelda Chłodna, Wojciech Daszkiewicz, Rafał Lizut) opracowała projekt rozwijania filozofii mądrościowej (*Sapiencjokracja*). Autorzy ci piszą w swoim manifestie:

²⁸ A. Bronk, *Filozofia nauki i nauka w ujęciu Stanisława Kamińskiego*, dz. cyt., s. 157; por. K.M. Wolsza, *Idea filozofii mądrościowej w lubelskiej szkole filozoficznej*, w: *Figury i znaczenia mądrości. Studium interdyscyplinarne*, red. M. Zajac, Katowice 2016, s. 77–102.

²⁹ S. Kamiński, *Nauka i filozofia a mądrość* (1983), w: tegoż, *Jak filozofować?*, dz. cyt., s. 55–61; tenże, *La sapienza nella scienza e nella filosofia*, w: *Jacques Maritain oggi. Atti del Convegno internazionale di studio promosso dall'Università cattolica nel centenario della nascita. Milano 20–30 ottobre 1982*, red. V. Possenti, Milano 1983, s. 507–513.

³⁰ J. Maritain, *Nauka i mądrość*, przeł. M. Reutt, Warszawa – Ząbki 2005², s. 32–36.

³¹ S. Kamiński, *Od spostrzeżeń do poglądu na świat*, w: tegoż, *Światopogląd – religia – teologia*, dz. cyt., s. 25–26.

³² S. Kamiński, *Nauka i filozofia a mądrość*, dz. cyt., s. 61.

Istnieje filozofia, która nie zrezygnowała z prawdziwościowych i mądrościowych roszczeń. [...] Filozofia ta jest drogą do mądrości rozumianej jako odkrycie prawdy, dobra i piękna oraz opowiedzeniem się po ich stronie. [...] Jako filozofowie i ludzie uniwersytetu chcemy podjąć [...] odpowiedzialność i obowiązek, idąc w ślady naszych Mistrzów³³.

Wśród mistrzów, do których chcą nawiązywać autorzy projektu, jest także Kamiński. Najważniejsze jego teksty dotyczące mądrości można znaleźć na stronie internetowej projektu (www.sapiencjokracja.pl).

Wyraźne nawiązania do metafizyki pojętej jako wiedza mądrościowa można dostrzec w pewnych wypowiedziach Jana Pawła II, który aż do momentu wyboru na papieża był naukowo związany z filozoficznym środowiskiem KUL. W książce *Przekroczyć próg nadziei* (1994) Jan Paweł II wyraża przekonanie o podstawowej roli metafizyki realistycznej w całej filozofii. Wymienia tam szkołę lubelską, w której taka metafizyka jest rozwijana³⁴. Idea filozofii mądrościowej obecna jest także w encyklice *Fides et ratio* (1998). Jan Paweł II pisze tam, że potrzebna jest filozofia o zasięgu prawdziwie metafizycznym i o charakterze mądrościowym (p. 83). Zdaniem Jana Pawła II, rozwijając taką filozofię, można przezwyciężyć kryzys, jaki dotyka dziś wielkie obszary filozofii oraz skorygować błędne postawy w społeczeństwie. Encyklika *Fides et ratio* stała się bodźcem do opracowania przez Kongregację Edukacji Katolickiej *Dekretu o reformie kościelnych studiów w zakresie filozofii* (2011). Powtarza on za encykliką postulat mądrościowego charakteru filozofii metafizycznej, a nawet go poszerza. Mądrościowy charakter ma mieć bowiem każdy dział filozofii oraz poznanie naukowe³⁵.

Kamiński również uznawał, że poznanie naukowe powinno prowadzić do mądrości. Jest on autorem postulatu sapiencjalnego kierowania

³³ *Manifest. Filozofia jako samoświadomość kultury*, <http://www.sapiencjokracja.pl> (dostęp: 30.09.2017).

³⁴ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994, s. 46; por. K. Wolsza, *Problematyka filozoficzna w książce „Przekroczyć próg nadziei” Jana Pawła II*, „Ruch Filozoficzny” 1995, t. 52, nr 2, s. 225–231.

³⁵ Kongregacja Edukacji Katolickiej, *Dekret o reformie kościelnych studiów w zakresie filozofii*, przeł. P. Burba, R. Charzyński, M. Maciołek, Lublin 2011, nr 4.

nauką. Planowanie badań naukowych dokonuje się dziś pod kątem skuteczności technicznej i ekonomicznej. W małym stopniu uwzględnia się postulaty humanizmu całej kultury. Cele i zadania nauki należy tak określać, by nie prowadziła ona do dehumanizacji człowieka lub do konfliktu ze środowiskiem przyrodniczym, lecz służyła integralnie rozumianym potrzebom człowieka³⁶. Na oryginalność i aktualność idei sapiencjalnego kierowania nauką zwrócił uwagę Paweł Kawalec z Wydziału Filozofii KUL, zajmujący się analizą procesów zarządzania nauką. Pierwszy raz zaprezentował on ideę Kamińskiego w 2007 roku przy opracowywaniu projektu *Wisdom management of R&D activities* na uniwersytecie w Chicago. Propaguje tę ideę także w polskich środowiskach naukowych³⁷. Analizując współczesne modele zarządzania nauką (m.in. Philipa Kitchera), Kawalec dostrzega oryginalny charakter propozycji Kamińskiego, strzegącej autonomii nauki. Współczesne modele zarządzania nauką często opierają się bowiem na instrumentalnym jej traktowaniu i godzą się na jej nieautonomiczność. Trudno stwierdzić, jaka jest recepcja idei Kamińskiego i czy da się ją tak rozwinąć, by w oparciu o nią stworzyć konkretny model zarządzania nauką.

KULTURA LOGICZNA

Działalność dydaktyczna zajmowała ważne miejsce w pracy Kamińskiego³⁸. Prowadził on zajęcia dydaktyczne z logiki od 1947 roku, potem również z teorii poznania oraz metodologii nauk. Od 1949 roku był związany z Wydziałem Filozoficznym KUL. Był jednym z organizatorów zarówno Wydziału Filozoficznego, jak i Katedry Metodologii Nauk. W jednostkach tych ceni się wartość kultury logicznej. Edward Nieznański napisał, że Kamiński „gorąco zachęcał filozofów

³⁶ S. Kamiński, *Nauka i filozofia a mądrość*, dz. cyt., s. 60.

³⁷ P. Kawalec, *Nauka, mądrość, autonomia*. „Roczniki Filozoficzne” 2011, t. 59, z. 2, s. 131–139; por. S. Majdański, P. Kawalec, *Zarządzanie badaniami naukowymi i pracami rozwojowymi w jednostkach naukowych*, Lublin 2008; J. Herbut, P. Kawalec, *Autonomia badań naukowych*, w: *Słownik terminów naukoznawczych. Teoretyczne podstawy naukoznawstwa*, red. J. Herbut, P. Kawalec, Lublin 2009, s. 10–11.

³⁸ Por. Z.J. Zdybicka, *Śp. ks. prof. Stanisław Kamiński. 40 lat ofiarnej służby Wydziałowi i Uniwersytetowi*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1997, t. 40, nr 3–4, s. 5–7.

do podnoszenia ogólnej kultury logicznej”³⁹. Wspomniane przez niego grono filozofów może być rozumiane podwójnie: jako grono współpracowników Kamińskiego oraz jego studentów.

Kamiński był erudytą, który systematycznie śledził literaturę logiczną i metodologiczną. Swymi odkryciami i przemyśleniami dzielił się ze swymi współpracownikami z katedry, wydziału i uniwersytetu. Wielu z nich czerpało od niego informacje na temat dorobku współczesnej logiki i metodologii. Nikogo nie dziwił fakt, że na wykłady Kamińskiego przychodzili inni wykładowcy z różnych wydziałów. W seminariach naukowych uczestniczyli wszyscy pracownicy katedry (zwyczaj ten był kontynuowany po śmierci Kamińskiego). Stępień pisze o wpływie Kamińskiego na środowisko Wydziału Filozoficznego: „To głównie dzięki niemu nasze środowisko przyswoiło sobie znajomość dorobku i narzędzi szeroko traktowanych elementów logiki i metodologii nauk, a także dorobku neopozytywizmu i [...] filozofii analitycznej”⁴⁰.

Drugie, znacznie szersze, grono, na które oddziaływała dydaktyka Kamińskiego, tworzyli jego słuchacze z Wydziału Filozoficznego i z innych wydziałów. Dydaktyka Kamińskiego obejmowała przedmioty z zakresu logiki, metodologii nauk i teorii poznania. Używając dzisiejszych pojęć, można powiedzieć, że zajęcia te były ukierunkowane na osiągnięcie efektów kształcenia w zakresie wiedzy (podstawowe wiadomości z logiki i metodologii nauk) oraz umiejętności (kultura logiczna, formacja metodologiczna). Bronk z Majdańskim piszą: „Dotąd Wydział Filozoficzny KUL był postrzegany w Polsce jako miejsce, gdzie można było uzyskać solidne wykształcenie nie tylko w zakresie filozofii systematycznej, nie mówiąc o jej historii, lecz przede wszystkim z ogólnej i szczegółowej metodologii nauk wraz z solidną, praktyczną formacją metodologiczną”⁴¹.

Wiedza z zakresu logiki i metodologii oraz umiejętności jej stosowania tworzą fenomen kultury logicznej. Kazimierz Ajdukiewicz,

³⁹ E. Nieznański, *Stanisław Kamiński jako logik*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1993, t. 29, nr 1, s. 166.

⁴⁰ A.B. Stępień, *Rola księdza profesora Stanisława Kamińskiego (1919–1986) w rozwoju środowiska filozoficznego KUL (1992) w: tegoż, Studia i szkice filozoficzne*, t. 2, przygotował do wydania A. Gut, Lublin 2001, s. 191.

⁴¹ A. Bronk, S. Majdański, *Metodologia nauk: jej zadania i potrzeby wczoraj i dziś*, w: *Metodologia: tradycja i perspektywy*, dz. cyt., s. 10.

jeden z najważniejszych autorów dla Kamińskiego, podkreślał, że kultura logiczna jest zarówno sprawnością, jak i wiedzą. Ma więc składnik praktyczny i teoretyczny. Według Ajdukiewicza, człowiek, który posiada kulturę logiczną: (1) potrafi logicznie i poprawnie myśleć oraz wyrażać swe myśli; (2) zna podstawowe pojęcia logiczne oraz (3) podstawowe twierdzenia logiki⁴². Działalności dydaktycznej Kamińskiego towarzyszyło przekonanie, że składnik praktyczny kultury logicznej (sprawności) można osiągnąć m.in. dzięki składnikowi teoretycznemu (kurs logiki i metodologii nauk)⁴³.

Ideę kultury logicznej rozwijali i precyzowali uczniowie Kamińskiego, m.in. Tadeusz Kwiatkowski, Józef Herbut i Andrzej Bronk⁴⁴. W 2016 roku z okazji 30. rocznicy śmierci Kamińskiego oraz 70. rocznicy powstania Wydziału Filozoficznego KUL zorganizowano konferencję, której nadano tytuł *Kultura logiczna*. W jej ramach wygłoszono następujące referaty: *Stanisław Kamiński jako metodolog filozofii i teologii* (Stanisław Kiczuk), *Stanisław Kamiński jako metodolog i filozof nauki* (Andrzej Bronk), *Stanisław Kamiński jako epistemolog* (Antoni B. Stępień), *Stanisław Kamiński jako logik i semiotyk* (Stanisław Majdański), *Stanisław Kamiński jako dziekan* (Zofia J. Zdybicka), *Stanisław Kamiński jako profesor* (Anna Buczek)⁴⁵. Do idei kultury logicznej nawiązują także organizowane od 2001 roku w KUL wykłady *Stanislaw Kaminski Memorial Lectures*.

⁴² K. Ajdukiewicz, *Co może zrobić szkoła dla podniesienia kultury logicznej uczniów?* (1959), w: tegoż, *Język i poznanie*, t. 2: *Wybór pism z lat 1945–1963*, Warszawa 20063, s. 322.

⁴³ Por. S. Kamiński, *Ku uściśleniu filozofii. Kierunki badań ks. prof. dra Józefa Iwanickiego*, w: tegoż, *Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*, do druku przygotował J. Herbut, Lublin 1993, s. 199.

⁴⁴ T. Kwiatkowski, *Pojęcie kultury logicznej*, „*Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*” 1962, t. 17, nr 1, s. 1–16; J. Herbut, *Studia filozoficzne w wyższych seminariach duchownych w świetle soborowego dekretu „O formacji kapłańskiej”*, „*Rocznik Teologiczny Śląska Opolskiego*” 1968, t. 1, s. 75–86; A. Bronk, *Nauki humanistyczne i kultura logiczno-metodologiczna*, „*Edukacja Humanistyczna*” 2004, nr 1–2, s. 18–26.

⁴⁵ Por. http://www.kul.pl/kultura-logiczna-program,art_64987.html (dostęp: 30.09.2017).

KODYFIKACJA TERMINOLOGII FILOZOFICZNEJ I METODOLOGICZNEJ

Kamiński troszczył się o precyzję języka w swoich publikacjach. Zależało mu też na tym, by terminologia filozoficzna i metodologiczna, używana w środowisku filozoficznym KUL, była poprawna i spójna. W wielu fragmentach jego pism występują definicje podstawowych pojęć, jakimi posługiwał się on i inni przedstawiciele środowiska filozoficznego KUL. Zrodził się ponadto pomysł kodyfikacji terminologii filozoficznej i metodologicznej.

Pierwszym przedsięwzięciem, które miało służyć m.in. tej idei, był projekt monumentalnej *Encyklopedii katolickiej*, zawierającej także hasła z dziedziny filozofii. *Encyklopedia katolicka* była wydawana przez Towarzystwo Naukowe KUL w latach 1973–2014 i na jej całość składa się 20 tomów⁴⁶. Kamiński był członkiem redakcji, a w latach 1982–1985 – redaktorem naczelnym encyklopedii. W pięciu pierwszych tomach zamieścił około 50 haseł filozoficznych⁴⁷.

Kamiński był też inicjatorem opracowania odrębnego leksykonu pojęć filozofii klasycznej. Idea leksykonu przetrwała w Katedrze Metodologii Nauk po jego śmierci. Przygotowanie i redakcję tego dzieła powierzono Józefowi Herbutowi – ówczesnemu kierownikowi Katedry Metodologii Filozofii. Leksykon, liczący 331 haseł, został ukończony w 1997 roku⁴⁸. Włączono do niego hasła opracowane przez Kamińskiego dla *Encyklopedii katolickiej*, a także niektóre fragmenty jego pism. *Leksykon filozofii klasycznej* został życzliwie przyjęty przez środowisko filozoficzne w Polsce. Korzystają z niego nie tylko zwolennicy filozofii klasycznej (w rozumieniu Kamińskiego).

W latach 2000–2009 Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, z inicjatywy Mieczysława Alberta Krąpca, wydawało dziesięciotomową *Powszechną encyklopedię filozofii*⁴⁹. Również do tej encyklopedii zostały włączone hasła filozoficzne opracowane przez Kamińskiego dla *Encyklopedii katolickiej*.

⁴⁶ *Encyklopedia katolicka*, t. 1–20, red. F. Gryglewicz i in., Lublin 1973–2014.

⁴⁷ Por. S. Kamiński, *Twórczość filozoficzna i jej rola w encyklopedii wyznaniowej*, „Biuletyn Informacyjny KUL” 1986, t. 15, nr 1, s. 16–22.

⁴⁸ *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997.

⁴⁹ *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1–10, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2000–2009.

Niezrealizowanym projektem Kamińskiego pozostał słownik terminologii metodologicznej. W celu przygotowania takiego słownika powołał on Pracownię Terminów Metodologicznych przy Zakładzie Leksykograficznym KUL. W 2009 roku Józef Herbut i Paweł Kawalec, we współpracy z innymi autorami, m.in. Bronkiem i Majdańskim, wydali *Słownik terminów naukoznawczych*, zawierający ponad 80 haseł, w tym liczne hasła z zakresu metodologii nauk⁵⁰. W treści haseł metodologicznych oraz w bibliografii można spotkać nawiązania do prac Kamińskiego. Słownik ten, skromniejszy niż *Leksykon filozofii klasyczeńej*, może być uznany za częściową realizację idei słownika terminów metodologicznych.

* * *

Monika Walczak, obecny dziekan Wydziału Filozofii KUL, napisała, że stopniowo odchodzi pokolenie bezpośrednich uczniów Kamińskiego, a zastępuje je pokolenie jego naukowych „wnuków”⁵¹. Pokolenie to chce nadal nawiązywać do dorobku Kamińskiego, czego świadectwem jest monografia *Metodologia: tradycja i perspektywy* zawierająca następującą dedykację: „Księdzu Profesorowi Stanisławowi Kamińskiemu (1919–1986), kierownikowi Katedry Metodologii Nauk KUL, którego dokonania znajdują się u podstaw publikowanych tu tekstów”⁵².

⁵⁰ *Słownik terminów naukoznawczych. Teoretyczne podstawy naukoznawstwa*, red. J. Herbut, P. Kawalec, Lublin 2009.

⁵¹ M. Walczak, *Od redaktorki*, w: *Metodologia: tradycja i perspektywy*, dz. cyt., s. 8.

⁵² Tamże, s. 5.

SŁOWNIK PODSTAWOWYCH TERMINÓW

Analiza – jest to rozkładanie jakiejś całości na elementy. Może być czynnością czysto myślową lub połączoną z czynnościami fizycznymi (analiza manipulacyjna). Analiza myślowa jest metodą, w której myśl przebiega m.in. od czegoś złożonego do prostszego, od szczegółu do ogółu, od skutku do przyczyny, od konkluzji do przesłanek. Wyróżnia się myślową analizę: pojęć (rozbiór treści pojęcia na poszczególne cechy), prawd (szukanie racji dla tez), zagadnień (rozkładanie problemów na proste pytania), faktów (badanie zjawisk z uwzględnieniem ich genezy). Analiza manipulacyjna jest stosowana w naukach przyrodniczych. Wyróżnia się m.in.: analizę chemiczną (badanie, z jakich substancji składa się związek), widmową (określanie składu chemicznego na podstawie widma), fizyczno-chemiczną (stwierdzanie zależności między składem chemicznym a własnościami fizycznymi), biologiczną (badanie organizmu poprzez badanie pojedynczych organów)¹.

Dowód – w sensie ścisłym jest to rozumowanie uzasadniające jakieś twierdzenie w sposób niezawodny (dedukcyjny). Dowód twierdzenia *p* polega na utworzeniu ciągu wyrażen, którego początek stanowią założenia, każde kolejne wyrażenie jest rezultatem ich przekształcania, zgodnego z przyjętymi regułami, a ostatnim wyrażeniem ciągu jest twierdzenie *p*. W szerszym znaczeniu dowodem nazywamy także rzecz,

¹ S. Kamiński, *Analiza*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 37–40.

dokument lub okoliczność przemawiające za czymś, wskazujące na coś lub będące świadectwem czegoś².

Empiryzm genetyczny – zasadą empiryzmu genetycznego jest hasło: *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu* (nie ma niczego w intelekcie, czego wcześniej nie byłoby w zmysłach). Empiryzm genetyczny zakłada, że poznanie rozpoczyna się od doświadczenia zmysłowego. Empiryzm ten nie jest jednak przeciwstawiany racjonalizmowi. W → filozofii klasycznej empiryzm genetyczny łączy się z umiarkowanym → racjonalizmem metodologicznym. Intelekt „odczytuje” ogólne i konieczne treści w stanie rzeczy danym w doświadczeniu³.

Filozofia bytu → Metafizyka klasyczna

Filozofia klasyczna – jest to odmiana filozofii, która merytorycznie nawiązuje do tradycji i modyfikuje się pod względem metodologicznym. Wyrosła ona na gruncie tradycji arystotelesowskiej i została rozwinięta przez myślicieli średniowiecznych (arabskich i łacińskich), a głównie przez Tomasza z Akwinu (1225–1274). Była kontynuowana przez nowożytnych racjonalistów, m.in. Franciszka Suareza (1548–1617), René Descartes’a (1596–1650), Gottfrieda Wilhelma Leibniza (1646–1716) i Christiana Wolffa (1679–1754), a współcześnie jest doskonalona według różnych wzorców epistemologicznych. Od strony formalnej charakteryzuje ją: maksymalizm (realizm poznawczy, ostateczny sposób wyjaśniania, konieczność podstawowych tez) oraz autonomia metodologiczna w stosunku do innych typów wiedzy. Osiąga to dzięki przyjęciu właściwego przedmiotu formalnego, dzięki → empiryzmowi genetycznemu oraz → racjonalizmowi metodologicznemu. Treściowo filozofię klasyczną charakteryzuje stanowisko pluralizmu ontologicznego (teoria materii i formy), substancjalizmu i dynamizmu rzeczywistości (teoria możliwości i aktu) oraz teizmu (teoria istoty i istnienia, stosowanie metafizycznej zasady przyczynowości)⁴.

² S. Kamiński, *Dowód*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 124–127.

³ S. Kamiński, *Czy możliwe są ogólne i konieczne związki rzeczowe?* (1962), w: M.A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1994³, s. 310–311.

⁴ S. Kamiński, *O metodzie filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1986, t. 34, z. 1, s. 5–6; tenże, *Filozofia*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 198–202.

Filozofia nauki – terminem tym jako pierwszy zaczął się posługiwać André Ampère (1775–1836). Używa się go w znaczeniu szerszym (głównie w literaturze anglosaskiej) oraz węższym (wśród zwolenników → filozofii klasycznej). W pierwszym wypadku obejmuje on zróżnicowane rozważania należące do → metodologii nauk, teorii poznania naukowego, ontologii przedmiotu nauki, logiki języka naukowego i teorii kultury. W drugim znaczeniu nazwa „filozofia nauki” oznacza: (1) teorię nauki jako bytu; (2) teorię poznania naukowego (źródła, granic i jego wartości) oraz (3) teorię nauki jako dziedziny kultury (pozycja nauki w kulturze, rola nauki we współczesnym świecie)⁵.

Indukcja – w → logice odróżnia się dwie zasadnicze grupy rozumowań: dedukcyjne i indukcyjne. Wśród rozumowań indukcyjnych wymienia się indukcję niepełną oraz pełną, która może zachodzić albo przez proste wyliczenie (*per enumerationem simplicem*), albo przez rekurencję (indukcja matematyczna). We wnioskowaniu zwanym indukcją matematyczną z dwóch przesłanek, z których pierwsza stwierdza, iż formuła $F(n)$, zawierająca zmienną n , sprawdza się dla $n = k$ naturalnego, to sprawdza się dla $n = k + 1$, wyprowadza się wniosek, iż formuła $F(n)$ sprawdza się dla wszelkich naturalnych n ⁶.

Intelektualizm epistemologiczny – jest to pogląd, według którego w poznaniu oprócz zmysłów i dyskursywnego rozumu bierze także udział → intuicja intelektualna. Intelektualizm epistemologiczny nie ogranicza myślenia teoretycznego do stosowania reguł dedukcji i → indukcji, lecz dopuszcza przyjmowanie w nauce i w filozofii twierdzeń na podstawie intelektualnego wglądu i intelektualnej oczywistości. Bez przyjęcia intuicji intelektualnej niemożliwa jest → metafizyka klasyczna jako wiedza autonomiczna, która dostarcza → koniecznych prawd o rzeczywistości⁷.

⁵ S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, do druku przygotował A. Bronk, Lublin 1992⁴, s. 39–40; tenże, *Filozofia nauki*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 229–231.

⁶ S. Kamiński, *Początki indukcji matematycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1955–1957, t. 5, z. 2, s. 171–172.

⁷ S. Kamiński, *O ostatecznych przesłankach w klasycznej filozofii bytu* (1959), w: M.A. Krapiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, dz. cyt., s. 336–339; tenże, *Racjonalizm we współczesnej metodologii nauk a intelektualizm w epistemologii*

Intuicja intelektualna – intuicja jest odmianą → poznania bezpośredniego, empirycznego i intelektualnego zarazem. Poznaniu temu towarzyszy poczucie pewności i oczywistości. Gdy coś jest ujęte z oczywistością przedmiotową, to nie można temu zaprzeczyć. Intuicja intelektualna nie jest nagłym olśnieniem ani ciągiem spostrzeżeń, lecz odpowiednio przygotowanym „odczytaniem” (*intus legere*) całościowo i bezpośrednio ujmowanej sytuacji z oczywistością przedmiotową. Intelpekt w akcie takiej intuicji jednocześnie coś spostrzega zmysłowo i myśli. Akt intuicji jest poznaniem empirycznym i intelektualnym, czyli bazującym na doświadczeniach zmysłowych ujęciem intelektualnym. Akty intuicji intelektualnej mogą być uzupełnione → analizą pojęciową oraz rozumowaniami⁸.

Konieczne prawdy metafizyczne – konieczność metafizyczna dotyczy bytu. Konieczny aspekt bytu to taki aspekt, którego nie można zanegować bez popadania w sprzeczność. W → metafizyce klasycznej przyjmuje się, że niektóre jej tezy mają charakter prawd koniecznych. Należą do nich tezy o powszechnych własnościach bytu oraz o wewnętrznej strukturze bytu. Konieczność może dotyczyć aspektu istnienia bytu lub jego istoty (treści). Może być ponadto koniecznością absolutną lub relatywną. Tezy charakteryzujące konieczność metafizyczną mają charakter zdań realnych, tzn. dotyczą one rzeczywistości. Przysługuje im nieodwołalna prawdziwość. Poznanie koniecznych stanów rzeczy i sformułowanie koniecznych twierdzeń metafizycznych jest możliwe dzięki → intuicji intelektualnej⁹.

Logika – w szerszym tego słowa znaczeniu obejmuje: logikę formalną, semiotykę (zwaną niekiedy semantyką logiczną) oraz → metodologię i teorię nauki. W niektórych podręcznikach dołącza się jeszcze teorię (filozofię) logiki i teorię poznania naukowego. W ścisłym sensie na miano logiki zasługuje logika formalna. Jest ona układem

Tomasza z Akwinu (1974), w: tegoż, *Metoda i język. Studia z semiotyki i metodologii nauk*, do druku przygotowała U.M. Żegleń, Lublin 1994, s. 404–406.

⁸ S. Kamiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu* (1979), w: tegoż, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, do druku przygotował T. Szubka, Lublin 1989, s. 84–87.

⁹ S. Kamiński, *Czy możliwe są ogólne i konieczne twierdzenia rzeczowe?* (1962), dz. cyt., s. 301; tenże, *Możliwość prawd koniecznych* (1968), w: tegoż, *Jak filozofować?*, dz. cyt., s. 106–107.

dedukcyjnym systemów złożonych ze schematów formalnych niezawodnego wnioskowania. Semiotyka jest logiką języka. Zajmuje się znaczeniową stroną wyrażen w celu zwiększenia precyzji posługiwania się nimi. Przeprowadza klasyfikację wyrażen, omawia ich funkcje syntaktyczne, semantyczne i pragmatyczne oraz analizuje logiczną strukturę języka. Metodologia nauk jest logiczną teorią racjonalnego i sprawnego uprawiania nauki¹⁰.

Mądrość – jest to podstawowa i ostatecznie ugruntowana → wiedza oraz umiejętność stosowania jej w postępowaniu. Usystematyzowaną postacią mądrości jest filozofia pojęta jako → metafizyka klasyczna. Mądrość może pochodzić nie tylko z poznania naturalnego, lecz także z wiary nadprzyrodzonej, odwołującej się do objawienia. Usystematyzowaną postacią takiej mądrości jest → teologia. Mądrość może mieć charakter teoretyczny lub praktyczny. Mądrość teoretyczna jest ostatecznie uzasadnionym i wyczerpującym rozumieniem świata, jego porządku oraz sensu. Mądrość praktyczna jest natomiast umiejętnością stosowania tej wiedzy w działaniu i w postawach życiowych. Może mieć ona również charakter naturalny i nadprzyrodzony¹¹.

Metafilozofia – szeroko rozumiana metafizyka oznacza humanistyczną, filozoficzną lub formalną wiedzę o filozofii. W węższym znaczeniu oznacza epistemologiczno-metodologiczne rozważania nad poznaniem filozoficznym. Rozważania te mogą mieć charakter opisowy i wyjaśniający lub uzasadniający i normatywny. W tym drugim wypadku metafizyka zmierza do uzasadnienia określonego systemu reguł uprawiania filozofii¹².

Metafizyka (w szerokim znaczeniu) – przez metafizykę w szerokim znaczeniu rozumie się nie tylko teorię bytu (→ metafizyka klasyczna), lecz także wszelkie teorie na temat jakiejś rzeczywistości

¹⁰ S. Kamiński, *O zastosowaniach logiki współczesnej do metafizyki klasycznej* (1962), w: M.A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, dz. cyt., s. 281–282.

¹¹ S. Kamiński, *Od spostrzeżeń do poglądu na świat* (1969), w: tegoż, *Światopogląd – religia – teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, red. M. Walczak, A. Bronk, Lublin 1998, s. 25–26; tenże, *Nauka i metoda*, dz. cyt., s. 27–28.

¹² S. Kamiński, *Pogląd na świat a wiara religijna* (1986), w: tegoż, *Światopogląd – religia – teologia*, dz. cyt., s. 33.

fundamentalnej, a także teorie przedmiotów w ogólnym lub podstawowym aspekcie (ontologia w szerokim znaczeniu tego słowa). Metafizykę pojmuje się jako „filozofię pierwszą”, mającą prymat wśród innych działów filozofii¹³.

Metafizyka klasyczna – jako teoria wywodzi się od Arystotelesa (filozofia pierwsza). Zawiera podstawowe zasady filozoficzne dotyczące tego, co istnieje. Metafizyka tomistyczna uważana jest za najwierniejszą kontynuację filozofii pierwszej Arystotelesa. Jest ona teorią bytu realnego (filozofią bytu). Wyczerpuje całą fundamentalną problematykę → filozofii klasycznej. Obok metafizyki ogólnej można wyróżnić działy metafizyki szczegółowej: filozofię przyrody, filozofię człowieka, filozofię moralności, filozofię religii oraz filozofię kultury. Są one samodzielne w punkcie wyjścia, zależą jednak strukturalnie od metafizyki ogólnej, ponieważ w wyjaśnianiu odwołują się do jej tez. We wszystkich działach filozofii realizuje się ten sam sposób wyjaśniania¹⁴.

Metoda – jest to powtarzalny sposób jakiegoś działania zwiększający jego sprawność. Jest on wyznaczony przez spójny zbiór reguł. Metoda działania jest odpowiednią do stanu rzeczy i najkrótszą drogą do osiągnięcia celu. Jest to świadomie i systematycznie stosowany, wzorcowy dobór i układ czynności, który pozwala skutecznie i ekonomicznie uzyskać cel działania (Tadeusz Kotarbiński [1886–1981]). W węższym sensie termin „metoda” oznacza sposoby rozwiązywania problemów teoretycznych lub zadań praktycznych¹⁵.

Metodologia nauk – jest działem szeroko pojętej → logiki. Jako racjonalna rekonstrukcja naukowych czynności badawczych zajmuje się funkcjonalnym aspektem nauki. Etymologicznie oznacza teorię

¹³ S. Kamiński, *Metody współczesnej metafizyki*, w: tegoż, *Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*, do druku przygotował J. Herbut, Lublin 1993, s. 43–44.

¹⁴ S. Kamiński, *O zastosowaniach logiki współczesnej do metafizyki klasycznej*, dz. cyt., s. 285–286; tenże, *O metodzie filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 12; tenże, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, dz. cyt., s. 76–77; tenże, *Nauka i metoda*, dz. cyt., s. 314.

¹⁵ S. Kamiński, *Nauka i metoda*, dz. cyt., s. 201; tenże, *Metoda*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 357.

metod uprawiania nauki. Faktycznie jednak analizuje nie tylko procedury badawcze, lecz także ich rezultaty (terminy, tezy, teorie). Do metodologii nauk należą takie zagadnienia, jak: klasyfikacja rozumowań (wraz z najczęściej popełnianymi błędami), analiza głównych rodzajów metod badawczych, natura nauki i jej typy. Metodologię odróżnia się od metodyki. Metodologia nauk zawsze zawiera teorię metod naukowych, natomiast metodyka jest wyłącznie systemem reguł sprawnego uprawiania nauki. Synonimami lub nazwami bliskoznacznymi „metodologii nauk” są terminy: „teoria nauki”, → „filozofia nauki” i „epistemologia”¹⁶.

Metody filozoficzne – mogą nie różnić się od innych metod naukowych lub zasadniczo się od nich różnić – doborem i układem poszczególnych zabiegów lub ich funkcją w filozofii. Do metod filozoficznych nieróżniących się istotnie od metod naukowych zaliczamy: przedmiotowe syntezy (dotyczące rzeczywistości) oraz metapredmiotowe (dotyczące poznania) → analizy krytyczne. Metody swoiste dla filozofii można podzielić na: metody poznawcze oraz metody filozofowania pojętego jako sposób życia¹⁷.

Nauka – termin „nauka” ma wiele znaczeń. Odnosi się go do poznania wyspecjalizowanego, teoretycznego i systematycznego, które odróżnia się od poznania potocznego – ogólnikowego, praktycznego i nieuporządkowanego. Oprócz tego „nauka” może też oznaczać: elementy formalne poznania, poznanie jako takie, poznanie jako dziedzinę kultury. W teorii nauki przyjmuje się, że nauka jest obiektywnym rezultatem twórczego poznania. W metodologii nauk zwraca się uwagę na planowe dochodzenie do nowego poznania. W historii i socjologii nauki ma się na uwadze naukę jako dziedzinę kultury¹⁸.

¹⁶ S. Kamiński, *O zastosowaniach logiki współczesnej do metafizyki klasycznej*, dz. cyt., s. 282; tenże, *Nauka i metoda*, dz. cyt., s. 42; tenże, *Metodologia nauk*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 363–364.

¹⁷ S. Kamiński, *Próba typologii metod filozofowania* (1975), w: tegoż, *Jak filozofować?*, dz. cyt., s. 63; tenże, *Metody filozoficzne*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 367–368.

¹⁸ S. Kamiński, *Nauka i metoda*, dz. cyt., s. 13–14; tenże, *Nauka*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 380–382.

Poznanie – termin „poznanie” oznacza zarówno czynność (zbiór czynności), jak i wytwór czynności (rezultat). Do zbioru czynności poznawczych zaliczamy: spostrzeganie, wyobrażanie, ujmowanie intelektualne, przypominanie sobie, sądzenie, dowiadywanie się, rozważanie i rozumowanie. Rezultatem tych czynności może być: wyobrażenie, pojęcie, sąd, pytanie. Poznanie ludzkie posiada charakter świadomościowy (niekiedy nawet refleksyjny), asymilujący (podmiot przyswaja sobie przedmiot), intencjonalny (podmiot odnosi się do przedmiotu) i aspektywny (podmiot ujmuje przedmiot pod pewnym kątem)¹⁹.

Racjonalizm metodologiczny – jest stanowiskiem, które w uprawianiu nauki i zdobywaniu wartościowej wiedzy przypisuje istotną rolę myśleniu teoretycznemu. Polega ono na twórczym stawianiu hipotez i budowaniu wyjaśniających modeli badanych zjawisk. We współczesnej filozofii nauki można wyróżnić: (1) racjonalizm dogmatyczny, sceptyczny i krytyczny – ze względu na sposób akceptacji elementów teoretycznych; (2) racjonalizm dedukcyjny, indukcyjny i intuicyjno-intelektualny – ze względu na charakter myślenia teoretycznego; (3) racjonalizm formalny, instrumentalny i eksplanacyjny (modelowy) – ze względu na funkcję myślenia teoretycznego. Najbardziej zasadny jest racjonalizm, który jest zarazem krytyczny, intuicyjno-intelektualny i eksplanacyjny²⁰.

Rewelacjonizacja → Teologia

Światopogląd – (pogląd na świat) jest to zbiór przekonań dających całościową wizję rzeczywistości, porządku wartości oraz wyznaczających postępowanie człowieka (oceny i normy). Ma on aspekt przedmiotowy (zbiór twierdzeń określających rzeczywistość i stosunek człowieka do niej) oraz podmiotowy (postawy, dzięki którym człowiek akceptuje i realizuje zbiór twierdzeń). Światopogląd może być ukształtowany spontanicznie – na podstawie wiedzy potocznej i religijnej. Może też być budowany świadomie – na podstawie filozofii, teologii i nauki. Stanowi wówczas spójny układ poglądów dotyczących

¹⁹ S. Kamiński, *Nauka i metoda*, dz. cyt., s. 13; tenże, *Typy ludzkiej wiedzy* (1978), w: tegoż, *Jak filozofować?*, dz. cyt., s. 14–15.

²⁰ S. Kamiński, *Racjonalizm we współczesnej metodologii nauk a intelektualizm w epistemologii Tomasa z Akwinu*, dz. cyt., s. 398–400.

rzeczywistości i postępowania człowieka. Każdy człowiek posiada światopogląd, ponieważ każdy akceptuje jakieś poglądy wyznaczające jego stosunek do świata i życia²¹.

Teologia – teologię odróżnia się od innych typów → wiedzy z tego powodu, że posługuje się także (choć nie tylko) źródłami nadprzyrodzonymi (objawieniem). Wiąże się ją z wiedzą naukową, ponieważ w dziejach kultury łączyła się z filozofią lub humanistyką. Również metody teologii kształtują się pod wpływem innych nauk. Teologia stanowi najczęściej racjonalizację treści → wiary (*intellectus fidei*). Może być także „rewelacjonizacją” (*revelationization*), czyli interpretacją korzystającą z objawienia, naturalnej wiedzy dotyczącej życia chrześcijańskiego. Teologia jest zarazem wiedzą nadprzyrodzoną (pod względem źródeł) i naturalną (pod względem formalnym). Według określenia Michaela Schmausa (1897–1993), jest ona *fundamentaliter supranaturalis sed formaliter naturalis*²².

Teoria bytu → Metafizyka klasyczna

Wartość – jest to pewna doniosła jakość lub cecha (zespół cech) czegoś. Mówimy, że *x* jest wartością ze względu na te cechy lub jakości. Można przyjąć różne od doświadczenia bytu doświadczenie wartości, nie istnieje jednak odrębny od bytów świat wartości²³.

Wiara – termin „wiara” posiada trzy różne typy desygnatów: (1) akt wierzenia; (2) przedmiot wierzenia; (3) sprawność, czyli cnotę wiary. Akt wierzenia jest działaniem rozumu, który pod naciskiem woli uznaje za prawdę jakieś twierdzenie. Twierdzenie to lub ich zbiór stanowi przedmiot wiary. Akt woli wpływa istotnie na rozum, by uznał twierdzenie, dla którego nie posiada dowodu ani oczywistości. Wiara religijna dotyczy przedmiotu nadprzyrodzonego. Jako motyw wiarygodności występuje w niej autorytet Boga i boskiego objawienia.

²¹ S. Kamiński, *Od spostrzeżeń do poglądu na świat*, dz. cyt., s. 29.

²² S. Kamiński, *Nauka i metoda*, dz. cyt., s. 315, 319; tenże, *Teologia*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 507–510.

²³ S. Kamiński, *Jak uporządkować rozmaite koncepcje wartości?* (1986), w: tegoż, *Jak filozofować?*, dz. cyt., s. 298–299; tenże, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, dz. cyt., s. 77.

Rozpatrując jakąś doktrynę, człowiek uważa, że jest ona w odpowiednim stopniu wiarygodna. Następnie dochodzi do przekonania, że należy tę doktrynę uznać za prawdziwą. Konsekwencją tego jest akceptacja tej doktryny, czyli akt wiary²⁴.

Wiedza – jest rezultatem aktów poznawczych (→ poznanie). Jest to układ wiadomości, które uznajemy i potrafimy w pewien sposób uzasadnić. Ze względu na dopuszczalne źródła poznania odróżniamy wiedzę racjonalną (zgodną z rozumem i doświadczeniem) oraz irracjonalną lub pozaracjonalną (dopuszczającą źródła pozaracjonalne, np. emocjonalne, wolitywne, wiarę nadprzyrodzoną). Ze względu na sposób zdobywania informacji można odróżnić wiedzę systematyczną (planowo zdobytą) i niesystematyczną (spontanicznie zdobytą), a także wiedzę dedukcyjną (wywnioskowaną z przesłanek) i indukcyjną (generalizującą fakty dane w doświadczeniu). Ze względu na przedmiot poznania odróżnia się wiedzę specjalistyczną (jednoaspektową) i ogólną (wieloaspektową) oraz wiedzę teoretyczną (wyjaśniającą, dlaczego jest tak, a nie inaczej) i praktyczną (uzasadniającą, dlaczego należy tak, a nie inaczej postępować). Istnieją trzy podstawowe formy wiedzy racjonalnej: wiedza potoczna, wiedza naukowa (→ nauka) oraz wiedza mądrościowa (→ mądrość)²⁵.

Wyjaśnianie – czyli przechodzenie od danych doświadczenia do teorii, stanowi jedną z głównych operacji tworzących naszą → wiedzę. Wyjaśnianie odpowiada na pytanie: „Dlaczego tak jest?” Wyjaśnianie w ścisłym sensie jest tłumaczeniem faktów, tworzącym ciąg dowodowy zdań, zakończony tzw. *explanandum* (tym, co ma być wyjaśnione). Wyjaśnianie dzieli się na generalizujące oraz teoretyczne. Wyjaśnianie generalizujące polega na podporządkowaniu jednorodnych faktów ogólnej prawidłowości (uogólnianie spostrzeżeń) lub samych prawidłowości ogólniejszym prawidłowościom. Wyjaśnianie teoretyczne jest operacją inwencyjną. Występuje ono wtedy, gdy dla danego faktu znajdujemy relacje z innymi faktami²⁶.

²⁴ S. Kamiński, *Od spostrzeżeń do poglądu na świat*, dz. cyt., s. 27.

²⁵ S. Kamiński, *Nauka i metoda*, dz. cyt., s. 24–25.

²⁶ S. Kamiński, *Wyjaśnianie w metafizyce* (1966/1980), w: tegoż, *Jak filozofować?*, dz. cyt., s. 151, 153, 155; tenże, *Nauka i metoda*, dz. cyt., s. 198–200.

Wyjaśnianie metafizyczne – polega na wskazywaniu koniecznych czynników określonego sposobu istnienia. Opiera się ono na rozumowaniu redukcyjnym. Polega ono na twórczym (choć wykorzystującym tradycję filozoficzną) znalezieniu w wewnętrznej strukturze bytu takiej jedynej racji, która tłumaczy określony stan bytowy w sposób ostateczny²⁷.

²⁷ S. Kamiński, *Wyjaśnianie w metafizyce*, dz. cyt., s. 174; tenże, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, dz. cyt., s. 85.

II.

STANISŁAW KAMIŃSKI
– TEKSTY WYBRANE

Wybór i opracowanie
Ks. Kazimierz Marek Wolsza

TYPY LUDZKIEJ WIEDZY

S. Kamiński, *Typy ludzkiej wiedzy*, w: *Na rzecz postawy chrześcijańskiej*, red. B. Bejze, Warszawa 1978, s. 9–30 (przedruk: S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, do druku przygotował T. Szubka, Lublin 1989, s. 13–32).

Wśród różnych aktywności człowieka szczególnie ważną funkcję pełni poznanie. Jest ono sposobem ludzkiego bytowania, istotnym czynnikiem samookreślenia oraz nieodzownym warunkiem i narzędziem sprawnego działania¹. Ale z samym poznaniem wiąże się rozmaita problematyka poznawcza. Wiedza bowiem z jednej strony pełni doniosłą rolę w życiu ludzkim, a z drugiej podlega różnym ocenom oraz częstym zmianom i przewartościowaniom. Dochodzi do tego trudność zdobycia rzetelnego poznania właśnie w dziedzinach istotnych dla ludzkiego bytowania. A wreszcie ważne jest i to, że doskonalenie się wiedzy oraz jej bogacenie się albo zniekształcenie powstaje ze względu na różne połączenia poznania z innymi aktywnościami poszczególnego człowieka lub grup społecznych. Nic przeto dziwnego, iż wielu myślicieli obiera sobie samo poznanie za główny przedmiot dociekań. Filozofia poznania (gnozeologia, teoria poznania) zmierza do uporządkowania rozmaitych sposobów poznania, dokładnego zdeterminowania jego natury, a nade wszystko do skrupulatnego zbadania waloru, a zwłaszcza prawdziwości i pewności poszczególnych rodzajów wiedzy. Dlatego właśnie ostatnio tak namiętnie szukano racji skłaniających nas do przyjęcia takiej albo innej prawdy oraz takich a nie innych kryteriów, które pozwalają odróżnić poznanie rzetelne

¹ Zob. A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1976, s. 7 nn.

od pozornego. Często nawet w zapale tych dociekań sprowadza się całą filozofię do filozofii poznania².

W płaszczyźnie zaś bardziej szczegółowej, mianowicie odnośnie do poznania naukowego, powstały tak zwane metanauki, które analizują z rozmaitych punktów widzenia samą naukę w ogóle lub poszczególne typy nauk. W aspekcie logicznym badają naukę semiotyka, metodologia nauk, logiczna teoria nauki; w aspekcie filozoficznym epistemologia (czyli teoria poznania naukowego) i filozofia nauki; a pod kątem humanistycznym – historia nauki, psychologia nauki i socjologia nauki. Rozwijają się nawet praktyczne metanauki, jak językoznawstwo (pojęte jako teoria optymalnej organizacji nauki dla zwiększenia jej potencjału oraz przyspieszenia postępu naukowo-technicznego) i polityka nauki. Wszystkie te dyscypliny dotyczące wiedzy, aczkolwiek posiadają bogaty plon dociekań, nie do doszły do rezultatów powszechnie przyjmowanych i to tym bardziej, im bliżej są ujęć ogólniejszych i wszechstronniejszych. Kontrowersje rodzą się z wielu przyczyn. Sama złożoność wiedzy jest już dostatecznym powodem wielorakości poglądów. Uwarunkowania filozoficzne zaś dopełniają reszty. Nie bez znaczenie jest również to, że zachodzi osobliwa sytuacja zasadniczej zwrotności: poznawanie poznania przez poznających. Taki stan nie zmniejsza jednak pilnego zapotrzebowania na informacje dotyczące rozmaitych rodzajów wiedzy, a zwłaszcza jej funkcji poznawczych i walorów życiowych. Wprawdzie nie brak osobnych dyscyplin dotyczących wiedzy, prezentujących podręcznikowe ujęcia³, ale odczuwa się niedostatek elementarnych i krótkich, a zarazem dostatecznie wszechstronnych i ogólnych charakterystyk rozmaitych rodzajów wiedzy ludzkiej. [...]

² Należy odróżnić przedmiotowy sposób filozofowania, gdy przedmiotem poznania w punkcie wyjścia jest wprost rzeczywistość, istniejąca niezależnie od poznania, oraz metapredmiotowy sposób filozofowania, gdy zaczynamy badanie od analizy i refleksji nad zawartością naszej świadomości albo od analizy i interpretacji systemów znakowych. W tym drugim wypadku filozofia staje się głównie filozofią poznania albo języka.

³ Por. np. A.B. Stępień, *Teoria poznania*, Lublin 1971; R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, cz. I, Warszawa 1971, oraz A. Póltawski, *Świat – spostrzeżenie – świadomość*, Warszawa 1973. Z metanauki zaś por. S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin (1961), 1983³; S. Amsterdamski, *Między doświadczeniem a metafizyką*, Warszawa 1973; tenże, *Między historią a metodą*, Warszawa 1983; J. Kmita, *Szkice z teorii poznania naukowego*, Warszawa 1976; tenże, *Z problemów epistemologii historycznej*, Warszawa 1980; A. Motycka, *Relatywistyczna wizja nauki. Wprowadzenie: filozoficzny spór o naukę*, Wrocław 1983.

Najogólniejszym zakresowo terminem w omawianej dziedzinie jest „poznanie”. Wyrazem tym oznacza się bardzo różne typy desygnatów. Przede wszystkim może to być sama czynność poznawania albo jej rezultat poznawczy zarówno w podmiocie, jak i obiektywnie ujęty⁴. Efektem procesu poznania jest wiedza, ale zakłada ona już działanie pamięci. Wygodnie jest przyjąć, iż słowo „poznanie” oznacza przede wszystkim proces, a dopiero wtórnie jego wynik. Dla wskazania tego ostatniego używa się bowiem raczej nazwy „wiedza”, z tym jednak zastrzeżeniem, iż oznacza ona najczęściej rezultat poznawczy bardziej złożony, gruntowniej uzasadniony, a równocześnie oparty na doświadczeniu (zazwyczaj w przeciwstawieniu do wiary). [...]

Aby lepiej ująć naturę poznania, należy przeciwstawić je takim aktywnościom psychicznym, jak dążenie, przeżycie emocjonalne, wytwarzanie itp. Jakkolwiek poznanie często się z nimi łączy, samo stanowi uzyskiwanie informacji o czymś. Będzie to więc spostrzeganie, sądzenie, przypominanie, rozważanie, rozumowanie itd. Poznanie jest czynnością pierwotną, dlatego ściśle nie da się zdefiniować. W czynności poznania wyróżnia się podmiot, akt i jego zawartość, czyli treść (to, dzięki czemu akt odnosi się do poznawanego) i jego przedmiot. Znamienne dla poznania jest to, że posiada ono charakter: 1° świadomościowy (uświadamiamy sobie podmiot, przedmiot i akt) aż do stania się refleksyjnym, gdy podmiot ujmuje siebie jako poznającego przedmioty (możliwość metapoznania), 2° asymilujący (podmiot w jakimś sensie asymiluje swój przedmiot)⁵, 3° intencyjny (odnoszący się do przedmiotu transcenduje siebie)⁶, 4° aspektywny (ujmuje rzeczywistość pod pewnym jedynie kątem).

Charakteryzując pełniej poznanie, trzeba zwrócić uwagę na jego funkcje i zadania. Najogólniej mówiąc, zmierza ono do zdobycia wiedzy o świecie. Jeśli tę ostatnią dopiero odkrywa się dla ludzkości, poznanie jest twórcze (społecznie nowe), jeśli zaś bogaci się nią jedynie

⁴ Wynik poznawczy w podmiocie może być bądź zasobem wiadomości, bądź sprawnością, czyli trwałą dyspozycją psychiczną do wykonywania aktów poznawczych. Przedmiotowy rezultat poznawczy zaś to jakaś doktryna lub system wiedzy, o ile zostaną wyrażone jako układ sądów lub (także) pytań.

⁵ Epistemologowie różnie to precyzują, gdy mówią o odbiciu rzeczywistości w świadomości, o identyczności intencjonalnej między treścią poznawczą i przedmiotem itd. Nie wystarczy tu jednak ani bierne przyjęcie przedmiotu, ani uczyńnienie go tylko treścią świadomości.

⁶ Idealiści, przyjmując zasadę immanencji, ograniczają istotnie tę własność.

podmiot, mamy poznanie kształcące. Poznanie posiada nie tylko charakter prywatny, lecz także publiczno-społeczny. Dlatego w drugim wypadku powinno spełniać warunek intersubiektywności co do sposobów jego komunikowania oraz dla umożliwienia kontroli. Chodzi tu o język informatywny, którego wyrażenia rozumiane były jednako przez wszystkich odpowiednio przygotowanych w danej dziedzinie, oraz o uzasadnienie na tyle obiektywne, aby każdy mógł je sprawdzić.

Wiedza pełni ważną rolę zarówno w życiu osobistym, jak też w postępie kultury. Zaspokaja przede wszystkim ogólno ludzkie zainteresowania intelektualne. Pozwala człowiekowi opisać w sposób uporządkowany otaczający go świat, wyjaśnić dane empirycznie zjawiska, zrozumieć i ocenić fakty humanistyczne. Obok tych diagnostycznych i ekplanatywnych funkcji spełnia funkcje prognostyczne, umożliwiając przewidywanie zdarzeń. Wszystko to posiada w konsekwencji ogromne znacznie praktyczne. Dzięki takiej wiedzy bowiem ludzie mogą uzasadnić swoje postępowanie i zająć możliwie najwłaściwszą postawę wobec otoczenia. Wiedza odgrywa też coraz większą rolę instrumentalno-techniczną, dostarczając człowiekowi dyrektyw, środków i narzędzi do wychowania siebie i innych, hodowania i produkowania dóbr. Pozwala społeczeństwu wartościowo działać; przekształcać świat na lepszy, piękniejszy i użyteczniejszy. Nic też dziwnego, że pamiętając o tych walorach wiedzy, wszyscy starają się ją pomnażać i doskonalić. Ale tu jawią się rozliczne zagadnienia, które można streścić w pytaniu: jak to czynić?

Problem interesuje nie tylko logików wiedzy, psychologów nauki, socjologów nauki oraz polityków i ekonomistów, lecz także każdego człowieka, który chce w sposób zreflektowany i odpowiedzialny działać. Dlatego poszczególni ludzie są osobiście zaangażowani w poznaniu dróg dochodzenia wiedzy i sposobów jej doskonalenia, orientacji co do jej różnych rodzajów, ich wartości teoretycznej i praktycznej oraz kryteriów rozpoznawania tych wartości. Człowiek myślą racjonalnie⁷ szuka niepowątpiewalnych podstaw dla tych przekonań,

⁷ Myślenie racjonalne – mówiąc ramowo i ogólnie – jest niezależne od wierzeń, pożądań i uczuć oraz nie wypływa z postawy dogmatycznej. Nie może ono dotyczyć czegoś absolutnie niepojętego. Stosuje się do kryteriów, jakie dyktuje krytycznie usposobiony rozum, a zwłaszcza winno spełniać postulat intersubiektywnej komunikowalności i kontrolowalności. Dokładniejsze określenie myślenia racjonalnego jest uwarunkowane przyjętym stanowiskiem w filozofii poznania.

a szczególnie dla wznoszonego z takim mozołem systemu informacji, które dotyczą najgłębszych racji świata i sensu życia ludzkiego. Wraz z wychowaniem i pod wpływem środowiska nabywa on wprawdzie wielu nienaruszalnych – zdawałoby się – przeświadczeń w tej sprawie, ale przełomowe chwile życia własnego lub społecznego zwykły podważać niemal wszystko. Niekiedy też samodzielnie przyjmuje w oparciu o intuicję (nawet bez obawy zbłądzenia) pewne prawdy zasadnicze, lecz i to okazuje się nietrwałe. Co jakiś czas, jeśli postępuje szczerze wobec siebie, gotów jest od nowa przebadać fundamenty swej wiedzy. Dzieje się tak zwłaszcza wtedy, gdy zetknie się z przeciwstawnymi filozofiami oraz światopoglądami lub gdy zainteresuje się – choćby dorywczo – zagadnieniami epistemologicznymi albo wreszcie, gdy znajdzie się wobec przeciwności życiowych. Pamiętajmy jednak, że wspomniane okoliczności nakłaniają do dociekań, lecz na pewno nie ułatwiają ich dobrego przepracowania. Dlatego trzeba ostrzec czytelnika, aby pochopnie nie decydował w tych sprawach ani nie ograniczał się do wyrwykowej lektury, ani wreszcie nie wybierał najłatwiejszych (na krótką metę) rozwiązań. Teoretyczne podstawy w tej materii wymagają bowiem ogromnego i rzetelnego studium, aby zdobyte odpowiedzi okazywały się dostatecznie bezstronne i wszechstronne. Poniższe uwagi mogą spełniać tylko rolę bodźca, wstępnego drogowskazu dla podjęcia tego studium.

Odróżnianie typów wiedzy ludzkiej dokonuje się z rozmaitych punktów widzenia. Wydaje się, iż należy wymienić przynajmniej następujące. Ze względu na dopuszczalne źródła i kryteria poznania może być wiedza racjonalna, gdy spełnia kryteria rozumu nastawionego krytycznie, albo irracjonalna, gdy dopuszcza źródła poznania pozaracjonalnego. W uwagi na genezę i cel przedmiotowy poznania bywa wiedza aprioryczno-spekulatywna i empiryczno-eksplanatywna (z tym, że mogą być różne typy wyjaśniania). Zależnie od ogólnego sposobu uzyskiwania informacji oddzielamy wiedzę systematyczną (planowo zdobywaną) i niesystematyczną (zdobywaną dorywczo). Jeśli zaś weźmie się pod uwagę związek poznania z pozapoznawczą aktywnością człowieka, wyróżniamy wiedzę czystą oraz zaangażowaną (związaną na przykład z aktywnością religijną lub artystyczną) i stosowaną (w technice, hodowli, wychowaniu). A wreszcie z uwagi na przedmiot poznania może być wiedza wieloaspektowa oraz specjalistyczna. Praktycznie w ciągu wieków ukształtowały się trzy główne typy wiedzy: potoczna (zdroworozsądkowa), naukowa i filozoficzna (w najszerszym tego typu

znaczeniu)⁸. Do tej ostatniej redukuje się najczęściej tak zwany pogład na świat. Jest to wiedza, która stanowi w zasadzie ostateczną i pełną podstawę uzasadnionego zachowania się człowieka. Dochodzi się do niej (ewentualnie poddaje kontroli) w oparciu o wszystkie inne typy wiedzy, zaczynając od najbardziej elementarnych kontaktów poznawczych ze światem. Spróbuję scharakteryzować fundamentalne typy wiedzy ludzkiej, biorąc pod uwagę zarówno wspomniane zasady podziału wiedzy, jak też drogę, jaką przebywa poznanie ludzkie, aby dojść do zreflektowanego poglądu na świat.

Przyjęto się oddzielać ze względu na genezę poznanie bezpośrednie, niejako źródłowe, oraz pośrednie, w którym przedmiot poznania nie jest dany wprost i całościowo (tak zwane myślenie dyskursywne). Pierwsze z uwagi na rodzaj zaangażowanej władzy może być zmysłowo-intelektualne (typu pojedynczej percepcji jakiegoś faktu) albo intelektualne (typu intuicji czegoś istotnego lub jakiegoś związku treściowego). To ostatnie, aczkolwiek genetycznie wiąże się z poznaniem zmysłowym, przebiega jako proces czysto intelektualny. Najczęściej jest spontanicznym ujęciem nienaocznym czegoś ogólnego (dającym w efekcie pojęcie), jakiegoś stanu rzeczy albo relacji między stanami rzeczy (czego rezultatem jest sąd niejednostkowy i nieegzystencjalny).

Poznanie zmysłowo-intelektualne stanowi pierwszy element naszej wiedzy i nazywa się doświadczeniem lub spostrzeżeniem czy też ciągiem spostrzeżeń⁹. Chodzi tu zawsze o bezpośrednie i naoczne ujęcie czegoś jednostkowego i zastanego, z tym, że jeśli to zastane występuje jako minione, a nie jako aktualnie obecne, mamy przypomnienie. Natomiast spostrzeganie z uwagą i w określonym celu nazywa się obserwacją. Spostrzeżenie może być zewnętrzne, gdy dany wprost przedmiot poznajemy naocznie zmysłami zewnętrznymi oraz wewnętrzne, kiedy poznajemy istnienie i własności stanu naszego organizmu (na przykład bólu, sytości) albo własne przeżycia psychiczne.

⁸ Odróżnienie to opiera się o trzy motywy poznawcze: doraźne potrzeby życiowe, zainteresowania teoretyczne oraz całościowe i uzasadnione uporządkowanie postępowania i nadanie sensu całemu życiu.

⁹ Spostrzeżenie to zmysłowo-intelektualne ujęcie pewnego fragmentu rzeczywistości. Doświadczenie to nie tylko tyle, co spostrzeżenie. Terminu „doświadczenie” używa się zamiast słowa „eksperyment” (spostrzeżenie zjawiska specjalnie wywołanego i w zaplanowanych okolicznościach) oraz na oznaczenie ogółu wiadomości zdobytych w oparciu o obserwację i bogate przeżycia.

Mówi się tu o introspekcji jako świadomym śledzeniu tego, co dzieje się w naszej psychice¹⁰.

W teorii poznania analizuje się dokładnie spostrzeżenie i związane z nim momenty, jak na przykład doznawanie wrażeń, przeżywanie spostrzegania. Powstały też różne koncepcje samego spostrzeżenia (na przykład intuicjonistyczna, fenomenalistyczna). Nie będziemy się jednak zajmować tą sprawą, bo dla naszych rozważań nie jest to nieodzowne. Warto natomiast zwrócić uwagę na problem waloru poznawczego sądów opartych na spostrzeżeniach. Chodzi zwłaszcza o to, czy zdanie spostrzeżeniowe zawiera coś więcej niż treść doświadczenia stanowiącego jego podstawę, a więc, czy spostrzeżenia dostarczają gotowych informacji o świecie, czy też stanowią jedynie materiał do czynności intelektu i rozumu, które opracowują dopiero te informacje, a następnie, czy asercja w sędzie spostrzeżeniowym jest nieodwołalna. Ponieważ zdania oparte na spostrzeżeniu są istotnymi twierdzeniami w bazie naszej wiedzy, przeto rodzaj odpowiedzi na powyższe pytania ma ogromne znaczenia dla jej wartości.

Można dogmatycznie wykluczyć obawę zbłądzenia, przynajmniej w odniesieniu do niektórych sądów spostrzeżeniowych (na przykład tylko introspekcyjnych) i wtedy zdania o faktach byłyby nieodwołalne; można też statystycznie potraktować całe poznanie bezpośrednio (stopień prawdopodobieństwa jednostkowych zdań spostrzeżeniowych zwiększa się wraz z ich liczebnością); można wreszcie uznać, że sądy oparte ściśle na przeżywaniu spostrzeżenia są nieomyłne (wtedy na przykład patrząc na wazon z kwiatami, nie wolno byłoby odwołać takiego sądu: widzę, że tu przede mną stoi wazon z kwiatami) albo że wszystkie zdania spostrzeżeniowe należy uważać za hipotezy, które trzeba zweryfikować (wtedy pierwotnie uznane zdania obserwacyjne mogą być obalone z uwagi na nowe hipotezy dotyczące tego samego przedmiotu, co owe zdania). Bywa również konwencjonalistyczne podejście do danych doświadczenia, gdy akceptacja zdania spostrzeżeniowego zależy od umowy i dotychczasowej wiedzy teoretycznej.

Stojąc na stanowisku realizmu gnozeologicznego i jednostronności władz poznawczych u ludzi oraz uwzględniając kryteria językowe, należy przyjąć w zasadzie jako niepodlegający falsyfikacji sąd oparty

¹⁰ Niektórzy (np. R. Ingarden) rozróżniają jeszcze spostrzeżenie cudzych, jednostkowych stanów psychicznych przez ich wyraz (ani skutek, ani objaw, ani wypowiedź przeżywającego).

na przeżywaniu, o ile je dokładnie stwierdza i ujmuje. Wszelkie korektury, jakie mogą okazać się tu nieodzowne, powstają wskutek interwencji pamięci lub modyfikacji ustaleń terminologicznych bądź też wadliwości przebiegu samego procesu poznawczego. Wszystko to jednak wykrywa się ostatecznie w drodze odwołania się do innych spostrzeżeń¹¹. Podobnie rozstrzyga się o wartości epistemologicznej spostrzeżenia zewnętrznego. Ewentualne podstawy wątplenia w tę wartość rozpatruje się badając wartość konsekwencji rezultatu danego spostrzeżenia i okoliczności samego procesu poznawczego. Taka genetyczna analiza błędu pozwala wyeliminować nieprawdziwe sądy spostrzeżeniowe. Udział w tym języka i pamięci jest analogiczny jak przy doświadczeniu wewnętrznym.

Z powyższych uwag łatwo wysnuć wniosek, że przyjęty w zasadzie realizm gnozeologiczny i nieodwoływalność sądów spostrzeżeniowych nie wyklucza ich kontroli. Nie wolno jednak zapominać, iż kontrola ta musi oprzeć się ostatecznie właśnie na spostrzeżeniach¹². Włącza ona przy tym w tok swych czynności zarówno pośrednie (rozumowanie), jak i bezpośrednie poznanie umysłowe. Refleksja intelektualna, pozwalając na samozwrotność poznawczą, odgrywa tu ogromnie ważną rolę.

Dochodzimy więc do fundamentalnego stwierdzenia, że nasza wiedza rodzi się w wyniku bardzo złożonego i trudnego procesu, w którym muszą współdziałać wielorako zmysły i myśl ludzka. Każda z tych władz poznawczych nie tylko wnosi pozytywny rezultat swych działań, lecz także uwalnia treść poznania od deformacji spowodowanych ewentualną niedoskonałością działania innej władzy. Do tego trzeba dodać, iż na wartość epistemologiczną wyników poznawczych wpływają również inne aktywności psychiczne człowieka, jak na przykład życie emocjonalne i wolitywne. Mogą niekiedy okazać się one sprzyjające, ale często prowadzą do zniekształcenia osiągnięć poznawczych. Dlatego

¹¹ Tylko wówczas wolno nie przyjąć do zasobu wiedzy zdania spostrzeżeniowego, gdy wskaże się wystarczające powodu jego odmienności od pozostałych zdań w tej kwestii.

¹² O treści przeżyć poznawczych decyduje bowiem głównie poszczególny akt poznawczy, uwarunkowany odpowiednim przedmiotem i przebiegający w normalnych warunkach. Intelpekt i refleksja pomagają skontrolować, uzasadnić i poprawić treść (dane doświadczenia), ale nie mogą ani zmienić świadectwa naszych zmysłów, ani dokonać interpretacji, która by przekreślała fakty w poznaniu absolutnie pierwotne.

chcąc określić walor jakiejś wiedzy, należy pilnie badać proces jej zdobywania również pod kątem pozytywnych albo negatywnych oddziaływań na nią reszty życia psychicznego.

Bezpośrednie poznanie nie jest całkiem przemijającym źródłem naszej wiedzy. Życie psychiczne charakteryzuje się ciągłością. Doświadczenia pozostają w podświadomości i mogą być zawsze wykorzystane dzięki pamięci. Jest to władza, która pozwala odnowić minione stany psychiczne. Stanowi ona – mówiąc przenośnie – magazyn treści poznawczych. Przypominać można sobie spontanicznie albo umyślnie (refleksyjnie). Ten pierwszy sposób odgrywa ważną rolę w wydawaniu sądów na podstawie spostrzeżeń. Interwencja pamięci bowiem okazuje się tu pomocna w przeprowadzeniu kontroli, korektury i uzupełnień odnośnie do danych spostrzeżenia. Równocześnie jednak pamięć bywa przyczyną deformacji tych danych, jeśli jej działanie nie jest dość dokładnie sprawdzane przez akty poznawcze. Stąd rodzi się postulat ostrożności w korzystaniu z pamięci przy wydawaniu sądów spostrzeżeniowych.

Nasza wiedza kształtuje się w oparciu o poznanie bezpośrednie przy pomocy źródeł pośrednich (rozumowanie, świadectwo innych ludzi). Najbardziej fundamentalnym życiowo i najpowszechniejszym jej typem jest wiedza potoczna, czyli zdroworozsądkowa¹³. Obejmuje ona informacje, które wyrastają bezpośrednio z potrzeb życia codziennego i powstają przypadkowo oraz bezplanowo. Nic też dziwnego, że wiadomości te cechuje utylitaryzm, subiektywizm i niedokładność¹⁴. Stanowią one zlepek rozmaitych ujęć i zbitkę obrazów otrzymanych nieraz z dość odmiennych punktów widzenia¹⁵. Zdobywaniu wiedzy potocznej towarzyszy wprawdzie zdrowy rozsądek, ale bez krytycznych, kontrolnych przeglądów trudno uchronić się przed błędem i niespójnością. Zazwyczaj przyjmuje się wiadomości pospiesznie, nie dość ostrożnie i bez uzasadnienia, które odpowiadałoby kryteriom racjonalności. Często też decydujące znaczenie mają motywy i czynniki pozapoznawcze (emocjonalno-wolitywne). Przede wszystkim zaś informacje potoczne są nieusystematyzowane. Braki w uporządkowaniu

¹³ M. Scheler nazywa ją naturalnym światopoglądem.

¹⁴ To jest powodem systematycznego szukania specjalistycznej wiedzy teoretycznej, przedmiotowej i wyrażonej w języku precyzyjnym.

¹⁵ Liczba bowiem i jakość informacji zostały wywołane samym przebiegiem życia.

bywają nieraz tak ogromne, że nie tylko występują zasadnicze luki i niepowodzenia, lecz także sprzeczności w całości kształcie tej wiedzy¹⁶.

Wiedza ta ma jednak rzeczywiście charakter podstawowy i upowszechniony. Jej zdobycie nie wymaga ani wykształcenia, ani specjalnych kompetencji. Każdy normalny człowiek osiąga ją w miarę swych potrzeb, a co ważniejsze – służy mu ona trwale. Trwałość ta jest wyraźna zwłaszcza w porównaniu z funkcjonowaniem nauki. Bystrego obserwatora różnych rodzajów wiedzy musi uderzyć fakt, iż wiele pojęć i twierdzeń zdroworozsądkowych ma większą stabilność niż aparat pojęciowy i tezy naukowe. Dzieje się tak dlatego, że język naukowy jest bardziej zdeterminowany niż potoczny i twierdzenia w nim formułowane częściej podlegają falsyfikacji. O wiele trudniej zbudować potwierdzalną empirycznie teorię, kiedy żąda się daleko posuniętej zgodności między konsekwencjami tej teorii i danymi doświadczenia, niż utworzyć zespół informacji spontanicznych, których sformułowania dopuszczają się różne sposoby ich rozumienia. [...]

Już bardzo dawno temu zauważono, że wiedza potoczna nie zaspokaja intelektualnych zainteresowań ludzkich odnośnie do kosmosu. W związku z tym starano się sformułować w ogólniejszych terminach warunki, w których zachodzą rozmaitego rodzaju zdarzenia. W tym celu trzeba było odróżnić lub wydzielić pewne własności badanego przedmiotu oraz ustalić powtarzalne związki między zjawiskami. Następnie należało skoordynować wszystkie twierdzenia, wykazując zachodzące między nimi zależności logiczne. Tak powstała wiedza naukowa. Pozytywiści uważają, że nauka opiera się na poznaniu potocznym, jest jego kontynuacją, rozszerzeniem i odpowiednim zorganizowaniem. Nie przeszkadza to, że różnią się one istotnie z uwagi na stopień specjalizacji i systematyzacji.

Nauka skrupulatnie determinuje swoje pole badań, uważa się za poznanie specjalistyczne. Nadto zaprowadza porządek w odniesieniu do twierdzeń, które przyjmuje. Najbardziej może znamienne kryterium naukowości stanowi informatywność języka tudzież kontrolowalność spójności i uprawomocnienia tez. Mimo tych wysiłków w udoskonalaniu poznania jest ono traktowane jako prowizoryczne,

¹⁶ Zachodzenie konfliktów między przekonaniem potocznym stanowi jeden z bodźców powstawania i rozwoju nauki.

niepewne, hipotetyczne. Tymczasem wiedza potoczna odznacza się aktualną niepodważalnością¹⁷.

Mimo że różnica między poznaniem potocznym (ogólnym, nieuporządkowanym, praktycznym) a naukowym (specjalistycznym, systematycznym, teoretycznym) jest dość wyraźna, to jednak faktycznie często niełatwo jest je odróżnić, bo występują typy poznania pośredniego. Wiadomo na przykład, że wiedza dotycząca wewnętrznej sfery ludzkich przeżyć zawiera obok elementów naukowych i takie, które są zaczerpnięte bez większych zmian (poza słownictwem) z poznania potocznego. Sporo kłopotów pod tym względem sprawia badaczom dziedzina tak zwanych wartości duchowych, która dość skutecznie opiera się scjentyistycznemu jej traktowaniu. Zawsze też na drodze od poznania zdroworoządkowego do ściśle naukowego znajduje się jakaś protonauka, czyli nauka w stanie zaczątkowym, embrionalnym, albo pseudonauka, która zajmuje się sprawami życiowo doniosłymi i poznawczo interesującymi, lecz niemająca dla swych twierdzeń – mimo pozorów – racjonalnych metod dostatecznego uprawomocnienia empirycznego. Nie ujawnia ona też zazwyczaj samokorektury i widocznego postępu.

Dotychczas uwagi o wiedzy naukowej były dość ogólnikowe. Trudno ją bowiem scharakteryzować dokładniej bez uwzględnienia uwarunkowań płynących z zajęcia określonego stanowiska w filozofii poznania. Nie wchodząc w szczegóły, trzeba przede wszystkim stwierdzić, że pogląd na kryteria naukowości podlegał modyfikacjom. Najpierw nauką była głównie filozofia¹⁸, czy to jako filozofia przyrody, czy metafizyka, czy wreszcie jako całość wiedzy filozoficznej. Pod względem formy wzorem nauki bywała matematyka, a więc wiedza aprioryczno-spekulatywna. Niemniej jednak dość wcześnie postępowanie znamienne dla nauki pojawiło się w szeroko pojętej fizyce. Od XVII wieku uformowała się koncepcja nauki jako poznania typu przyrodniczego i wyjaśniającego, które łączy formy matematyczne z obserwacją i eksperymentowaniem. Tok myślowy tego poznania ma charakter cykliczny: jego punktem wyjścia są dane doświadczenia, następnie zaś przechodzi

¹⁷ Stąd między innymi to dziwne zjawisko, że im mniej jest ktoś zaawansowany w nauce, tym pewniej wygłasza swoje tezy, nie odczuwa wątpliwości, nie dostrzega obiektywności.

¹⁸ Greckie *episteme* (nauka) utożsamiano z *philosophia*. Naukę od filozofii ostatecznie oderwał A. Comte.

się do ich teoretycznego wyjaśnienia, które znowu poddaje się mniej lub bardziej pośrednio kontroli empirycznej. Zasadnicze zręby takiego ujęcia wzorcowej nauki przetrwały do dziś. Doskonalono tylko język nauki, metody zbierania i porządkowania danych doświadczenia oraz uprawomocniania teorii. W poszczególnych okresach dawano też pierwszeństwo różnym typom wyjaśniania. [...]

Główną tendencję we współczesnej ewolucji koncepcji nauki można określić jako podnoszenie poznania na wyższy poziom teoretyczności i ogólności wyjaśniania, uściślenia systematyki tez oraz dokładniejszego zdeterminowania aspektu badanej rzeczywistości. Nie wszystkie typy nauk poddają się takim rygorom. Dlatego na przykład nie ustają stuletnie już dyskusje co do zrównania statusu przyrodoznawstwa teoretycznego i humanistyki, z zachowaniem jednak jej pełnej specyfiki. Doceniając bowiem walory epistemologiczne i metodologiczne, które ma realizować nauka, trudno jednocześnie nie uwzględnić odrębności różnych odmian poznania naukowego. Należy przyjąć pluralizm typów wiedzy. Nauka staje się niewątpliwie coraz doskonalszym poznaniem, ale nie zaspokaja wszystkich zainteresowań człowieka. Nie odpowiada na przykład na głęboko rozumiane pytanie, dlaczego raczej coś w ogóle istnieje niż nic. Jakie są tego konsekwencje?

Skoro jedynie nauka w ścisłym znaczeniu osiąga najlepsze rezultaty, a dokładniej mówiąc – tylko ta, która bada rzeczywistość w podobnym aspekcie i w podobny sposób jak przyrodoznawstwo teoretyczne, zatem wszelką wiedzę rzetelną należy sprowadzić do typu przyrodniczego (scjentyzm)¹⁹. To, co nie podda się tej redukcji, albo nie większego znaczenia, albo powinno być włączone do działu nieskrepowanych żadnymi dyrektywami racjonalnymi rozważań, a nawet wprost do irracjonalnej kontemplacji. W takiej sytuacji filozofia, która kiedyś dopełniała lub poprzedzała mniej lub bardziej autonomicznie wiedzę naukową, musiała decydować się albo na scjentyzm, albo na irracjonalizm. Ponieważ pierwszy przypada raczej różnym typom nauki, przeto najczęściej wybierano ten drugi²⁰. Ale wiedza filozoficzna to jeszcze bardziej złożony problem.

¹⁹ Przyrodniczy aspekt świata daje się bowiem najbardziej zdeterminować. Jeśli chodzi o inne aspekty, to możliwe są badania statystyczne, bo wówczas cały agregat poddaje się dostatecznej determinacji (przybliżona jednorodność rzeczywistości z jakiegoś określonego punktu widzenia).

²⁰ Niekiedy duże powodzenie może mieć próba połączenia scjentyzmu i irracjonalizmu w filozofii. Oczywiście co najmniej jedna z tych postaw okazuje się

Łączy się ona z poznaniem zdroworozsądkowym, naukowym i z tak zwaną mądrością. Ma dać odpowiedź na wiele pytań istotnych dla całokształtu aktywności człowieka, a szczególnie wskazać, wyjaśnić i uzasadnić ostatecznie, jaki jest sens życia ludzkiego. Tymczasem dla laika filozofia często jawi się jako plac boju różnych kierunków, nurtów i orientacji. Często też narażona jest na wpływy czynników pozapoznawczych. Wszystko to sprawia, że koncepcja filozofii stanowi węzłowy, a przy tym bardzo złożony problem wszelkich dociekań nad wiedzą. Nie da się go zlikwidować na drodze wykreślenia filozofii z rejestru działów nowoczesnej wiedzy. Pozytywizm, a właściwie jego kontynuatorzy z tak zwanego Koła Wiedeńskiego, usiłowali to zrobić, nie licząc się ani z wielowiekową tradycją, ani z naturą człowieka, który aczkolwiek zafascynowany rewolucją naukowo-techniczną i zmęczony tempem życia, nawet dziś nie przestaje interesować się ogólnobytowym aspektem rzeczywistości oraz szukać ostatecznych racji świata i zrozumienia sensu życia. Zmienił się tylko sposób zaspokajania tej ciekawości. Skoro nie wypada na drodze racjonalnej filozofować, to trzeba przenieść się z tym na teren mistyki. Zresztą sami neopozytywiści są najwymowniejszym przykładem niekonsekwencji. Wyrzuciwszy metafizykę drzwiami frontowymi, musieli wpuścić ją od kuchni. Wyłączywszy ją spod krytycznej kontroli, akceptują fundamentalne założenia filozoficzne w mniej lub bardziej zawołanych dogmatach, na co zwrócił uwagę w sposób przekonujący W.V. Quine.

Stosunek wiedzy filozoficznej do poznania potocznego i naukowego bywa rozmaicie ujmowany. Pogląd, że filozofia opiera się na danych doświadczenia codziennego, zdroworozsądkowego, napotyka na zdecydowany sprzeciw z uwagi na epistemologiczną i metodologiczną niedoskonałość tych danych w porównaniu z faktami opracowanymi przez naukę. Wydaje się, że to nie powinno być powodem odrzucenia koncepcji filozofii jako rozwinięcia i uporządkowania wiedzy potocznej. Zgodnie z potrzebami umysłowymi człowieka autonomicznie potraktowane poznanie filozoficzne, w przeciwstawieniu do zdroworozsądkowego, jest – analogicznie jak naukowe – specjalistyczne. Takie jest na przykład poznanie filozoficzne w ujęciu klasycznym, bada bowiem rzeczywistość z punktu widzenia struktury bytowej

wtedy pozorna. Niemniej takie połączenie – jak świadczy przykład Teilharda de Chardin – wywołuje ogromne zainteresowanie.

i uwarunkowań ostatecznych. Posiada empiryczny punkt wyjścia, mieszczący się w ramach spostrzeżeń potocznych, ale jego fakty wyjściowe zdeterminowane są już przy pomocy własnej aparatury pojęciowej²¹. Inaczej jest w scjentystycznych koncepcjach filozofii. Ta ostatnia styka się wtedy z nauką bądź poprzedzając (stanowi jakby protonaukę), bądź dopełniając (przybiera postać metanauki albo zwieńczającej wiedzy nadbudowanej na rezultatach naukowych)²². Czasem wreszcie wiedza filozoficzna ma być poznaniem typu światopoglądowego, próbującym z jednego punktu widzenia zsyntetyzować całe doświadczenie ludzkie danej epoki. Osiągają to zazwyczaj jednostki bardzo twórcze na drodze intuicji intelektualnej po odpowiednim przygotowaniu życiowym i naukowym.

Nieautonomicznie pojęta wiedza filozoficzna korzysta zatem mniej lub bardziej obficie z poznania naukowego. Pociąga to jednak za sobą niezamierzone konsekwencje. Im bardziej filozofia wiąże się z tak zwanymi naukami szczegółowymi, tym mniej zaspokaja te zainteresowania intelektualne człowieka, dla których przez niego została powołana do życia²³. Poznanie typu naukowego niewiele bowiem daje rozwiązań lub materiału służącego do rozwiązania zagadki ostatecznych racji bytowych rzeczywistości i sensu życia. A znowu epistemologiczno-metodologiczne walory filozofii scjentystycznej tym bardziej maleją, im dalej odchodzi ona od wiedzy naukowej. Dochodzi do tego i to, że nauki suponują w swej bazie zewnętrznej tezy filozoficzne (ontologiczne i epistemologiczne). Jeśli natomiast ograniczy się poznanie filozoficzne do problematyki metanaukowej, to nie rozwiąże się

²¹ Wiadomo z metodologii nauk, że trudno wyznaczyć granicę między terminami obserwacyjnymi a teoretycznymi w języku jakiejś wiedzy. Dlatego już zdania empiryczne filozofii klasycznej nie są niezależne od języka określonej teorii filozoficznej.

²² O rozmaitych postaciach tej nadbudowy zob. S. Kamiński, *Zagadnienie Absolutu w filozofii scjentystycznej*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 1: *O Bogu dziś*, red. B. Bejze, Warszawa 1974, s. 107–119.

²³ Nie znaczy to, że filozofia irracjonalne zaspokaja te aspiracje. Istnieją poważne racje przemawiające za tym, iż możliwe jest autonomiczne poznanie filozoficzne, które nie odwołując się do źródeł pozaracjonalnych, daje dostatecznie uprawomocnione empirycznie rozwiązanie problemów filozofii klasycznej. Wydaje się też, że wiedza filozoficzna w żadnym razie nie powinna być ani typem, ani rezultatem pozapoznawczej aktywności człowieka. Stąd umieszczenie filozofii na skrzyżowaniu religii, sztuki i nauki nie odpowiada umysłowemu zapotrzebowaniu człowieka racjonalnego.

zagadnień istotnych dla filozofii – wyjaśniania rzeczywistości przez wskazanie jej ostatecznych racji ontycznych oraz sensu życia ludzkiego i świata. Aby taki cel zrealizować, poznanie filozoficzne musi: 1° mieć podejście specjalistyczne, mianowicie na wskroś ontologiczne, a nie tylko zjawiskowo-funkcjonalne, oraz przedmiotowe, a nie wyłącznie metaprzmiotowe, czyli teoriopoznawcze; 2° systematycznie i racjonalnie badać ogólnieegzystencjalną stronę rzeczywistości, a nie tylko jej treściowe ukwalifikowanie, bo jedynie istnienie realne w ogóle stanowi taki aspekt świata, który jest dostatecznie uniwersalny i jednocześnie na tyle analogicznie zdeterminowany, by orzekając nie popaść w wieloznaczność; 3° w sposób empiryczno-eksplanatywny szukać ostatecznych (gdy zajdzie potrzeba, nawet całkowicie transcendentnych w stosunku do rzeczywistości danej doświadczalnie) racji ontycznych, stosując intuicję intelektualną w ujęciu danych do wyjaśnienia²⁴.

Bardzo często łączy się wiedzę filozoficzną z mądrością. Starożytność opracowała fundamenty takiego stanowiska, a kontynuatorzy klasycznej koncepcji chętnie do tego nawiązują. Chcąc właściwie je pojąć, należy pamiętać, że mądrość jest terminem wielorako rozumianym. Zgodnie jednak podkreśla się, że nie chodzi tu o obfitość informacji. Już Heraklit ostrzegał, iż nie wystarczy dużo wiedzieć lub trafnie oceniać ludzi i rzeczy czy też być biegłym w wielu dziedzinach działania, ażeby stać się mądrym. Trzeba w tym celu poznać do głębi i zarazem w sposób zaangażowany (poznanie przeżyte, związane w jakiś sposób z osobą) istotne i ostateczne pryncypia (przyczyny, cel) wszystkich rzeczy oraz tych ostatnich uporządkowanie wedle fundamentalnych wartości (jak często mawiano – *sub specie aeternitatis*). Mądrość jest wiedzą najwyższą (J. Maritain), najbardziej podstawową i ugruntowaną ostatecznie. Usystematyzowaną jej postać stanowi w jakimś stopniu filozofia, a ściślej mówiąc – metafizyka klasyczna, która zajmuje pozycję między nauką a mądrością.

Ponadto mówi się jeszcze o mądrości płynącej z odpowiednio ujętej erudycji naukowej. Wtedy mądrość jest zwartym układem wielostronnych, ale w zasadzie tylko prawdopodobnych wiadomości, które grupują się w związku z ogólną koordynacją wartości. W tym wypadku stanowi znakomity zwornik dyscyplin naukowych i ich

²⁴ Taką filozofię, zwaną teorią bytu, prezentuje np. M.A. Krąpiec. Zob. jego *Metafizyka*, (Poznań 1966) Lublin 1985⁴ oraz *Ja – człowiek*, Lublin (1974) 1986³.

koordynatorce²⁵. Mądrość może pochodzić nie tylko ze źródeł właściwych dla poznania naturalnego, lecz także z wiary nadprzyrodzonej. Wtedy najgłębsze zrozumienie dokonuje się w świetle Objawienia – *fides est initium sapientiae (sapientia divina)*. Jej usystematyzowaną postacią staje się zazwyczaj teologia²⁶.

Dwie główne odmiany mądrości, które zresztą stanowiły przedmiot najczęstszych modyfikacji w dziejach tego pojęcia, wiąże się z teorią i praktyką. Jako wiedza teoretyczna mądrość jest ostatecznie uzasadnionym i wyczerpującym rozumieniem świata, jego najgłębszego i ostatecznego porządku oraz sensu życia. W drugim zaś wypadku jest ona umiejętnością stosowania tej wiedzy i sprawnego dzięki niej działania, zajmowaniem (dzięki teoretycznej mądrości) najwłaściwszej postawy wobec życia. Mądrość praktyczna nie musi opierać się na tej mądrości teoretycznej, która występuje w metafizyce klasycznej. Analogicznie do teoretycznej mądrości przyrodzonej i „naukowej”, można mówić o takich samych praktycznych typach mądrości. Często występuje pojęcie tak zwanej mądrości życiowej, która opiera się wyłącznie na poznaniu potocznym. Nie jest to jednak mądrość w najwłaściwszym znaczeniu. Niemniej jednak praktyczny moment wydaje się w mądrości w ogóle nieodzowny. Dość powszechnie określa się, iż w sensie najpełniejszym mądrością jest nie sama teoria. Już to, że każda mądrość ma być poznaniem przeżyтым, osobowym, a nie tylko układem sądów, świadczy o częściowo praktycznym charakterze wszelkiej mądrości. Dlatego właśnie trudno skłonić się do całkowitego utożsamienia filozofii z mądrością, nawet teoretyczną²⁷.

W starożytności i początkach średniowiecza filozofia bliższa była mądrości, bo zawierała w sobie sporo elementów wiedzy praktycznej. Łącząc się zaś potem z teologią, osiągnęła pod tym względem jeszcze

²⁵ Zob. np. pozytywistyczne wywody: J. Piaget, *Mądrość i złudzenia filozofii*, przeł. M. Mikłasz, Warszawa 1967, s. 73. Por. też S. Radhakrishnan, *Wissenschaft und Weisheit*, przeł. R.H. Foerster, München 1961.

²⁶ Odróżnia się mądrość Bożą nabytą, czyli zdobytą wysiłkiem poznawczym przez człowieka, oraz wlaną, daną mu przez Boga jako dar Ducha Świętego.

²⁷ Nie ulega jednak wątpliwości, że całkowicie rozwinięte poznanie metafizyczne stanowi zwornik gmachu mądrości. Mądrość idealnie pojmowana jest koniecznym modelem, początkiem i końcem filozofowania. Por. S. Rosen, *Wisdom: The End of Philosophy*, „The Review of Metaphysics” 1962, t. 16, s. 181–211. (Do częściowego utożsamienia filozofii z mądrością teoretyczną skłania się Kamiński w późniejszym artykule *Nauka i filozofia a mądrość*, dz. cyt., s. 51–66 – uwaga red.).

wyraźniejszy charakter. Zresztą teologia jako wiedza zaangażowana, a dzięki Objawieniu dająca pełniejszą gwarancję najgłębszego poznania i o najszerszych horyzontach, jest przede wszystkim mądrością. Mądrość jako synteza przyrodzonego i nadprzyrodzonego spojrzenia na wszystko pozwala adekwatniej zaspokoić ludzkie aspiracje. Warto na to zwrócić uwagę, gdyż współcześnie przypisuje się mądrości stosunkowo małą wartość. Tymczasem jest ona ogromnie ważnym składnikiem naprawdę uniwersalnego i zharmonizowanego poglądu na świat. Kult mądrości jest w postawie chrześcijańskiej wyjątkowo głęboko zakorzeniony. Tu jednak jawi się nowy typ wiedzy, mianowicie takiej, która pochodzi z wiary.

Wyraz „wiara” posiada trzy zasadniczo różne typy desygnatów: akt wierzenia, jego przedmiot oraz sprawność, czyli cnotę wiary. Pierwszy z nich jest działaniem rozumu (pod naciskiem wolnej woli) uznającego za prawdę jakiś sąd. Ten nacisk woli nie ogranicza się tylko do tego, aby zająć się poznawczo jakimś przedmiotem (jak to ma miejsce w każdym poznaniu), ale również wpływa istotnie na rozum, aby uznał sąd, dla którego nie posiada ani żadnej oczywistości, ani dowodu. Inaczej mówiąc, wiara jest subiektywnie ugruntowana zaufaniem komuś co do absolutnej pewności sądu²⁸. Narzuca się tu pytanie: dlaczego wola wywiera wspomnianą presję na rozum? Chcemy wierzyć ze względu na motyw wiarygodności, jak na przykład zaufanie do tego, komu się wierzy. Motywy te mogą mieć charakter teoretyczny, gdy pobudką jest przewidywana rozsądnosc asercji, albo pragmatyczny, jeśli sprowadzają się do zachęty, iż warto wierzyć. Ogromnie ważną rolę odgrywa w tym uczucie, a za jego pośrednictwem wyobraźnia. Ale mogą być one w pewnym stopniu kontrolowane przez rozum.

Wiara religijna tym się różni od innych przekonań, że dotyczy przedmiotu nadnaturalnego oraz że wola przy akceptacji prawdy uwznioślona jest łaską Bożą, a autorytet samego Stwórcy stanowi o wiarygodności i jest tak zwaną racją wiary. Wierząc Bogu, człowiek opiera się na prawdomówności Bożej i równocześnie poddaje się autorytetowi Bożego słowa. Tok myśli, który doprowadza nas do takiej wiary, przebiega następująco: rozpatrując określoną doktrynę,

²⁸ Wiara zawsze wiąże się istotnie z dziedziną wartości, woli i działania, a nawet uczucia. Por. H. Bouillard, *Logique de la foi*, Paris 1964 oraz R.J. Ackermann, *Belief and Knowledge*, New York 1972.

stwierdzamy, że jest w odpowiednim stopniu wiarygodna²⁹. Następnie – na przykład pod wpływem perswazji – dochodzimy do przekonania, iż należy tę doktrynę uznać za prawdziwą. Konsekwencją tego jest nasza asercja tej doktryny, czyli akt wiary. To, w co wierzę, stanowi przedmiot wiary, czyli zespół zdań, dla którego przyjęcia rację stanowi objawienie go przez Boga, a kryterium, według którego przedmiot ten rozpoznaję – podanie go do wierzenia przez Kościół. Niektóre prawdy wiary posiadają charakter tajemnicy – czy to dlatego, że sami nigdy nie doszlibyśmy do ich odkrycia (ale poznawszy je, nie musimy widzieć w nich czegoś niepojętego), czy też dlatego, że ich sens nigdy nie jest całkowicie zrozumiały, ich treści nie potrafimy zgłębić. Prawdy te jednak dostarczają wyjaśnień, które wchodzą w skład mądrości lub poglądu na świat.

Jaki jest stosunek wiedzy przyjętej dzięki wierze religijnej do wiedzy przyrodzonej? W starożytności poznanie filozoficzne i naukowe pozostawało w konflikcie z wiarą. W średniowieczu nastąpiło zespolenie treściowe wszystkich rodzajów wiedzy, aczkolwiek z uwagi na źródła odróżniano prawdy wiary i poznania naturalnego. Doktryna o podwójnej prawdzie zrodziła się głównie dzięki okolicznościom zewnętrznym i niedostatecznej refleksji teoriopoznawczej. W czasach nowożytnych zaczęto odrzucać z zasięgu rzetelnej wiedzy poznanie z wiary. W XIX wieku nastąpiło odrodzenie filozofii chrześcijańskiej, która traktowała wiarę jako kryterium negatywne poznania. Wtedy autonomiczna filozofia chrześcijańska zaczęła zbliżać się z czasem do wiary, stając się kontemplacją na pograniczu religii i moralności, obroną prawd wiary, a nawet „filozoficzną wiarą” (K. Jaspers). Najczęściej jednak podkreśla się autonomię filozofii w stosunku do wiary, która nie może stanowić ani przesłanek, ani celu poznania filozoficznego.

Niemniej żywo dyskutowano wewnętrzny stosunek wiary do poznania teologicznego. Najczęściej przewija się pogląd, że teologia ma być zrozumieniem (teoretycznym i praktycznym) wiary, mądrością płynącą z wiary albo wreszcie rozumnym i uporządkowanym poznaniem spraw Boskich i ludzkich wewnątrz specyficznego przyzwolenia człowieka wierzącego (M.-D. Chenu). Nie brakowało jednak i przeciwnych stanowisk, które najlepiej określa zwrot: *credo quia impossibile*. Wiąże się to z zagadnieniem stosunku wiary do rozumu, a właściwiej

²⁹ Trzeba tu uzasadnić istnienie Boga, możliwość Objawienia oraz zbadać autentyczność świadectw i ich wiarygodność.

mówiąc – prawd rozumowo przyjętych lub czynności ich przyjmowania. Sentymentalistyczne koncepcje wiary, uznający je mylnie za akt emocjonalny, spowodowały, iż pojawił się pogląd o niemożliwości pogodzenia prawd rozumu i wiary. Jednakże między tymi prawdami nie zachodzi żadna sprzeczność, jeżeli się je właściwie ujmuje. Można stwierdzić nawet, iż się one uzupełniają: rozumowo trzeba bowiem uzasadnić wiarygodność Objawienia (*scio cui credidi*) i rozum stanowi narzędzie lepszego (pełniejszego i bardziej usystematyzowanego) poznania prawd objawionych. Nie wolno jednak zapominać, że wierzącego obowiązuje subiektywnie w sprawach spornych zasada prymatu wiary.

Wszystkie dotychczas analizowane rodzaje wiedzy służą człowiekowi do zbudowania poglądu na świat. Pojęcie to uformowano na początku XIX wieku, w kręgu romantyków (F.E.D. Schleiermacher). Określało ono typ filozofowania, w którym dochodzi się do ujęcia poznawczego, traktując świat jako pewną całość, interpretowaną i porządkowaną wedle jakiejś idei. Filozofia taka miała więc na celu zdobycie jednolitego i operatywnego obrazu kosmosu i człowieka³⁰. Potem rozdzielono filozofię i światopogląd, co było główną zasługą Rickerta, Husserla i Schelera. Filozofia miała być dogłębnym poznaniem rzeczywistości, zbliżonym do naukowego, a pogląd na świat raczej poznaniem wyznaczającym postawę wobec całej rzeczywistości, związanej ściśle z przyjętą religią i ideologią grupy społecznej.

Termin „ideologia” pochodzi z późnego oświecenia (A. Destutt de Tracy), a samo pojęcie dopiero głównie od K. Marksa, M. Schelera i K. Mannheim’a oraz socjologów pozytywistycznych. Termin „ideologia” jest znacznie starszy niż zjawisko, które obecnie oznacza. W sensie szerszym ideologią określonej grupy społecznej (politycznej lub artystycznej) nazywa się całokształt poglądów, zasad wartościowania i działania, które tłumaczą świat tudzież sytuację dziejowo-społeczną (polityczną, kulturową, gospodarczą) oraz wyrażają interesy tej grupy. Można więc powiedzieć, że ideologia jest szerokim i wszechstronnym uzasadnieniem tego, co dana grupa chce osiągnąć dla pełnego swego rozwoju. W ciaśniejszym znaczeniu ideologia jest układem

³⁰ Powstały nawet teorie światopoglądu. Dilthey na przykład uważał, że na światopogląd składają się trzy warstwy: 1. poglądy co do roli zjawisk w całości świata, 2. formułowanie w oparciu o życie emocjonalne oceny osób i rzeczy, 3. wizja ideałów i środków, przy pomocy których można go zrealizować.

doktrynalnych poglądów, które wyznaczają cele, dyrektywy i hasła działania określonej klasy społecznej. Niektórzy uważają, że zachodzi ścisły związek między ideologią a nauką w ogóle (naukami społecznymi w szczególności) oraz że nie sposób oddzielić filozofii od ideologii. Inni myśliciele natomiast uzasadniają historycznie i systematycznie, iż filozofia i nauka bronią się przed teoretycznym utożsamieniem ich z ideologią oraz faktycznym uzależnieniem się od ideologii. Ideologia również nie identyfikuje się z poglądem na świat, bo zawiera wyłącznie poglądy związane z określoną grupą społeczną (inaczej jest chyba w tak zwanym całościowym ujęciu ideologii u Mannheim'a)³¹.

Pogląd na świat jest kategorią antropologiczno-historyczną. Najkrócej mówiąc, stanowi globalną interpretację i ocenę świata (K. Jaspers) lub ostatecznie uzasadnione samookreślenie się człowieka w aspekcie uniwersalnego zachowania się. Można akcentować w poglądzie na świat moment subiektywny, czyli aktywną postawę poznawczo-dążeniowo-uczuciową, lub obiektywny, czyli system światopoglądowy. W tym ostatnim ujęciu jest to układ (przeważnie ogólnych) przekonań dotyczących całej rzeczywistości, a zwłaszcza miejsca człowieka w świecie i sensu jego życia oraz zasada wartościowania i postępowania powstałych i uprawomocnionych na gruncie tych przekonań. Pogląd na świat może być ukształtowany spontanicznie w oparciu o wiedzę potoczną i religijną³². Wtedy jest on mało usystematyzowany (czasem niespójny) i nie posiada głębszego uzasadnienia. Uwyrażniony bywa w nim głównie element emocjonalno-prakseologiczny, a nie teoretyczno-doktrynalny. Natomiast jeśli powstaje na fundamencie filozofii i teologii oraz korzysta z uogólnień dorobku nauk szczegółowych, to stanowi spójny treściowo system, dający pełną i ostatecznie uzasadnioną wizję świata i ideałów, co wyznacza postawy życiowe i wytycza linię postępowania ludzkiego. Każdy człowiek posiada jakiś (aktualnie

³¹ Por. H.R. Schlette, *Philosophie – Theologie – Ideologie*, Köln 1968; J. Plamenatz, *Ideology*, New York 1970; J. Barion, *Was ist Ideologie?*, Bonn 1971²; D. Böhrer, *Metakritik der Marxschen Ideologiekritik*, Frankfurt am Main 1971; E. Lemberg, *Ideologie und Gesellschaft*, Stuttgart 1971; S. Breton, *Théorie des idéologies*, Paris 1976; J. Larrain, *The Concept of Ideology*, Athens, GA 1979; J.C. Greene, *Science, Ideology and World View*, Berkeley, CA 1981; N. Poelman, *Panorama der ideologieën*, Baarn 1982; J.B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, Berkeley, CA 1984.

³² Wiara, niekoniecznie religijna, decyduje tu najczęściej o najbardziej fundamentalnych prawdach. Każdy bowiem przyjmuje najwięcej prawd w oparciu o wiarę. Por. A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, dz. cyt., s. 23–28.

jeden) pogląd na świat, jeśli nie wyraźnie uświadomiony, to przynajmniej *implicite* aprobowany.

Gdy chodzi o genezę poglądu na świat, to rzadko powstaje on w wyniku samodzielnego zdobywania wiedzy. Ludzie przejmują poglądy i postawy od swego środowiska, akceptując je mniej albo bardziej wyraźnie. To osobiste uznanie dokonuje się ponadto ze względu na określoną sytuację historyczną i społeczną³³. Ludzie bardziej krytycznie nastawieni troszczą się o to, aby akceptacja ta nie była przypadkowa i nieumotywowana. Samodzielnie zdobywają pogląd na świat ci, którzy potrafią korzystać z teologii, filozofii i syntez naukowych oraz w sposób kontrolowany posługują się czynnikami emocjonalno-wolitywnymi. Wiedza mądrościowa wiąże się z poglądem na świat wtedy szczególnie, gdy bierze się pod uwagę najgłębsze racje i cel rzeczywistości oraz ostateczne kryterium hierarchii wartości. Niektórzy (na przykład pozytywiści i marksiści) ze względu na dopuszczalne źródła odróżniają światopogląd naukowy (raczej scjentyistyczno-filozoficzny) oraz nienaukowy (chodzi tu głównie o światopogląd fideistyczny, czyli religijny). Naukowy pogląd na świat byłby daleko posuniętą syntezą nauk lub przystosowanym do naukowych rezultatów całościowym obrazem świata, co wyznaczałoby aktywną postawę wobec świata i sensu życia. Natomiast każdy pogląd na świat, uwzględniający wiedzę religijną, a nawet jakąkolwiek wiedzę pozaracjonalną, zasługiwałby na miano nienaukowego.

Otóż ściśle rzecz biorąc, żaden pogląd na świat nie może być wyłącznie naukowy. Oparłszy się tylko na wiedzy naukowej, nie da się ostatecznie pod względem ontycznym wyjaśnić, co to jest absolutne dobro, zło, piękno i prawda oraz określić i uzasadnić bezwzględnie, jaki jest sens życia tudzież czy istnieje Absolut. Jedyne autonomiczna filozofia klasyczna jest otwarta na ostatecznościowe wyjaśnienie wszelkiego doświadczenia ludzkiego (nie tylko jakości, ilości, formy, lecz także istnienia w ogóle i wartości). Wbrew przeto scjentyzmowi z końca XIX wieku trzeba uznać, że naukowe (ściślej: przyrodnicze) poznanie ani nie jest jedynym typem wiedzy racjonalnej, ani nie wystarczy do zbudowania pełnego i dogłębnie ugruntowanego światopoglądu. Monizm epistemologiczny utożsamiający naukę, filozofię,

³³ Pogląd na świat jest wspólny ludziom o tyle, o ile wspólna jest natura ludzka i sytuacja zewnętrzna, w której żyją. Wyraźna jest zwłaszcza współzależność między poglądem na świat a ideologią danej grupy społecznej.

ideologię i pogląd na świat jest uproszczeniem teoretycznie bezpodstawnym i praktycznie niefunkcjonalnym³⁴.

Mówiliśmy już o potrzebie autonomicznej filozofii i braku racji do łączenia nauki z ideologią. Z dotychczasowych rozważań wynika również, że pogląd na świat nie zawiera momentów społeczno-politycznych, co jest osobliwością ideologii. Filozofia stanowi jądro i nieodzowną podstawę poglądu na świat, ale się z nim nie pokrywa – zwłaszcza podmiotowo i funkcjonalnie. Kto zestawi dzieje filozofii i ideologię jako nowożytną kategorię społeczną, ten bez trudu zauważy, jak autonomiczna filozofia wyzwała się od ideologii, stanowiąc jednocześnie jakąś podbudowę zarówno dla ideologii, jak i poglądu na świat. Wyróżnienie światopoglądu fideistycznego (religijnego), jako obejmującego każdy nienaukowy pogląd na świat, pochodzi z nieporozumienia. Z samej natury światopogląd zawiera nieuchronnie elementy pozanaukowe, a nawet pozaracjonalne, lecz nie muszą być one sprzeczne treściowo z naukowymi i racjonalnymi. Sama bowiem wiedza (naukowa i filozoficzna) nie wystarczy do zbudowania poglądu na świat, a szczególnie do zajęcia aktywnej i zaangażowanej postawy życiowej, stąd uzasadnienie poglądu na świat ma charakter nie tylko teoretyczny, lecz także praktyczny. Ale te momenty pozapoznawcze mogą być ujęte w ramy, które zostają zakreślone przez wykorzystanie racjonalnej wiedzy. Wiara chrześcijańska na przykład winna mieć racjonalne *praeambula*.

Na zakończenie warto zwrócić uwagę na typowe znamiona poglądu na świat współczesnego człowieka.

Niewątpliwie najwyraźniejszą cechą tego poglądu jest humanizm. Bywa on jednak pojmowany skrajnie i niewłaściwie. Człowiek lokalizuje się we wszechświecie nie na odpowiednim miejscu, przypisując sobie wiele atrybutów Absolutu. Chcąc uczynić człowieka miarą wszystkiego, wnikamy się w poważne konflikty zarówno wewnątrzosobowe, jak też międzypersonalne. Nie stanowi on bowiem ideału ani nie jest bezwzględnie niezależny. Podstawowe zatem pytania dotyczące człowieka pozostają otwarte, zwłaszcza problem wychowania człowieka do poszanowania godności osoby ludzkiej.

Rewolucja naukowo-techniczna wywarła ogromny wpływ na człowieka. Scjentyzm i technicyzacja opanowały go całkowicie. Nie pyta

³⁴ Różne zadania, jakie życie stawia przed nową wiedzą, wymagają rozmaitych typów poznania.

on ani o to, dlaczego w ogóle coś istnieje, skoro nie musi istnieć, ani nawet nie to, czym coś jest, a jedynie, jak to wykorzystać, co można z tego zrobić, jak tym najlepiej się posługiwać. Ludzie nie chcą wyjaśniać ostatecznie świata, lecz chcą go na tyle poznać, by go opanować³⁵. Dlatego też tak trudno dziś przyjąć istnienie Absolutu, całkowicie niezależnego, niedającego się opanować, przetworzyć. Absolut stworzył świat natury, więc człowiek chętnie występuje w analogicznej roli jako przetwórca – dzięki nauce i technice – świata. Ale to mu jeszcze nie wystarcza. Tworzy więc sobie pseudoreligie, absolutyzując takie wartości bądź indywidualne, bądź to społeczne, jak na przykład autentyzm, bohaterstwo, dobro grupy itp.³⁶

Wreszcie dzisiejszy człowiek w związku z urabianym przez siebie poglądem na świat oscyluje w sposób alternatywny między racjonalizmem a irracjonalizmem. Podnosząc poziom kryteriów zasadności i ścisłości w jednych rodzajach wiedzy, w innych skłonny jest nie stawiać żadnych postulatów, które by kępowały wpływ życia wolitywno-emocjonalnego. Tymczasem filozofia poznania i antropologia filozoficzna oparte na realnych zasadach sugerują bardziej harmonijne i wzajemnie kontrolujące się połączenie wszystkich dziedzin życia psychicznego, szczególnie zaś rozmaitych rodzajów poznania ludzkiego. Jedynie dzięki akceptacji bogatej, ale odpowiednio uporządkowanej złożoności oraz współzależności odmian naszej wiedzy, może ona pełnić funkcje w osobowym rozwoju człowieka i postępie kultury. Radykalizm, skrajność i nieuwzględnienie niektórych ważnych momentów w strukturze wiedzy powodują straty i szkody praktyczne, niedające się prędko powetować. Wiedza i działanie są bowiem głęboko i trwale ze sobą sprzężone.

³⁵ Nie tylko zresztą chcą podporządkować świat przyrody, lecz także drugiego człowieka czy nawet inne społeczeństwa (postawa uniwersalnie konsumpcyjna).

³⁶ Zob. E. Mascall, *Naukowy pogląd na świat a postąnnictwo chrześcijańskie*, przeł. L. Bieńkowski, „Concilium” 1966–1967, s. 307–312 oraz *Nauka i technika a wiara*, red. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa (1964) 1969².

OSOBLIWOŚĆ METODOLOGICZNA TEORII BYTU

S. Kamiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, „Roczniki Filozoficzne” 1979, t. 27, z. 2, s. 33–49 (przedruk: S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, do druku przygotował T. Szubka, Lublin 1989, s. 71–87).

Rozmaitość podejść do filozofii, stylów filozofowania tudzież metod filozoficznych sprawiła, że dziś bardziej niż kiedykolwiek stały się aktualne dyskusje metafizyczne. Jedną z wartości filozofii współczesnej stanowi jej samoświadomość. Jeśli dodamy do tego, od dawna zresztą niepokojącą myślicieli, sprawę jedności i postępu filozofii oraz obecny wzrost zainteresowania metanaukami, to nic dziwnego, że sposób uprawiania filozofii stał się pierwszym problemem dla każdego filozofa.

Na pytanie, jak filozofować, próbują odpowiedzieć swoiście, a mianowicie łącząc tradycję z nowoczesnością, twórcy tzw. teorii bytu. Jej koncepcje wywodzą głównie z ujęcia filozofii przez Tomasza z Akwinu (krytycznie i selektywnie natomiast nawiązują do tradycji tomistycznej) oraz z dążenia do opracowania tego ujęcia w oparciu o wnioski płynące z całej historii filozofii i z uwzględnienia ogólnie przyjmowanych dyrektyw teorii nauki, zakładających pluralizm typów specjalistycznej wiedzy racjonalnej¹. W postaci tu prezentowanej koncepcja

¹ Za tym pluralizmem przemawiają aspektowość poznania ludzkiego oraz zasadnicze niepowodzenia epistemologicznego redukcjonizmu totalnego. Tendencja do sprowadzania różnych typów wiedzy do jednego rodzi się z uświadomienia bardziej szczegółowych i doraźnych efektów poznania niż jego adekwatności i prawdziwości oraz z lekceważenia niektórych ogólnoludzkich zainteresowań

ta powstała dzięki historycznym i spekulatywnym badaniom głównie J. Maritaina i E. Gilsona, dopełnionym przez ich kontynuatorów, a przede wszystkim M.A. Krapca. Atoli nie autorytet Akwinaty lub któregośkolwiek z jego interpretatorów jest decydujący w przyjęciu tej koncepcji, lecz raczej, jakie płyną z epistemologiczno-metodologicznej analizy zarówno poznawczej wartości proponowanej metafizyki, jak i jej funkcji w podstawach nauki oraz poglądu na świat, tudzież całej tradycji filozoficznej.

Wydaje się, że teoria bytu wychodzi naprzeciw współczesnemu zapotrzebowaniu na filozofię autonomiczną; tak w stosunku do wiary (odrzuca apologetyczną wobec niej funkcję i broni racjonalizmu)², jak też odnośnie do poznania przyrodniczego lub humanistycznego (odcina się od filozofii scjentyistycznej)³. Odpowiada także postulatowi maksymalizmu co do zadań filozofii. Minimalistyczna filozofia pierwszej połowy XX w., mimo że szczyli się wieloma osiągnięciami porządkująco-uściślającymi, nie zadowala myśliciela dociekliwego, ponieważ nie przyczyniła się znacząco do rozwiązania problemów, które składają się na samą zagadkę bytu w ogóle, a ludzkiego w szczególności. Nieodzowne przeto wydają się dociekania filozoficzne, które nie ograniczają swych celów poznawczych z uwagi na dopuszczalne w naukach

intelektualnych. Pluralizmu epistemologicznego, nie przekreślając jednak jakiegś jedności wiedzy ludzkiej, broni przekonująco J. Maritain w *Distinguer pour unir, ou, Les degrés du savoir*, Paris (1932) 1963⁷.

² Gilson uważa, że metafizyka jest chrześcijańska co najmniej genetycznie i dlatego „najbardziej filozoficzne pojęcia Tomasza z Akwinu może zrozumieć ten tylko, kto czyta go jako teolog”. Maritain przypisuje chrześcijański charakter tylko filozofii moralności. Słuszne jednak wydaje się stanowisko, że filozofia w aspekcie metodologicznym nie podpada pod kwalifikacje chrześcijańskiej albo niechrześcijańskiej. Wyjaśnia i uzasadnia swoje tezy wyłącznie opierając się na poznaniu przyrodzonym.

³ Filozofia scjentyistyczna wiąże się istotnie z tzw. naukami szczegółowymi, stając się bądź metanauką (epistemologią i logiką nauk), bądź wiedzą, która bierze za przedmiot głębszego wyjaśniania powszechnie akceptowane fakty naukowe lub najogólniejsze tezy naukowe, bądź wreszcie odwołuje się w swym własnym tłumaczeniu również do twierdzeń naukowych. Nietrudno zauważyć, że pod urokiem osiągnięć naukowych myśliciele nierzadko skłaniali się do scjentyistycznego filozofowania. Dziś raczej (w duchu antypozytywizmu) wzmaga się tęsknota za filozofią niezależną od nauk. Już nawet w tym czasie, gdy neopozytywiści obwieszczali niemożliwość metafizyki, K. Jaspers stworzył teorię związania bytu ludzkiego z ostateczną i bezwarunkową podstawą wszelkiego sensu, co jest istotą metafizyki. Rozwój nauk szczegółowych nie podkopał metafizyki, lecz ją oczyścił (F.C. Copleston).

szczegółowych środki poznawcze, ale posługują się najlepszymi środkami, jakie w ogóle mogą mieć do dyspozycji dla zrealizowania maksymalistycznych zadań poznawczych, dyktowanych przez samo życie.

Koncepcja teorii bytu tymczasowo zakłada racjonalność świata i możliwość jego teoretycznego wyjaśnienia ostatecznościowego. W punkcie wyjścia wysoko ceni natomiast doświadczenie zdroworozsądkowe wyrażone w języku potocznym, zdając sobie jednak sprawę, że i ono nie jest czyste, lecz uwikłane w jakieś teorie, ponieważ korzysta z całej tradycji wiedzy. Dlatego przeciwstawia się nierzadkim dziś upodobaniom filozofów do irracjonalizmu i praksyzmu, widząc w nich nieuzasadnioną rezygnację z nieodzownych walorów myślenia filozoficznego⁴. Zadaniem filozofii jest przecież podważanie obiegowych poglądów, stawianie dogłębnych pytań oraz rozwiązywanie zagadnień, przez informatywne wskazanie na ostateczne racje i uzasadnienie ich w sposób intersubiektywnie kontrolowalny. Wyraźnie nie zgadza się to z obecną modą na filozofię uprawiano metaprzmiotowo w postaci czy to refleksji nad zawartością świadomości, czy to analizy i interpretacji języka. Nie uważa, że podmiot i przedmiot poznania stanowią stopioną w jedno całość hermeneutyczną, ani że przez subiektywność osiąga się poznanie obiektywne. Chce bowiem być filozofią, która posługuje się zasadniczo metodą przedmiotowego poznania, a więc pierwszorzędnie bada i wyjaśnia bezpośrednio ujętą rzeczywistość obiektywną, gdyż jedynie na tej drodze unika się niebezpieczeństwa popadnięcia w idealizm, subiektywizm i relatywizm oraz osiąga się faktycznie transcendentálną wiedzę.

Nie oznacza to, iż w odrzuca w ogóle poznanie metaprzmiotowe. Nie czyni tylko samoświadomości jedynym „punktem archimedesowym” filozofowania. Nasza bowiem wiedza nie jest przede wszystkim

⁴ Człowiek XX w. chętnie rozważa istotne sprawy poza rygorami racjonalności. Zachęca go zresztą do tego zarówno obserwowana na pierwszy rzut oka absurdalność biegu wydarzeń (zwłaszcza podczas wojny i epok przejściowych), jak też niewystarczalność nauki i techniki do rozwiązania najbardziej istotnych problemów sensu życia. Chętnie również przyjmuje postawę praksyistyczną, rezygnując z teoretycznych dociekań, a kierując się tylko postulatami życia praktycznego lub aksjologicznym doświadczeniem potocznym. Dominacja tradycji pragmatycznej i niechęć do problematyki teoretycznej w filozofii ostatecznie powoduje jednak jej kryzys. Wiąże się z tym systematyczna tendencja do obniżania godności metafizyki lub jej zniekształcania (przypisuje się jej charakter poznania dalekiego od życia: abstrakcyjnego, statycznego, lekceważącego człowieka i jego codzienne sprawy).

samowiedzą. Poznajemy siebie, żyjąc po prostu w świecie i bacznie go obserwując. Refleksję teoriopoznawczą zatem umieszcza się zasadniczo w metafizologii. Tam też należy szeroko wykorzystać historię filozofii. Historia filozofii pełni jednocześnie funkcję metafizologii (nauki ogólnohistorycznej) i filozofii. Analizy i interpretacje języka będącego narzędziem w poznaniu powinny stanowić przygotowawczy etap dociekań filozoficznych, refleksja zaś ma im towarzyszyć, dopełniając je szczególnie wówczas, gdy chodzi o poznanie człowieka i jego aktywności. Analizy fenomenologiczne są więc niezbędne tylko w charakterze wewnętrznych doświadczeń człowieka, zawartości jego świadomości. Krótko mówiąc, koncepcja teorii bytu nie dba o wierność ani tradycji tomistycznej, ani niektórym upodobaniom myślicieli współczesnych, ale stara się być wierna przede wszystkim swemu naturalnemu obiektowi – istniejącej rzeczywistości.

Osobliwość metodologiczna teorii bytu pochodzi głównie z odmienności (w stosunku do innych typów wiedzy) jej przedmiotu formalnego i zadań poznawczych. Teoria bytu ma być bowiem nie tyle zakończoną definitywnie teorią (określonym układem prawd), którą należy dogmatycznie wyklądać (nie jest jednak antysystemowa!), ile otwartym na nowe doświadczenia i proponowane rozwiązania (przy tożsamości jednak zasadniczej problematyki) poznaniem o charakterze mądrościowym⁵. Stąd ceni się styl filozoficznego myślenia teoretycznego, ale autentycznego i racjonalnie zaangażowanego, czyli spełniającego najpierw rygory poznania teoretycznego, gdyż zaangażowanie nie zastępuje kryterium prawdziwości, lecz jest jego konsekwencją. Lepiej zresztą mówić, że nie filozofia jest zaangażowana, lecz uprawiający filozofię jest zaangażowany w rezultaty swego filozofowania. Aby bowiem jakiś problem metafizyczny miał dla mnie rzeczywiste znaczenie, muszę dostrzec w nim swój własny problem. Zmierza się zaś do wskazania koniecznych warunków i najgłębszych racji istnienia każdego typu bytów. Chodzi więc o zdobycie przez naturalnie transcendentny (czyli z natury posługujący się zasadami o zasięgu powszechnym) rozum wiedzy, która wyjaśniałaby ostatecznościowo

⁵ Dla Tomasza z Akwinu mądrość teoretyczna i metafizyka bywają synonimami (*In Met.* XI, 1, 2146), ale raczej należy przyjąć, iż mądrość jest celem teorii bytu; sprawnością zdobytą w rezultacie metafizykowania (i sprzyjającą uprawianiu teorii bytu). W starożytności i średniowieczu filozofia bliższa była mądrości, bo bardziej akcentowała moment aksjologiczny oraz głębię i ponadczasową perspektywę poznania.

w porządku bytowym i koniecznie, czyli w zasadzie nieobalalnie, rzeczywistość ujętą najpierw zmysłowo-intelektualnie od strony konkretnego istnienia, a potem – dzięki odpowiednim aktom poznawczym – ogólnie, lecz w aspekcie analogicznym i transcendentálnym⁶.

Wyjaśnienie tak ujętej rzeczywistości dokonuje się za pomocą swojego układu operacji myślowych, na ogół znanych z innych typów wiedzy. Układ ten jako całość jest jednak osobliwy. Charakteryzuje go przede wszystkim ustawiczny kontakt zmysłowo-intelektualny z obiektywną rzeczywistością oraz intelektualizm i redukcyjność myślenia. Intelektualizm ujawnia się głównie w procesach ujmowania bytowych stanów rzeczy, czyli w dochodzeniu do tez podstawowo ujmujących rzeczywistość w aspekcie ogólnie-egzystencjalnym (tzw. uwyrażnianie pojęcia bytu). Natomiast redukcyjność jest znamieną dla czynności dyskursywnego okazywania w wewnętrznej strukturze bytu ostatecznych (w porządku bytowym) i koniecznych (bo jedynych) racji ontycznych rzeczywistości (czyli uniesprzeczniających rzeczywistość jako określony byt). Tezy teorii bytu mają przeto w zasadzie charakter zdań analitycznych i zarazem rzeczowych.

Analityczność ta nie jest ugruntowana ani wyłącznie w regułach języka, ani jedynie w niezwykłych zdolnościach jakiejś władzy poznawczej czy apriorycznych formach umysłu, lecz jednocześnie w przedmiocie (zdania dotyczą określonych struktur rzeczywistości), w dyspozycji władzy poznawczej (intuicja intelektualna pozwala takie struktury ująć z oczywistością przedmiotową⁷) i w aparaturze pojęciowej (dzięki analitycznej metodzie tworzenia pojęć zachodzi wysoki stopień uteoretycznienia – czyli uanalitycznienia języka teorii bytu). Pierwszorzędną podstawę koniecznej prawdziwości zdań stanowi tu przedmiot poznania. Na tym dopiero opiera się apodyktyczność powtarzanych aktów intuicji intelektualnej, które kontrolowane są

⁶ Obiektem teorii bytu jest rzeczywistość jako istniejąca, ale nie znaczy to, chociaż za Tomaszem z Akwinu najwyraźniej i konsekwentnie podkreśla się prymat istnienia, że teoria bytu jest teorią istnienia. Głosi się tylko, że rzeczywistość jest w istnieniu, nie zaś poza istnieniem (jak chce np. J.-P. Sartre). Byt to zarazem konkretna treść (*quidditas*) i proporcjonalne do niej istnienie. O analogii i transcendentálności będzie jeszcze mowa.

⁷ Nie chodzi tu o jasne i wyraźne poznanie (Kartezjusz), lecz o stwierdzenie przedmiotowej niemożliwości zaprzeczenia tego poznania. Skróceni mówiąc, ujmujemy coś z oczywistością przedmiotową, jeżeli mamy świadomość, iż w ujęciu tym przedmiot z konieczności determinuje rezultat poznawczy.

analizą pojęciową, dopełnioną rozumowaniami redukcyjnymi oraz apagogenicznymi, zwłaszcza w oparciu o konsekwencje filozoficzne stanowisk przeciwstawnych⁸.

Dzięki temu teoria bytu jest wiedzą różną istotnie od dyscyplin formalnych (apriorycznych i racjonalnych konstrukcji tautologii, ujętych w system dedukcyjny) oraz od nauk przyrodniczych i humanistycznych (usystematyzowanych, hipotetycznych uniwersalizacji lub teoretycznych eksplanacji danych obserwacyjnych bądź interpretacji systemów znakowych). Ale też nie pokrywa się z irracjonalną kontemplacją lub wartościującym przeżywaniem istotnych spraw ludzkich, czy też ze zreflektowanym uczestnictwem w egzystencji. Nie zastępuje wreszcie wszystkich tych typów poznania ani nie chce ich sobie podporządkować, być ich programem⁹. Nie dlatego – jak się niekiedy mówi – że filozofia dotyczy istoty rzeczy i traktuje je całościowo, a nauki dotyczą zjawisk traktowanych fragmentarycznie, lecz dlatego, iż poznaje transcendentalnie, a nie kategorialnie. Nie zajmuje się bowiem ani jakościowo-ilościowym, ani formalnym aspektem rzeczywistości, lecz – jak żadna nauka – ogólnieegzystencjalnym, bytem w jego faktyczności. Ale aspekt ten pozwala zdobyć poznanie, dzięki któremu jesteśmy w stanie racjonalnie uprawomocnić najgłębsze podstawy poglądu na świat oraz racjonalnie ugruntować założenia przyjmowane *implicite* w naukach. Teoria bytu tedy, mając odrębny przedmiot formalny i własne zadania poznawcze, nie da się zastąpić przez nauki szczegółowe czy uogólniające syntezy ich wyników. Żadna dyscyplina *scjentyistyczna* nie tylko nie potrafi odpowiedzieć ostatecznościowo na pytanie, dlaczego i po co cokolwiek istnieje, skoro nie musi istnieć,

⁸ Rozumowanie redukcyjne w teorii bytu najczęściej nie jest oparte na implikacji, lecz na związku rzeczowym. Przeważnie więc nie jest przejściem myślowym od następstwa do racji, lecz przejściem myślowym od skutku do jedynej jego przyczyny, czyli od określonego stanu bytowego do jedynej racji ontycznej, uniesprzeczniającej go w określonym aspekcie bytowym, czyli okazując, że określany stan nie istniałby, gdyby nie istniała ontyczna racja.

⁹ Historia wiedzy ludzkiej notuje wprawdzie okresy, gdy metafizyka hamowała rozwój nauki, lecz od XX w. często także nauki pustoszą metafizykę – czy to usiłując zająć się problemami metafizycznymi, czy to autorytatywnie spychając je do mitologii. Tłumienie metafizyki w imię nauk ścisłych jest wyrazem ciasnego pragmatyzmu i przychodzi z nieuzasadnionego przekonania, że problemy metafizyczne można postawić i rozwiązać jedynie metodami nauk ścisłych albo zlikwidować jako zrodzone z błędów językowych czy też jako rozwiązane przez postulaty praktyczne.

lecz także sensownie postawić tego pytania na gruncie swego języka. A pytanie to nęka stale umysły ludzkie, szczególnie zaś w chwilach przeżywania granicznych sytuacji życiowych, na co słusznie zwracają uwagę egzystencjaliści.

Tak pojęta teoria bytu obejmuje wszystkie dyscypliny realistycznie pojętej metafizyki i stanowi poznanie filozoficzne jednolite pod względem epistemologiczno-metodologicznym. Znaczy to, że teoria bytu wyczerpuje całą fundamentalną problematykę tzw. filozofii klasycznej i rozwiązuje ją zasadniczo w ten sam sposób we wszystkich swoich dyscyplinach. Nie odróżnia się tedy (ze względu na metodę ostatecznej eksplanacji) teorii poznania od metafizyki jako dwóch dziedzin filozofii. Teoria poznania jako odrębna dyscyplina filozoficzna traci po prostu swoją rację istnienia, gdyż szereg jej głównych zagadnień wyrosło na błędnych drogach metafizyki, stąd ma ona charakter metafizologiczny. Dyskusja np. z różnymi idealizmami może odbywać się przy okazji metafizologicznego usprawiedliwienia sposobu formowania pojęcia bytu. Kontrowersje zaś co do wartości poznania mogą być rozpatrywane w historii filozofii (w kontekście ustalania pomyłek i wypaczeń myślenia metafizycznego). Historia filozofii właśnie ma dostarczać teorii bytu faktycznego doświadczenia dziejowego dla wyboru właściwego sposobu uprawiania metafizyki.

Tę jedność poznania w teorii bytu osiąga się dzięki przyjęciu przedmiotowego filozofowania oraz ostatecznościowej eksplanacji wyłącznie w oparciu o wewnętrzną strukturę bytu. Kto natomiast zakłada, że niedogmatyczne wyjaśnianie filozoficzne musi być metapredmiotowe (typu refleksyjnego albo interpretacyjnego) lub że można odwoływać się ostatecznie do wyłącznie jakościowych struktur rzeczywistości, ten ustanawia teorię poznania jako fundamentalną (pierwszą) dyscyplinę filozoficzną, a metafizykę rozbija na różne metodologicznie dyscypliny. Tymczasem poznanie metafizyczne w teorii bytu rozpada się na poszczególne dyscypliny tylko ze względu na odrębny punkt wyjścia (osobny typ przedmiotu danych doświadczenia), a nie na sposób ostatecznej eksplanacji (i przedmiot formalny najbardziej teoretycznych tez)¹⁰. Nawet aksjologiczne dyscypliny nie

¹⁰ Metodologicznie rozróżnia się poszczególne dyscypliny ze względu na przedmiot poznania w punkcie wyjścia (inaczej obszar badań) lub przedmiot teorii wyjaśniającej; z przedmiotem w punkcie wyjścia i celem badań wiąże się określony zespół problematyki właściwy dla danej dyscypliny.

stanowią pod tym względem wyjątku, bo wartości nie są dziedziną odrębną od bytu, lecz bytami, o ile stają się przedmiotem aktów poznawczo-wolitywnych. Wartości kulturowe można nazwać jakościami bytu, będącymi przedmiotem naszych aktów intencyjnych. I tak np. powinności moralne lub oceny moralne znajdują ostateczne swoje wyjaśnienie w wewnętrznej strukturze bytu ludzkiego i Absolutu. Z tego względu nie oddziela się również (za Leibnizem) poznania Boga jako osobnej (pod względem punktu wyjścia) dyscypliny teorii bytu. Nie ma filozofii Boga, ponieważ metafizyk nie wychodzi od danych doświadczenia Boga, ale stawia tezę o istnieniu Absolutu w odpowiedzi na podstawowe pytanie metafizyki ogólnej: dlaczego – ostatecznie rzecz biorąc – istnieją byty przygodne, skoro nie muszą istnieć? Zasadnie natomiast (ze względu na własny punkt wyjścia) da się wyróżnić jako dyscypliny teorii bytu obok metafizyki ogólnej: filozofię przyrody, filozofię człowieka, filozofię moralności i filozofię innych dziedzin kultury, z tym jednak, iż każda dyscyplina filozofii kultury (działań i wytworów ludzkich) opiera się na filozofii człowieka i wcześniej wyliczonych dyscyplinach teorii bytu. Można przyjąć różne od doświadczenia bytu doświadczenie wartości, ale nie istnieje odrębny od bytów świat wartości, który stanowiłby rację naszego oceniania. Dyscypliny metafizyki szczegółowej, aczkolwiek są samodzielne w punkcie wyjścia, zależą jednak strukturalnie od metafizyki ogólnej, bo odwołują się w swym wyjaśnianiu ostatecznym również i do jej tez. Odnosi się to także do aksjologii i filozofii kultury. Takie stanowisko pozwala zachować jedność wyjaśniania w całej teorii bytu bez popadnięcia w naturalizm filozoficzny (przedmiotem filozofii jest wyłącznie byt naturalny, byt jako byt, a więc nie wyróżnia się człowieka). Człowiek i kultura ujmowane są w całej swojej osobliwości, ale tylko w punkcie wyjścia (pluralizm bytowy). Ostateczny aspekt wyjaśniania jest jednolity, aczkolwiek różnicuje byty struktura wewnętrzna.

Jeżeli chodzi o stosunek dyscyplin metafizyki szczegółowej do odpowiadających im nauk, to nie ma tam zależności metodologicznej. Żadna dyscyplina metafizyczna nie bierze bowiem za przedmiot swych badań faktów ustalonych przez nauki ani nie wyjaśnia filozoficznie osiągniętych przez nie twierdzeń. Nie odwołuje się również do żadnych tez naukowych w wyjaśnianiu lub uzasadnianiu własnych twierdzeń. Nie płynie to z lekceważenia nauki, lecz z zasadniczej odrębności przedmiotów formalnych jednej i drugiej wiedzy. Dlatego rezygnacja z danych doświadczenia nauk szczegółowych nie prowadzi

do utraty wiedzy doniosłej dla metafizycznego wyjaśniania. Uprawiający metafizykę szczegółową powinien jednak korzystać z rezultatów odpowiednich nauk, lecz wyłącznie jako wyjściowej podstawy erudycyjnej, szczególnie w sposób negatywny, tj. dla determinacji własnego przedmiotu badań. Stanowisko takie nie neguje ani potrzeby (np. w inspirowaniu nowej problematyki naukowej), ani poznawczej wartości (np. dla przezwyciężenia agnostycyzmu parcjalnego) filozofii scjentyistycznej, czyli filozofii typu epistemologicznego lub krytyczno-ontologicznego, obok teorii bytu jako filozofii typu metafizycznego. Atoli odrzuca metodologiczne łączenie tych sposobów uprawiania filozofii oraz nieodzowność pozametafizycznych filozofii dla naturalnego i niedogmatycznego filozofowania (od tego jest przecież metafizologia) tudzież ostatecznego ugruntowania racjonalnych podstaw poglądu na świat i filozoficznych założeń poznania naukowego. Szczególnie zaś wyklucza możliwość zastąpienia teorii bytu przez scjentyistyczne typy filozofii w wymienionych funkcjach¹¹.

Po tej ogólnej charakterystyce teorii bytu warto jeszcze poświęcić nieco uwagi specjalnym zagadnieniom metafizycznym żywo dyskusowanym w związku z uprawianiem teorii bytu. Należą do nich m.in.:

- 1° determinacja najbardziej pierwotnego doświadczenia i właściwego przedmiotu teorii bytu,
- 2° charakter języka teorii bytu oraz
- 3° procedura wyjaśniania i uzasadniania w teorii bytu.

Ad 1°. Wszelka rzeczywistość daje się bezpośrednio ująć poznawczo jedynie w takim aspekcie, który można wyabstrahować (jakościowo lub ilościowo) i zobiektywizować, wyrażając za pomocą pojęć, albo w takiej postaci, w jakiej narzuca się ona poznaniu, które nie wyklucza z niej aspektów niepoddających się abstrakcji, a wyrażonych w sądach bezpośrednio egzystencjalnych. Krótko mówiąc, rzeczywistość można poznawać bezpośrednio w aspekcie bądź jakościowym i ilościowym, bądź egzystencjalnym. Otóż, tylko w drugim wypadku poznanie będzie naprawdę bezpośrednie, radykalnie realistyczne, czyli dotyczyć będzie rzeczywistości jako istniejącej. Takie też musi

¹¹ Zgodne jest to z pluralizmem epistemologiczno-metodologicznym, dopuszczającym różne typy wiedzy wzajem nieredukowalne i niezastępowalne, jak również rozmaite złożone metody teoretycznego poznania racjonalnego.

być w punkcie wyjścia podstawowe poznanie w teorii bytu, aby doprowadziło do utworzenia pojęcia bytu jako bytu oraz wskazało ostateczne racje i strukturę ontyczną rzeczywistości. Doświadczeniem najbardziej pierwotnym będzie przeto afirmacja istnienia konkretnej treści, wyrażana w bezpośrednich sędach egzystencjalnych¹². Wspomniana afirmacja powstaje w wyniku działania tzw. rozumu szczegółowego, równolegle (Krapiec mówi przenośnie – szczypcowo) ujmującego istnienie i konkretną treść. Zachodzi tu funkcjonalna jedność poznania zmysłowego i intelektualnego oraz przedmiotowa jedność momentu kategoryjnego (konkretna treść) i momentu transcendentnego (istnienie). Mając kilka tego typu bezpośrednich ujęć wyrażonych w sędach bezpośrednio egzystencjalnych, należy następnie maksymalnie zneutralizować kategoryjne ograniczenie istnienia przez istotę, czyli doprowadzić do utworzenia transcendentalnego pojęcia bytu¹³. Robi się to w ten sposób, że zawartość poznawczą sądów egzystencjalnych reflektuje się przez sądy orzecznikowe negatywne. W wyniku tego okazuje się, że jedynie taka albo inna konkretna treść nie jest koniecznie związana z istnieniem (tzw. separacja)¹⁴, a zatem byt jako byt to jakakolwiek (poznawczo niezdeterminowana), ale konkretna (zdeterminowana w sobie) treść jako istniejąca (*essentia ut sub*

¹² Doświadczenie pierwotne nie może być aksjologiczne – jak sugeruje Kant, oddzieliwszy sferę bytu od sfery wartości i uznawszy pierwszą za filozoficznie niedostępną – gdyż z jednej strony przejście od świata wartości do istności rzeczy zakłada relację odwrotną (przedmiot musi się najpierw odsłonić w swej swoistości, aby mógł stać się przedmiotem dążenia lub pożądania [wartością] – *nihil volitum nisi cognitum*), a z drugiej strony aksjologia bez oparcia o sferę rzeczywistości łatwo ulega wpływowi czynników ideologicznych.

¹³ Fundamentem transcendentalności pojęcia bytu jest istnienie (*ipsum esse quod est communissimum*). Ono sprawia, że tzw. pojęcie transcendentalne prezentuje treść o zakresie nieograniczonym, czyli ogarnia wszystko, przekraczając wszelkie kategorie, dotyczy bowiem każdego bytu. Gdy akcentuje się (uwypacza) w nim jakąś treść, jego zakres pozostaje ten sam. Transcendentalne pojęcie bytu leży jakby u podstaw każdego innego pojęcia metafizycznego, stąd wszelkie inne pojęcia są względem niego wtórne. Taką interpretację „bytu” (E. Gilson uważa, że najgłębszą, jaką kiedykolwiek miała filozofia) dał już Tomasz z Akwinu.

¹⁴ Separacją nazywa się (*a potiori parte*) cały proces tworzenia pojęcia bytu. W sensie właściwym to jedynie ten etap procesu, który polega na działaniu na sędach egzystencjalnych w postaci negatywnego orzekania o powiązaniach między treściami a istnieniem. W separacji nie tyle modyfikujemy sposób istnienia treści, ile odkrywamy stałą relację między treścią a istnieniem, a więc ujmujemy strukturę rzeczywistości, wyodrębniamy ten związek i wyrażamy go jako pewien typ tożsamości (relacyjnej).

actuali existentia). Akcent jest tu położony na transcendentálním aspekcie (momencie) bytu, a nie na kategoryalnym (prymat istnienia).

Takie ujęcie poznawcze rzeczywistości jest całkowicie powszechne, czyli zakres pojęcia bytu jako bytu sięga wszędzie tam, gdzie cokolwiek istnieje oraz jest zneutralizowane treściowo, czyli ujmuje sam fakt istnienia czegoś, nie narzucając jeszcze umysłowi jakiejś pre-koncepcji co do tego, jaka jest rzeczywistość (np. czy istnieje jako materia, czy jako duch), ponieważ coś jest bytem ze względu na to, że istnieje, a nie ze względu na to, co istnieje. Treść jednak winna być skonkretyzowana, choć nie musi być jako taka rozpoznana. Istnienie zaś ma być współmierne do treści konkretnej (istoty). Tak utworzone pojęcie bytu mieści w sobie (denotuje) wszystkie typy bytów realnych, a w konsekwencji jest analogicznie wspólną nazwą dla wszystkiego (*ens commune*), o czym mówią poszczególne dyscypliny teorii bytu. Staje się tedy zrozumiałe, iż uformowanie pojęcia bytu jako bytu stanowi zarazem determinację właściwego przedmiotu całej teorii bytu¹⁵. Trzeba tylko pamiętać, że gdy mówimy o bycie jako obiekcie całej teorii bytu, to akcentujemy istotową stronę pojęcia bytu (oczywiście nie w oderwaniu od istnienia!). Dzieje się tak dlatego, iż w teoriach metafizycznych występują tezy, których przedmioty odnoszą się w sposób wyróżniony do treściowego aspektu rzeczywistości. Samo jednak orzekanie o rzeczywistości możliwe staje się o tyle, o ile poznajemy istniejące (*unumquodque est cognoscibile inquantum est ens actu*). Byt jako byt stanowi relacyjną tożsamość treści konkretnej (istoty) i istnienia, zjednoczonych ze sobą według analogii proporcjonalności właściwej. Niekiedy zarzuca się teorii bytu, że przyjęte przez nią pojęcie bytu i aspekt poznania prowadzą do statycznego traktowania rzeczywistości. Otóż koncepcja aktualizacji, zachodzącej w całym przygodnym świecie (od stwarzania po doskonalenie), pozwala w teorii bytu wyrazić i wyjaśnić całą dynamikę świata i człowieka,

¹⁵ Nie trzeba wcześniej w poszczególnych dyscyplinach metafizycznych poznać wszystkich typów bytów, aby utworzyć tak całkowicie uniwersalne pojęcie bytu, gdyż nie w drodze abstrakcji powstaje pojęcie bytu jako bytu (abstrakcjonizm w skrajnej postaci prowadzi do idealizmu, co widać wyraźnie u Hegła, który wyabstrahowany byt pozbawił wszelkiej determinacji i utożsamił z nicością), lecz przede wszystkim w wyniku separacji. *Quasi* indukcyjny proces ujęcia konkretnych (ale nierozpoznanych jako takie) treści bytowania jest tu wtórny względem separacji, w rezultacie której zawartość poznawcza bezpośrednich sądów egzystencjalnych zostaje uformowana w pojęcie bytu jako bytu.

oczywiście w kategoriach metafizycznych, zwłaszcza przyjmując aktywność poznawczą człowieka i jego autodeterminację (wolną wolę).

Byt jako przedmiot metafizyki może być uwyróżniony przez różniące go z nim pojęcia: tzw. transcendentalia ścisłe, które stanowią zarazem transcendentalne właściwości bytu. Są one rezultatem poznawczego ujaśnienia treściowej zawartości pojęcia bytu przez ujęcie jej w określonych relacjach. Gdy byt ujmujemy w sobie absolutnie i pozytywnie, to powstaje „rzecz”, a negatywnie – „jedno”. Gdy ujmujemy go w przyporządkowaniu do innego bytu – „odrębne”, do aktu poznania – „prawda” oraz do aktu woli – „dobro”. Uzyskiwanie tych transcendentaliów nie ogranicza się tylko do operacji na treści pojęcia bytu; łączy się również z ustawicznym nawracaniem poznawczym do rzeczywistości. Można przeto powiedzieć, że cały proces otrzymywania pojęć ściśle transcendentálnych jest głównie analizą danych, zawartych w sądach o rzeczywistości, w aspekcie bytu jako bytu. Dlatego tworzenie transcendentaliów ścisłych jest jednocześnie dochodzeniem do tzw. pierwszych zasad bytu, a w aspekcie epistemologicznym – pierwszych zasad myśli.

Jeśli odróżni się przedmiot teorii bytu w punkcie wyjścia (obszar badań) od przedmiotu zbudowanej już teorii wyjaśniającej, to dla całej teorii bytu przedmiot formalny jest ten sam, a mianowicie byt jako byt¹⁶. Natomiast obiektem danym do wyjaśnienia będzie w metafizyce ogólnej jakikolwiek byt dostępny doświadczeniu zewnętrznemu lub wewnętrznemu, a w innych dyscyplinach teorii bytu – poszczególne typy bytów¹⁷. Przede wszystkim wyróżnia się byty materialne

¹⁶ Dawniej mówiono *ens in communi*. Niektórzy, nawiązując do Arystotelesa, dopatrują się braku jednolitości w ujęciu przedmiotu metafizyki ogólnej. Jest ona zarazem i aitiologią, czyli mądrościową teorią ostatecznych przyczyn bytu, i ontologią, czyli teorią bytu w ogóle lub pierwszych zasad (właściwości) bytu, i wreszcie teologią, czyli teorią Absolutu. Otóż, mimo że można wyróżnić w metafizyce ogólnej zespoły tez aitiologicznych, ontologicznych i teologicznych, to jednak wszystkie one dotyczą bytu jako bytu w ogóle, wskazując w różnych etapach wyjaśniania (w różnych, lecz analogicznych porządkach) to, dzięki czemu rzeczywistość jest bytem jako bytem: w porządku istnienia (wewnętrzna złożoność z istoty i istnienia), w porządku samych istot zmiennych (złożoność z formy i materii tudzież złożoność z substancji i akcydensów) oraz w porządku samych zmian (złożoność z aktu i możliwości). Absolut jako taki nie jest przedmiotem metafizyki ogólnej, lecz ostateczną racją zewnętrzną (przyczyną sprawczą, wzorcą i celową) rzeczywistości w porządku istnienia.

¹⁷ W doświadczeniu wewnętrznym ujmujemy wyłącznie nasze akty oraz „ja osobowe”, czyli jaźń podmiotującą akty „moje” i to w aspekcie istnienia, a nie

w aspekcie zmienności, byty materialno-duchowe (rozumne) w aspekcie społecznym i kulturotwórczym oraz same działania ludzkie tudzież dzieła ludzkie w aspekcie aksjologicznym. Wszystkie zaś typy bytów da się sprowadzić do czterech: osoby, substancje, przypadłości i byty czysto relacyjne – poznanie, miłość, moralność (zakładające akty poznania i woli) oraz społeczeństwo. Odmianą bytów relacyjnych są też byty intencjonalne, czyli zapodmiotowane pierwotnie w aktach poznawczych. Pierwsze dwa (substancjalne) typy bytów istnieją jako podmiot, a pozostałe (akcydentalne) wyłącznie w podmiocie. Właściwego obiektu teorii bytu nie stanowią zatem uprzedmiotowione abstrakty, idealizacje i konstrukty.

Ad 2°. Już z tego, co dotychczas powiedziano widać, że język teorii bytu różni się swym charakterem od języka innych typów wiedzy, a co więcej, trudny jest do pełnej determinacji semiotycznej. Aczkolwiek pod względem analityczności zbliża się do języka nauk formalnych, to jednocześnie odznacza się integralnym i niemal skrajnym realizmem. Dotyczy jakościowej strony rzeczywistości, ale jednocześnie aspektowi ogólnoegzystencjalnemu przyznaje prymat ontyczny i poznawczy. Genetycznie wywodzi się z języka potocznego i na nim głównie bazuje, lecz zarazem posługuje się terminologią o wielce specjalistycznych funkcjach semiotycznych¹⁸. A wreszcie używa nazw o najszerszym zakresie, a równocześnie przypisuje im wcale nieubogą treść. Dla pogodzenia tych przeciwstawień i rozwikłania związanych z tym trudności opracowano adekwatną dla języka teorii bytu doktrynę: o analogii i partycypacji, o transcendentaliach oraz o prawdach koniecznych.

W teorii bytu analogiczny (mówiąc upraszczająco: przy zasadniczej różnicy podobny wedle jakiejś realnej proporcji, stąd nazwa – analogia proporcjonalności właściwej) jest przede wszystkim wewnętrznym stanem bytu konkretnego. Tam bowiem w sposób konieczny przyporządkowane są sobie według właściwych proporcji elementy-czynniki bytowe,

treści (natury). Ujmuję więc, że jestem, a nie kim jestem – „[...] *experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit; [...] ipse idem homo est, qui percipit se et intelligere et sentire [...]*”. (S. Th. I, 76, 1).

¹⁸ W tym leży przyczyna tego, że niejednemu wydaje się, iż bez odpowiedniego przygotowania może zrozumieć tezy teorii bytu, gdy tymczasem trzeba zadać sobie wiele trudu studiowania historii pojęć metafizycznych i teorii bytu, aby używać jej języka z właściwym zrozumieniem.

zasadniczo różne, lecz pod pewnym względem tożsame, bo konstytuujące „relacyjną” jedność ontyczną. W każdym bycie konkretna treść i istnienie (stanowiące elementy nietożsame) jednoczą się w sposób konieczny. Wszystkie takie pary treści i istnienia, choć niepowtarzalne, są pod pewnym względem jednakowe, bo zawsze istnienie spełnia tę samą rolę w stosunku do treści (aktualizuje, czyli urzeczywistnia ją), a treść wobec istnienia (limituje i multiplikuje je). Tak tedy sam byt ujęty w sobie jest analogiczny, co znowu stanowi podstawę analogiczności międzybytowej (partycypacji jednych bytów w drugich). W konsekwencji tego cała rzeczywistość stanowi system analogicznych związków koniecznych tudzież analogiczną jedność, opartą ostatecznie o jednakową funkcję (wobec siebie) istnienia i istoty w każdym bycie¹⁹.

Analogiczna struktura całej rzeczywistości, a ściślej mówiąc analogiczny sposób bytowania wszystkiego, tworzy zarazem zunifikowaną hierarchię bytów, opartą na relacji uczestnictwa każdego cząstkowego istnienia w Absolutnym Istnieniu. Nazywa się to partycypacją transcendentalną wszystkich bytów w Absolucie, czyli ich zależnością od Niego jako Przyczyny Sprawczej, Wzorczej i Celowej. W ten sposób analogia i partycypacja w bytowaniu są różnie ujętym, lecz tym samym systemem relacji ontycznych.

Możliwe są ontyczne analogie, które opierają się na innych relacjach koniecznościowych niż związek istoty i istnienia. Okazało się nawet, że fundamentalną formą koniecznej relacji bytowej, dającej podstawę analogii, jest złożenie z możliwości i aktu, ponieważ wszystkie inne postacie złożenia ontycznego (np. istota i istnienie, materia i forma, substancja i przypadłość) dają się ująć jako relacja możliwości i aktu.

Odmianą analogii proporcjonalności właściwej jest analogia transcendentalna, która odnosi się bez ograniczenia do całego zakresu bytowania. Opiera się wyłącznie na relacjach transcendentalnych, czyli związkach koniecznych, które konstytuują samą bytowość, dlatego sięgają tak daleko, jako coś jest bytem²⁰. Utożsamienie tych

¹⁹ Oczywiście, nie tylko tego założenia, lecz także wszystkich innych założeń, jak np. możliwości i aktu, materii i formy, substancji i przypadłości.

²⁰ Mówi się (L. Wittgenstein), że granice języka, którym się posługujemy, wyznaczają granice świata, o którym mówimy. Wydaje się, że zachodzi zależność obustronna, a przede wszystkim, że filozof realista winien dostosować swój język do aspektu i zakresu rzeczywistości, o której mówi.

relacji z bytowością prowadzi do niezmiernie ważnych konsekwencji. Ponieważ transcendentalia zawierają w swym znaczeniu transcendentalne determinacje koniecznościowe i moment egzystencji, przez to „implikują” najogólniejsze sądy realistyczne, które stwierdzają pryncypia bytowości, czyli zasady: tożsamości, niesprzeczności, determinacji, racjonalności i celowości. Zasada transcendentalnej analogiczności lub partycypacji bytu okazuje się tylko innym sformułowaniem zasady racji (dostatecznej) bytu. Aby więc adekwatnie wyjaśnić rzeczywistość w aspekcie metafizycznym, trzeba zastosować analogię transcendentálną, czyli użyć terminów, które wyrażają informację tak właśnie analogiczną. Na analogii bytowej musi się opierać analogia poznania (nie tylko zresztą filozoficznego) i analogia wyrażen językowych. W teorii bytu tak przeto należy rozumieć terminy analogiczne, aby odzwierciedlały analogię ontyczną. W pojęciu analogicznym ma zachodzić konieczna jedność relacyjna tego, co wspólne i podstawowe dla wszystkich desygnatów (analogon) i tego, co swoiście realizuje się w poszczególnych desygnatach (analogaty)²¹.

Język teorii bytu od strony semantycznej jest więc przeważnie analogiczno-transcendentalny. Najbardziej podstawowe terminy zakresowo obejmują całą rzeczywistość, czyli wszystkie byty, ale ujęte w analogicznych relacjach koniecznych, wewnątrzbytowych i międzybytowych. Dzieje się tak nie tylko z transcendentaliąmi. Także uniwersalia w teorii bytu stają się jakoś analogiczno-transcendentálne, bo dotyczą konkretnych bytów z całym ich ukwalifikowaniem, a nie tylko pod jakimś względem. Stąd można wyróżnić jakby trzy dziedziny desygnatów: elementy-czynniki bytu, poszczególne byty oraz system związków między tymi wszystkimi desygnatami. Odnoszenie się przy tym do drugiej dziedziny zachodzi przez ujęcie analogiczne relacji, które zachodzą między elementami pierwszej dziedziny, a odnoszenie się terminów do związków międzybytowych w oparciu o ujęcie analogiczne desygnatów dwóch pierwszych dziedzin. Desygnaty języka teorii bytu nie tworzą więc zbioru teoriomnogościowego bytów, lecz swoistą strukturę dwustopniową przyporządkowanych analogicznie par. W konsekwencji tego wszystkie transcendentalia

²¹ Nie mówi się tu o analogii przyporządkowania (atrybucji), którą można potraktować jako sprzężenie wielu pojęć (w tym jednego właściwego, a innych pozostających z nim w jakiejś relacji) w jednej nazwie uniwersalnej. W zasadzie bowiem taką analogią nie posługuje się poznanie metafizyczne.

powiązane są ściśle znaczeniowo tak, że nie tylko trudno przeprowadzić redukcję terminologiczną, lecz także nie da się ustalić bezwzględnej kolejności ich całkowitego utworzenia (bez potrzeby nawracania i uzupełnień). W budowaniu aparatu pojęciowego najczęściej chodzi bowiem o różnoaspektowe rozwijanie (wzbogacające uwyrażnianie) zawartości pojęć i to nie tylko w drodze analizy, lecz także w świetle danych doświadczenia metafizycznego. Z tego powodu definicje – zwłaszcza w metafizyce – nie spełniają warunku przekładalności. Są określeniami cząstkowymi, deiktycznymi (w szerszym sensie) oraz zabiegami opartymi na rozróżnieniach i przyrównaniu sensu terminów metafizycznych do terminów języka potocznego lub naukowego.

Tytułem dopełnienia dotychczasowych uwag o przedmiocie i języku teorii bytu kilka wyjaśnień w sprawie prawd koniecznych. Otóż główne tezy teorii bytu mają charakter zdań analitycznych i zarazem rzeczowych, a więc dotyczą świata realnego i są nieobalalne. Płynie to stąd, że odnoszą się one przede wszystkim do koniecznościowych aspektów bytu (w płaszczyźnie istnienia lub istoty). Aspekty te mogą być przy tym ogólnie, adekwatnie i apodyktycznie (niepowątpiewalnie) ujęte przez intelekt. Akty intuicji intelektualnej (zwłaszcza powtarzalne) odnośnie do prostych relacji koniecznych nie są bowiem ani nagłym olśnieniem (wpadnięciem na pomysł, operacją błyskową), ani zlepkiem przypadkowych, niepowiązanych ze sobą spostrzeżeń, lecz odpowiednio przygotowanym (zwłaszcza przez dokładne wskazanie przedmiotu poznania i dobrze określone abstrakcje) odczytaniem (*intus legere*) całościowo i bezpośrednio ujmowanej sytuacji z oczywistością przedmiotową. W akcie tej intuicji intelekt jednocześnie jakby spostrzega zmysłowo i myśli. Nie jest to więc poznanie aprioryczne ani pierwotne, czyli niezreflektowane, ale empiryczno-intelektualne, czyli bazujące na spostrzeżeniach ujęcie intelektualne²². Aby wykluczyć ewentualny błąd, stosuje się nadto kontrolną procedurę w odniesieniu do językowego sformułowania efektu tej intuicji. Zabieg ten można nazwać krótko okazywaniem analityczności zdania. Trzeba jeszcze dodać, że nie tylko takie prawdy konieczne występują w teorii bytu. Można również otrzymać prawdy konieczne w wyniku

²² Językowe sformułowania rezultatów tych aktów mają charakter definicji realnych. Podobne są do tego, co Czeżowski nazywa opisem analitycznym. Zob. T. Czeżowski, *O metodzie opisu analitycznego*, w: tegoż, *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958, s. 187–207 (lub Toruń 1969², s. 136–142).

wywnioskowania ich z prawd koniecznych na podstawie związków formalno-logicznych lub związków rzeczowych (np. jedynej przyczyny określonego stanu rzeczy).

Ad 3°. Ustalenie w teorii bytu przedmiotu badań oraz przyjęty cel poznania wyznaczają procedurę wyjaśniania i uzasadniania. Świat lub typowe jego fragmenty ujęte intelektualnie poddaje się analizie redukcyjnej w płaszczyźnie ogólnieegzystencjalnej, która stanowi zarazem aspekt unifikujący poznanie uzyskiwane w całej teorii bytu. Analiza ta zmierza do ostatecznego (w aspekcie bytowym) wytłumaczenia rzeczywistości. Stosowane tu rozumowanie ma przeważnie charakter intuicyjno-redukcyjny²³. Jest odmianą wyjaśniania teoretycznego: dla analizowanych stanów rzeczy szuka się ostatecznych i nieodpartych racji w wewnętrznej strukturze bytu jako bytu. Dalekie jest to zarówno od racjonalistycznej spekulacji, jak również pozaracjonalnej kontemplacji. Różni się jednak od tradycyjnej procedury intuicyjno-dedukcyjnej, wedle której za pomocą intuicji odkrywa się (w wyniku analizy i intelektualnego odczytania natury rzeczywistości) najogólniejsze pryncypia i z nich dedukuje pozostałe twierdzenia filozoficzne. Mimo innych pozorów metoda intuicyjno-redukcyjna nie upodabnia się do nowoczesnych typów refleksji filozoficznej, dzięki której redukcyjnie szuka się koniecznych warunków transcendentálnych (ale apriorycznych i subiektywnych) możliwości takich aktów intencjonalnych (danych w świadomości), aby następnie wydedukować z tych warunków twierdzenia o strukturalnych cechach przedmiotów tych aktów. W filozofii realistycznej nie chodzi bowiem o tłumaczenie rezultatów poznania warunkami podmiotu, lecz przedmiotu.

Operacje wyjaśniające w teorii bytu sprowadzają się głównie do wyrażniania badanego aspektu bytowego rzeczywistości, wskazania jedynej racji, które uniesprzeczniają określone stany bytowe, oraz

²³ Intuicja intelektualna jest nieodzowna przede wszystkim w ujmowaniu stanów rzeczy poddanych wyjaśnieniu. Ale i samo rozumowanie, które opiera się o konieczne związki rzeczowe, korzysta z tej intuicji. Intelpekt skłania rozum (lub sam siebie jako rozum) do szukania przesłanek oraz stwierdza, że znalezione przesłanki są tymi, o które chodzi. Tylko bowiem intelekt może rozwiązać zagadnienie, które on sam sformułował. Stąd powiedzenie Tomasza z Akwinu że w metafizyce „[...] *maxime observatur modus intellectus*” oraz że „[...] *ratiocinatio est intellectuali considerationi propinquissima* [...]”. (In Boeth. *De Trinit.* VI, 1).

negatywnych argumentacji na poparcie twierdzeń. Uwyrażnianie aspektu bytowego rzeczywistości dokonuje się przez analizę danych zmysłowo-intelektualnego ujęcia świata w świetle bytu jako bytu. W ten sposób informacyjna zawartość pojęcia bytu jest eksplikowana i wzbogacana w różnych zdaniach, które wyrażają właściwości bytu w ogóle lub określonych jego typów. Tak uzyskane prawa bytu określają jakby najgłębszą naturę bytu i jego dynamikę.

Najbardziej znamienym wyjaśnianiem metafizycznym jest wskazywanie w oparciu o złożoność wewnętrzną bytu jedynej racji ontycznie uniesprzeczniającej dany stan bytowy. Zakłada się inteligibilność ontologiczną rzeczywistości, ale nie stanowi to hipotezy, lecz tylko warunek nieodzowny teoretycznego poznania metafizycznego. Ten sposób wyjaśniania służy szczególnie do tłumaczenia przyczynowego. I tak, aby wyjaśnić ostatecznie rzeczywistość ujętą jako przygodne istnienie analogicznych (partycypujących) bytów, trzeba przyjąć (jako jedyną rację ontyczną) istnienie Absolutu, czyli bytu koniecznie istniejącego, w którym nie ma złożenia realnego z istoty i istnienia, bo samo istnienie jest jego istotą, oraz w którym uczestniczą cząstkowe istnienia i znajduje swoje zwieńczenie analogia bytowania. Inaczej fakt niekoniecznego istnienia różnych treści byłby niezrozumiały.

Argumentacje negatywne na poparcie twierdzeń okazują, że dane twierdzenia nie da się odrzucić, bo jego zaprzeczenie bądź jest oczywistym absurdem, bądź prowadzi do sprzeczności, bądź wreszcie ma konsekwencje niezgodne z faktami metafizycznymi²⁴. Tego typu uzasadnienia wskazanych racji wyjaśniających stany bytowe nie zawsze są nieodparte. Dzieje się tak nie ze względów formalnych (pod tym względem dowody nie wprost są równie poprawne jak wprost), lecz dlatego, że rzeczywistość może być niekiedy trudna do ontologicznego zdeterminowania, wyraźnego pod względem treści. W dziedzinie poznania analogicznego nie ma dedukcji w sensie ścisłym. Wtedy

²⁴ Redukcja do sprzeczności nie zawsze jest wyprowadzeniem z negacji dowodzonej tezy dwóch zdań sprzecznych. Może być sprowadzeniem tej negacji do sprzeczności z jakąś dotychczasową tezą systemu lub okazaniem w dyskusji z przeciwnikiem, iż jej konsekwencja jest przez niego odrzucana. Trudniej natomiast stwierdzić niezgodność konsekwencji z faktami metafizycznymi, bo między tezami metafizyki i danymi doświadczenia metafizycznego zachodzi często długa i złożona inferencja. Przeważnie obala się twierdzenie filozoficzne przez egzemplifikację z nim sprzeczną.

zaś użycie negacji nie dość jasno wyznacza zakres przeciwstawnych terminów (stąd mimo użycia negacji mogą być tylko przeciwne, a nie sprzeczne). Jest to jeden z powodów występowania w teorii bytu hipotez. Zdarza się zresztą nieraz, że pewnych faktów metafizycznych nie da się wyjaśnić nieobalalnie. Wtedy właśnie stawia się hipotezy, które muszą być oczywiście koherentne z innymi tezami teorii bytu i mieć uprawdopodobniające uzasadnienie.

W odrzucaniu twierdzeń ważne jest także kryterium zdrowego rozsądku, wsparte jednak odpowiednim doświadczeniem historyczno-filozoficznym (*historia philosophiae est ancilla philosophiae*). Dzieje tezy filozoficznej niekiedy najlepiej okazują jej wartość poznawczą, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę to, do jakich konsekwencji doprowadziła. Już starożytni posługiwali się tą metodą obalania twierdzeń, a dziś mamy do wykorzystania o wiele bogatszą historię filozofii tudzież metodologię nauki. Nadto i w pozytywnym uprawomocnieniu tezy można oprzeć się o dane z historii doktryn filozoficznych. Ten osobliwy historyzm, praktykowany jeszcze przez Arystotelesa, bywa nazywany indukcją doksograficzną. Polega ona na tym, iż dochodzi się do akceptacji twierdzenia w wyniku krytycznego porównania dotychczasowych poglądów w danej sprawie²⁵.

Wspomniane sposoby wyjaśniania i argumentacji często występują zespołowo tudzież dopełniane są refleksją koordynującą i kontrolującą wszystkie operacje dyskursywne. Towarzyszą temu również analityczno-eksplikacyjne zabiegi na języku. Niezależnie od tego, jakie stanowisko zajmuje się co do roli języka potocznego w metafizyce, należy z tego języka wydobywać wszystko, co tylko może posłużyć do właściwego postawienia i rozwiązania problematyki metafizycznej. Ponadto ważną funkcję kontrolną w uzasadnianiu twierdzeń teorii bytu odgrywa ich redukcja (w oparciu o zastępowanie definicyjne lub analogię) do zdań ściśle analitycznych. Pozwala to okazać wysoki stopień analityczności języka teorii bytu oraz uczynić bardziej zwartą jej strukturę. Wprawdzie poszczególne dyscypliny teorii bytu nie

²⁵ Historyzm ten nie służy tylko do akceptacji lub odrzucania tez, lecz także do formułowania problemów. Aporeumatyczny sposób myślenia ceni się i w teorii bytu. Polega on na tym, że problem stawia się na gruncie jego historii, w rzetelnej dyskusji z dawnymi stanowiskami. E. Gilson szczególnie mocno podkreśla, że dzieje filozofii należy tak badać, aby dystansować momenty w filozofowaniu przygodne (koniunkturalne, czasowe, osobiste), a odkrywać głębszy nurt jednej filozofii bezosobowej i ponadczasowej.

przybierają postaci systemów dedukcyjnych, lecz kolejność uzasadniania twierdzeń nie jest w nich dowolna. Nierzadko zachodzą między twierdzeniami zależności dowodowe, a co najmniej eksplikacyjne.

NAUKOWA, FILOZOFICZNA I TEOLOGICZNA WIZJA CZŁOWIEKA

S. Kamiński, *Naukowa, filozoficzna i teologiczna wizja człowieka*, w: Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarze*, red. Z.J. Zdybicka, Lublin 1982, s. 75–87 (przedruk: S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, do druku przygotował T. Szubka, Lublin 1989, s. 279–291).

Nie bez podstaw głosi się, że żyjemy w czasach, kiedy wbrew przyjmowanym hasłom humanizmu wyższość wiedzy o świecie nad wiedzą o człowieku objawia się w sposób bardziej jaskrawy niż kiedykolwiek przedtem. Wprawdzie dychotomia „człowiek – świat” nie jest tak dokładna i radykalna, jak by się to na pierwszy rzut oka wydawało, gdyż świat obejmuje także człowieka, który nazywany bywa mikrokosmosem. Nadto świat poznawany jest – przynajmniej wedle niektórych filozofów – zawsze z perspektywy człowieka decydującego dopiero o tym, jaką postać on przybierze. Ale właśnie człowiek, choć pryncypialnie uznany za wielką godność, choć opublikowano o nim tyle książek, jest w całym obrazie wszechświata najmniej wytłumaczony, a w konsekwencji stanowi zagadkę. Jest jakby niedookreślony, ponieważ nie dość odróżniony od reszty świata albo za mało z nim powiązany. Zrelacjonowany wyłącznie do bezpośredniego otoczenia, nie został wyjaśniony dostatecznie jednolicie i w najbardziej uniwersalnej perspektywie.

Trudno więc nie przyznać, że wizja człowieka, jaką proponują najczęściej teorie ogólne, wydaje się niepełna albo mało zintegrowana. Stanowi raczej fragmentaryczny i przypadkowy zlepek aspektowych ujęć, jakie prezentują: pluralistyczna teologia, zróżnicowana filozofia i nauki szczegółowe. Nie bez powodu narzeka M. Heidegger, iż nigdy tak wiele i różnie nie mówiono o człowieku, jak dziś, lecz nigdy nie

wiedzano mniej, co to jest człowiek, niż dziś. A tymczasem coraz trudniejsze warunki życia ludzkiego wymagają jak najpełniejszej i ujednoczonej wiedzy o człowieku i jego pozycji w uniwersum bytowym. Inaczej nie potrafi on ani pokonać kłopotów, jakie niesie współczesna cywilizacja, ani doskonalić własnej osobowości, ani wreszcie podołać stale rosnącej odpowiedzialności za całą kształtowaną przez siebie rzeczywistość.

Stwierdzając pilną potrzebę zbudowania pełnej i najbardziej uniwersalnej, lecz zarazem jednolitej teorii człowieka, nie można zanegować zasady pluralizmu metod jego poznawania, a w konsekwencji – wielości typów wiedzy o nim. W takim stanie rzeczy pojawiają się rozmaite problemy. Nas interesuje przede wszystkim to, jak połączyć naukową, filozoficzną i teologiczną wizję człowieka, aby wyjaśnić go całościowo, jednolicie i w sposób wystarczający do uprawomocnienia podstaw poglądu na świat. Do rozwiązania tego zagadnienia nieodzowne wydaje się najpierw ustalenie relacji, w jakich pozostają do siebie różne typy wiedzy o człowieku. Od tego zaczniemy nasze rozważania.

Rozmaite rodzaje teoretycznego poznania dotyczącego człowieka sprowadza się zwykle do trzech typów: naukowego, filozoficznego i teologicznego. Nie znaczy to, że wiedza w tych poszczególnych typach jest dostatecznie jednorodna, aby stanowić dobrze zdeterminowane kategorie poznawcze. Ale tradycyjne odróżnianie nauk szczegółowych, filozofii i teologii okazuje się dość wygodne, by przeprowadzić metodologiczną charakterystykę podstawowych teorii człowieka oraz podjąć próbę określenia zasad ich teoretycznego i praktycznego łączenia.

Naukowe wyjaśnianie, kim jest człowiek, ma dwie odmiany – biologiczną i humanistyczną. W pierwszym wypadku chodzi o syntetyczny opis naturalnego wyposażenia człowieka oraz o prawa jego zachowania się na tle przyrody, lecz w odróżnieniu od świata roślin i zwierząt. W szczególności określa się budowę fizyczną i organiczną tudzież funkcjonowanie organizmu w środowisku życia oraz rozwój osobniczy i ewolucję człowieka¹. Stosując zaś tę wiedzę i inne

¹ Tutaj też wydziela się tzw. antropologię przyrodniczą, która traktuje o zmienności człowieka jako gatunku biologicznego w czasie i przestrzeni, a zwłaszcza o różnicowaniach rasowych. Nieco bliższa humanistyce jest koncepcja antropologii jako nauki o człowieku stanowiącym biologiczne podłoże zjawisk społecznych (J. Czekanowski).

pomocnicze informacje – zarówno przyrodnicze, jak też humanistyczne – tworzy się nadto medycynę, czyli naukę o zdrowiu i chorobach człowieka.

Humanistyczne teorie człowieka mieszczą się głównie w ramach psychologii, socjologii, etnologii i historii kultury. Traktują człowieka nie jako organizm, choćby osobliwy, lecz jako świadomy (osobowy) podmiot aktywności kulturotwórczej. W psychologii chodzi o prawidłowości dotyczące układu dyspozycji i procesów duchowych (nieobserwowalnych wprost z zewnątrz), czyli poznawczych i dążeńiowo-uczuciowych, samoświadomego „ja”. Socjologia zaś zawiera prawa, którym podlegają osoby uczestniczące w życiu wspólnotowym, czyli prawa tworzenia organizacji społecznych i kultury w ramach określonego środowiska społeczno-kulturowego. Etnologia (przez Anglosasów zwana antropologią społeczną lub kulturową, a nawet po prostu antropologią) zmierza do uchwycenia kulturowych i społecznych manifestacji ludów i plemion pozostających przeważnie na niskim stopniu rozwoju². A wreszcie historycy kultury lub jej poszczególnych dziedzin odtwarzają dzieje (zwłaszcza podstawowe zmiany) kulturotwórczego zachowania się konkretnych jednostek i grup ludzkich. Zdobywane tu poznanie człowieka zakłada uprzednie informacje o człowieku wziętym abstrakcyjnie, aby jak najwierniej odtworzyć faktyczne działania i dzieła ludzkie oraz ich związki w toku zmian. Historia jest ogromnie ważna dla wiedzy o człowieku, gdyż dziejowe pasmo kulturowego życia poszczególnych osób i wspólnot współkształtuje ludzką indywidualność³.

Przy określaniu wzajemnej relacji biologicznej i humanistycznej wiedzy o człowieku trzeba wziąć pod uwagę to, że nie każda psychologia, a nawet socjologia i etnologia, jest nauką ściśle humanistyczną. Tzw. psychologia fizjologiczna lub naturalistyczne kierunki psychologiczne redukują (całkowicie lub częściowo) struktury i funkcje psychiczne do struktur i funkcji organizmu (redukcja ontologiczna) albo przynajmniej wyjaśniają życie psychiczne za pomocą życia biologicznego (redukcja metodologiczna). Podobny biologizm może występować w naukach społecznych. Łączy się to z bardziej ogólną zasadą

² Por. np. R. Girtler, *Kulturanthropologie*, München 1978.

³ Por. np. *Historische Prozesse*, red. K.G. Faber, Ch. Meuer, München 1978. Nie rozwiąże się problemu człowieka bez znajomości historii, ale nie wolno osobowości ludzkiej traktować jako rezultatu wyłącznie dziejowych warunków.

naturalizmu, głoszącą, że między przyrodoznawstwem a humanistyką nie zachodzi (albo nie powinna zachodzić) istotna różnica ani ze względu na przedmiot badań, ani na sposób wyjaśniania. Antynaturaliści natomiast uważają, że przede wszystkim w historii, lecz również i w innych naukach humanistycznych, nieczęsto można osiągnąć dostatecznie uzasadnione tudzież nietrywialne twierdzenia ogólne oraz że interpretacja humanistyczna – ze względu na posługiwanie się introspekcją, rozumieniem i wartościowaniem – istotnie, a nie tylko stopniem dokładności, różni się od wyjaśniania przyrodniczego. Człowieka jako przedmiot humanistyki charakteryzuje świadomy i nie do końca zdeterminowany przez czynniki zewnętrzne (wolność) wybór celu i środków działania, a poza tym zachowanie ludzkie jest wielorako złożonym zdarzeniem wyznaczonym przez ogromną liczbę czynników, spośród których *a priori* nie da się żadnego pominąć jako nieważnego.

Wydaje się przeto, iż doceniając niezastąpioną wartość teoretyczną i praktyczną biologicznych nauk o człowieku w tworzeniu pełnej jego wizji nie ma podstaw, aby ograniczyć humanistykę wyłącznie do naturalistycznych jej form. Osoba ludzka może i powinna być traktowana nie tylko jako organizm, lecz jako świadomy i wolny podmiot tworzący kulturę. Przekonuje nas o tym najwymowniej historia. Ale nawet taka najpełniejsza naukowa wizja człowieka nie wystarcza do jego adekwatnego poznania⁴. Życie wysuwa bowiem pytania o ostateczne racje bytu ludzkiego tudzież o jego pozycję egzystencjalną i sens w całej rzeczywistości. Takie problemy chcą natomiast rozwiązać w sposób najgłębszy, pełny i niekiedy nieobalalny antropologie filozoficzne. Zobaczmy, na czym opierają to swoje dążenie i czy może ono być słuszne.

Przed wszystkim antropologie te nie tworzą jednego typu poznania filozoficznego. Można je sprowadzić do dwóch najbardziej podstawowych kategorii: zwiężczającego dopełnienia nauk szczegółowych o człowieku oraz autonomicznej dyscypliny filozoficznej opartej bądź na analizie i opisie zawartości człowieka (a więc na samodoświadczeniu i samozrozumieniu), bądź na interpretacji jego wytworów znakowych, bądź wreszcie stanowiącej tzw. klasyczną metafizykę szczegółową.

⁴ Już L. Wittgenstein (*Dociekania filozoficzne*, II, 14) zauważył, że metoda eksperymentalna miała uwolnić nas od dręczących problemów, a tymczasem problem i metoda rozwijają się jak dwie zwichrowane linie.

Ze względu na stosowane w nich metody wygodnie będzie nazwać pierwszy typ scjentyistycznym, a dwie odmiany drugiego – podmiotowo-epistemologiczną oraz przedmiotowo-metafizyczną⁵.

W ostatnim wypadku uprawia się antropologię wychodząc głównie od faktu człowieka ujętego obiektywnie (i w jego istotnych właściwościach bytowych) oraz od doświadczenia własnego „ja” jako danego mi bezpośrednio podmiotu wyłaniającego z siebie tzw. akty „moje”, a następnie wyjaśniając to metafizycznie, czyli przez redukcyjne wskazanie ostatecznych (w porządku ontycznym) racji. Podmiotowo-epistemologiczny typ antropologii opiera się na takiej koncepcji filozofii, w której za najbardziej źródłowe i podstawowe poznanie uważa się rezultat analizy zawartości lub strumienia świadomości, przybierający postać ejdetycznych oglądów tego, co dane albo uświadomienia sobie własnego bycia-w-świecie; niekiedy szuka się ukrytego głębszego sensu w tym, co bezpośrednio nam dane lub zakodowane przez nas w systemach znakowych. Wreszcie scjentyistyczna antropologia obejmuje wiele modeli filozofowania. Niektórzy ograniczają się do analityczno-krytycznego dociekania nad szczegółowymi naukami o człowieku, starając się określić ich wartość poznawczą (jest to jakaś epistemologiczna metaantropologia). Najczęściej jednak w scjentyistycznej antropologii poddaje się daleko idącemu uogólnieniu lub syntezie czy też ontologicznej interpretacji odmiany naukowej wiedzy o sprawach ludzkich. Dokonuje się tego na płaszczyźnie jednej dyscypliny, uznawanej za wiodącą (np. psychologii), ale ponaddiscyplinarnie, według apriorycznie przyjętej idei kierowniczej lub idei-zwornika⁶. Spróbujmy najpierw ustalić wzajemne relacje między trzema wyżej scharakteryzowanymi typami antropologii filozoficznej, aby określić ich walor jako narzędzi do zdobycia najpełniejszej wizji naturalnej człowieka.

Scjentyistyczna filozofia człowieka nie wykracza w zasadzie poza poznanie nauk szczegółowych. W postaci metanaukowych dociekań

⁵ Szerzej o różnych typach antropologii filozoficznej informuje studium: S. Kamiński, *Z metafizologii człowieka*, w: tegoż, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, do druku przygotował T. Szubka, Lublin 1989, s. 249–262.

⁶ Z najnowszych ujęć, które zawierają sporo informacji antropologicznych przykładowo można wymienić: J. Agassi, *Towards a Rational Philosophical Anthropology*, The Hague 1977; L. Bogliolo, *Antropologia filosofica*, t. I–II, Roma (1971–1972) 1974⁴; J. Szaszkiwicz, *Filosofia dell'uomo*, Roma 1981; J.A. Merino, *Antropologia filosofica*, Madrid 1982; B. Mondin, *Antropologia filosofica*, Roma 1983; M. Landmann, *Fundamental-Anthropologie*, Bonn (1979) 1984².

nad formą i rezultatami nauk o człowieku nie jest w stanie rozwiązać w sposób ontycznie ugruntowany zagadnień, które dotyczą ludzkiej natury oraz egzystencjalnej pozycji człowieka we wszechświecie i sensu jego życia. A przecież życie stawia takie właśnie problemy pod adresem filozofii.

Podobnie nieskuteczna okazuje się antropologia filozoficzna, traktowana jako uogólniająco-syntetyczne dopełnienie humanistycznych i biologicznych nauk o człowieku. Koncepcja ta zrodziła się z ogromnego uznania dla naukowych osiągnięć i przynajmniej milczącej akceptacji monizmu epistemologicznego, głoszącego, że na uznanie zasługuje tylko jeden typ wiedzy racjonalnej, a mianowicie ukształtowany na wzór teorii przyrodniczej. Tymczasem ten typ poznania nie jest w stanie dać ostatecznej odpowiedzi na uporczywie nurtujące pytanie, dlaczego w ogóle oraz po co istnieje człowiek, który nie musi istnieć, a życie jego tak często wydaje się tragiczne, a nawet bezsensowne. Ściśle mówiąc, nie da się nawet sformułować w języku nauk szczegółowych o człowieku istotnie filozoficznych problemów. Do tego potrzebny jest bowiem osobliwy aparat pojęciowy, który nie powstaje w wyniku wyższego stopnia uniwersalizacji terminów naukowych. Nieodzowna również jest specyficzna (jako całość) metoda rozwiązywania tych zagadnień, co najwyżej w swych elementach występująca w innych typach wiedzy⁷.

Zresztą z poznania człowieka w różnych jego aspektach nie wynika jeszcze wiedza, która by całościowo i w perspektywie ontycznej dogłębnie wyjaśniała egzystencjalną identyczność i pozycję osoby ludzkiej. Polinaukowa teoria człowieka nie może posiadać ani jednolitego języka nadrzędnego, ani metody, która pozwoliłaby zjednoczyć w sobie metody nauk szczegółowych. Nie może być zatem adekwatna do rozwiązywania przedmiotowych zagadnień wykraczających poza granice tych nauk. Nie przekreśla to oczywiście możliwości i potrzeby badań interdyscyplinarnych ani tworzenia kompleksowych nauk o człowieku. Ale antropologia jako kompleksowa wiedza czysto naukowa może jedynie w sposób uporządkowany i zharmonizowany

⁷ Język i metoda wiedzy muszą być dostosowane do jej zdeterminowanego przedmiotu formalnego i celu przedmiotowego. Poznanie filozoficzne, jeśli ma rozwiązać właściwe sobie problemy, dotyczy człowieka w odmiennym niż w naukach szczegółowych aspekcie, mianowicie ogólnieegzystencjalnym. Nie wystarczy – jak chcą niektórzy filozofowie świadomości – aby antropologia była syntezą naukowych obrazów świata w horyzoncie podmiotowości.

przedstawić rozwiązania, które niewątpliwie wykraczają poza te dyscypliny, a które często bywają, *explicite* albo *implicite*, zakładane w zewnętrznej bazie tych dyscyplin.

A wreszcie, nawet gdyby filozoficzna antropologia czerpała ze szczegółowych nauk tylko fakty ogólnie przyjmowane i próbowała je samodzielnie wyjaśniać, szukając ich ontycznych implikacji, to również wtedy nie osiągnęłaby jednolitego charakteru epistemologiczno-metodologicznego, a co za tym idzie, nie byłaby w stanie rozwiązywać ściśle filozoficznych problemów. Nie ma bowiem faktów zupełnie neutralnych teoretycznie, a więc wspólnych dla wyjaśniania w różnych typach wiedzy. Ściśle się wyrażając, fakty opisuje się i problemy formułuje w języku zależnym już od języka teorii, w ramach której fakty te chce się wyjaśniać, a problemy rozwiązywać. Postępując inaczej, nie tylko naruszamy zasady metodologiczne, lecz także osiągamy rozwiązania pozorne.

Metaprzekmiotowe sposoby uprawiania filozofii człowieka bronią jej autonomiczności i swoistości w stosunku do nauk szczegółowych, poznaniu nie gwarantują jednak dostatecznie obiektywności, realności i transcendentalności.

Dzieje się tak m.in. w odmianie filozofii, która polega na dogłębnej i wielostronnie uwarunkowanej interpretacji ludzkich wytworów, zafiksowanych w znakowych systemach. Antropocentryzm (a często także irracjonalizm) tych koncepcji odpowiada wprawdzie mentalności wielu współczesnych filozofów, lecz zacieśnwszy doświadczenie wyłącznie do samodoświadczenia, samorozumienia lub rozumiejącej intuicji systemów znakowych otrzymuje się ciekawą, ale niepełną teorię człowieka, bądź też popada się w subiektywizm lub relatywizm. Zdobywa się wizję osobliwego „ja” wyłącznie z punktu widzenia „ja”, a tymczasem człowiek jest również elementem bytowego uniwersum, które istnieje nie tylko o tyle, o ile zostało uświadomione albo jako dopełnienie naszych przeżyć lub spełnienie pragnień⁸.

Nie poprawia sytuacji zastosowanie (zmodyfikowanej dla zagwarantowania realizmu) metody transcendentalnej. Każe ona bowiem szukać koniecznych uwarunkowań subiektywnego doświadczenia ludzkiego, co pozwala jedynie na znalezienie podmiotowego horyzontu

⁸ Nie wolno również zapominać o tendencji człowieka do projekcji wyobrażeń i odruchów popędowych oraz o tym, iż każdy postrzega siebie i określa także przez swe odbicie w innym człowieku (Z. Freud).

umożliwiającego to doświadczenie oraz na okazanie niemożliwości zanegowania wspomnianych warunków (gdyż są zagwarantowane przez samą strukturę aktu poznawczego), a nie na ostateczne wyjaśnienie obiektywnej rzeczywistości ludzkiej.

Brak też wystarczającej racji, aby systemy znaków traktować jako podstawową rzeczywistość, która jedynie może być obiektem macierzystego doświadczenia filozoficznego. Są one bowiem przede wszystkim narzędziem poznawczym lub śladem aktywności człowieka (coś jest znakiem zawsze dla kogoś). Ich interpretacja zatem ma tak liczne uwarunkowania, że trudno ustrzec się fragmentaryczności i tymczasowości (stąd „koło hermeneutyczne”) oraz relatywizmu. A wreszcie nie można uznać za słuszne i adekwatne takiego wyjaśniania ontycznych aspektów ludzkiego bytu, które podstawowo wychodzi z tzw. doświadczenia aksjologicznego. Zakłada się bowiem dualizm bytów i świata wartości (lub powinności). Tymczasem bardziej przekonujące racje przemawiają za jakościowo-relacyjnym charakterem wartości niż za ich autonomią ontyczną. Nie znaczy to, że należy w ogóle odrzucić doświadczenie aksjologiczne. Wydaje się ono macierzyste dla etyki, która metodologicznie zakłada antropologię⁹.

Do rozwiązywania wysuwanych przez życie zadań bardziej adekwatna od scjentyistycznej i metaprzmiotowej okazuje się filozofia człowieka traktowana jako eksplanacja, bazująca przede wszystkim na przedmiotowym doświadczeniu, a sięgająca do wewnątrzontycznej struktury człowieka, aby go najbardziej fundamentalnie zdeterminować i usytuować w uniwersum bytowym. Nie jest to partykularyzacja metafizyki ogólnej, czyli wydedukowanie twierdzeń antropologicznych z tez metafizycznych. Nie posługuje się również (przynajmniej jako

⁹ Aspekt aksjologiczny z ontologicznym łączy swoiście w swojej filozofii Jan Paweł II, gdy w celu metafizycznej eksplanacji moralności człowieka analizuje jego czyny (działanie osoby, a nie tylko dzianie się), w których to czynach osoba ludzka się spełnia. [Odnosnie do tego ostatniego por. metodologiczne uwagi Kamińskiego sformułowane w czasie dyskusji nad książką *Osoba i czyn: Jak filozofować o człowieku?*, „*Analecta Cracoviensia*” 1973–1974, t. 5–6, s. 73–79 – przyp. red.]. Metaprzmiotowe ujęcia filozofii człowieka prezentują np. C.A. van Peursen, *Antropologia filozoficzna*, przeł. T. Mieszkowski, T. Zembrzuski, Warszawa 1971; M. Holz, *Mensch und Menschheit*, Bonn 1973; M. Fleischer, *Hermeneutische Anthropologie*, Berlin 1976; A. Diemer, *Philosophische Anthropologie*, Düsseldorf 1978; A. Ignatow, *Heidegger und die philosophische Anthropologie*, Meisenheim 1979; E. Coreth, *Was ist der Mensch?*, Innsbruck (1973) 1980³; *The Phenomenology of Man and of the Human Condition*, red. A.-T. Tymieniecka, Dordrecht 1983.

typowym) wyjaśnieniem przez zwykłą subsumpcję obserwowanych danych antropologii prawom teorii bytu. W tym typie filozofii człowieka opieramy się na danych doświadczenia, które winny być konstytutywne i znamienne wyłącznie dla bytu ludzkiego i jego relacji do innych bytów oraz ujęte w horyzoncie ontycznym. Będą to przede wszystkim ludzkie zachowania poznawcze, dążeniowe i przeżyciowe oraz wytwory tego rodzaju działań, a następnie sytuacje związane z „ja” tudzież z tym, co wypływa zeń jako z podmiotu i dane jest w samoświadczeniu.

Owo „ja” dane mi od strony egzystencjalnej jest immanentne i zarazem transcendujące te akty, które podlegają eksplanacji metafizycznej ujawniającej naturę człowieka. Nadto filozofowie egzystencjalistyczni słusznie zaakcentowali wagę przeżyć lęku i rozmaitych konfliktów wewnętrznych (np. między autentycznością i wolnością a potrzebą doskonalenia się i powołaniem do szczęścia) dla głębszego poznania człowieka. Ostatecznościowej eksplanacji domagają się również procesy ontycznego formowania się ludzkiego bytu i jego odniesienia się do przeszłości i przyszłości, a zwłaszcza jego egzystencji w perspektywie śmierci. Wreszcie wobec dwoistości działań człowieka (duchowych i cielesnych, przekraczających kategorię czasu i dziejowych) rodzą się szczególnie doniosłe problemy jedności osoby, zasadniczo nieziennej natury ludzkiej i dróg samourzeczywistniania się człowieka¹⁰.

Na podstawie wszystkich tych danych rozwiązuje się zagadnienie metafizyczne, a zwłaszcza dąży się do zbudowania metafizycznej teorii genezy, struktury, dynamiki (egzystencjalnej pozycji w uniwersum bytowym i ostatecznego sensu) bytu ludzkiego. W najbardziej teoretycznej eksplanacji trzeba odwołać się także do tez metafizyki ogólnej lub tez filozofii przyrody. Antropologia nie stanowi bowiem pierwszej dyscypliny filozoficznej, jak np. u niektórych egzystencjalistów, dla których jest ona przede wszystkim analizą i opisem ludzkiej subiektywności w jej swoistym sposobie istnienia i rozumiejącego przeżywania. Na tej drodze nie przeprowadzi się realistycznej i ostatecznościowej eksplanacji człowieka, a co za tym idzie, nie rozwiąże się problemów, jakie w sformułowaniu potocznym niesie samo życie.

¹⁰ Próbę tomistycznego potraktowania filozofii człowieka zawiera m.in. *De homine. Studia hodiernae anthropologiae. Acta VII Congressus Thomistici Internationalis*, t. 1–2, Romae 1970–1972; *L'anthropologie de Saint Thomas*, red. N.A. Luyten, Fribourg 1974; *The Human Person*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association” 1979, t. 53 oraz M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin (1974) 1986³.

Aby całkowicie zaspokoić ogólnoludzkie zainteresowania intelektualne, filozofia człowieka musi zdobyć wiedzę transcendentálną, czyli przekraczającą wszelkie kategorie (ilości i jakości), oraz – przynajmniej w niektórych wypadkach – nieobalalną¹¹. Do tego celu należy obrać odpowiedni aspekt dociekań nad przedmiotem i adekwatną metodą. Fakty ludzkie o tyle są więc punktem wyjścia w tego typu antropologii, o ile zostaną ujęte w perspektywie ontycznej, a w niektórych wypadkach transcendentálnie tudzież w sposób koniecznościowy. Dopiero wtedy dadzą się rozwiązać znamienne dla antropologii zagadnienia. Dokonuje się tego dzięki intuicji intelektualnej, która pozwala ująć z oczywistością proste stany bytowe (swoisty opis analityczny) oraz zasadnie postawić pytanie o racje ontyczne tych stanów. Sama eksplanacja opiera się na rozumowaniu redukcyjnym, które bazuje nie na logicznej relacji wynikania, lecz na koniecznych związkach ontycznych ustalonych w teorii bytu. Polega to na tym, że dla niewątpliwych faktów szuka się takich czynników bytowych, które je tłumaczą i których nie da się zanegować bez popadnięcia w niedorzeczność lub sprzeczność z dotychczas przyjętymi tezami teorii bytu. Niekiedy okazanie tego wymaga długich rozumowań, ponieważ mamy tu do czynienia z pojęciami wysoce abstrakcyjnymi i analogicznymi. Z tego też powodu posługiwanie się negacją wymaga tu szczególnej ostrożności¹².

Jedynymi poszukiwanymi racjami ontycznymi są zazwyczaj racje wewnątrzbytowe oraz oparte na nich związki międzybytowe. W ten sposób antropologia łączy się z metafizyką ogólną, integrując myślenie filozoficzne oraz pozwalając poznać zasadniczo niezmienną i niezależną od okoliczności (w zasadzie bezwzględną) strukturę ontyczną (metafizyczną) człowieka tudzież związany z nią stały układ hierarchiczny wartości, którego naruszenie uderzałoby wprost w godność człowieka. Krótko mówiąc, osoba ludzka jest istotą złożoną ontycznie, czyli spotencjalizowaną, rozumną i wolną, a więc zdolną do rozwoju (zwłaszcza w ramach życia społecznego), samoświadomą, samostanowiącą i odpowiedzialną. Taka determinacja godzi ontyczną jedność

¹¹ Konieczność też nie jest więc czysto językowa ani też osiągalna wyłącznie dzięki specjalnej władzy poznawczej. Ma natomiast charakter analityczno-rzeczowy, ponieważ podstawą jej jest konieczność stanu rzeczy, ujęta nieobalalnie dzięki intuicji intelektualnej i skontrolowana jako analityczna za pomocą języka.

¹² Negacja pojęć analogicznych nie zawsze daje ostre pojęcia. Z tego względu w filozofii często obala się twierdzenie przez wskazanie egzemplifikacji z nim sprzecznej.

i niezmiennosc natury ludzkiej ze zmiennošcia przystosowań się do warunków życia oraz z dwoistošcia dążeń i działań człowieka. A wreszcie umieszczenie człowieka (przygodnego, lecz wolnego) w ontycznej perspektywie Absolutu pozwala ustalić zasady samoaktualizacji i samodoskonalenia się osoby ludzkiej (jej religijno-moralny wymiar) oraz wskazać człowiekowi jedyną drogę uszczęśliwiającą go, która polega przede wszystkim na respektowaniu godności osoby ludzkiej oraz przestrzeganiu właściwej hierarchii wartości humanistycznych.

Mimo tak daleko sięgającej eksplanacji metafizycznej, dzięki której można racjonalnie uzasadnić zarówno antropologiczne podstawy poglądu na świat, jak i zewnętrzną bazę dla humanistyki, żadna filozofia człowieka nie rozwiązuje do końca wszystkich problemów, jakie wysuwa namysł nad danymi obserwacji potocznej. W aspekcie zaś mądrości przyrodzonej, która *nota bene* przeważnie asymiluje paradygmaty religijnego myślenia, jawią się wyraźnie zagadki dotyczące relacji zachodzącej między człowiekiem a Bogiem. Dlaczego ludzie z małošcia, a nawet podłošcia niektórych swych zachowań mają tak wielkie aspiracje i tak ogromną godnošć? Dlaczego bywają tak wewnętrznie rozdarci i tak strasznie cierpią fizycznie i moralnie (np. ze względu na niezaspokojone poczucie sprawiedliwošci) przy jednoczesnej wszechmocy i dobroci Bożej? Dla wytłumaczenia tego rodzaju faktów nieodzowna jest antropologia teologiczna. Jedyne Objawienie poucza nas o ostatecznych racjach nie tylko dysharmonii, lecz także zepsucia natury ludzkiej i roli, jaka przypadła człowiekowi w Bożych planach – „tajemnica człowieka wyjašnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego” (Sobór Watykański II).

Antropologia teologiczna jest dyscypliną związaną ściśle z chrystologią (wzajemnie się warunkują), a zajmuje się człowiekiem w jego historiozbawczym aspekcie z pozycji (w świetle) Objawienia¹³. Pokazuje

¹³ „Antropologiczny zwrot” w teologii może również objawić się w bardziej antropologicznym traktowaniu całej teologii („nie ma teologii, która nie byłaby antropologią” – K. Rahner), a nawet w zastosowaniu antropocentryzmu metodologicznego, typowego dla filozofii podmiotu (metaprzecmiotowego filozofowania). Z tej racji mówi się, iż w teologii spletają się „antropologia odniesiona do Boga” i „teologia odniesiona do człowieka” oraz że jeśli Biblia jest przede wszystkim „Boską wizją człowieka, nie zaś ludzką wizją Boga”, to i teologia mówiąc o Bogu i Jego zbawczym dziele, zajmuje się z konieczności zbawianym przez Boga człowiekiem. Por. np. *Anthropologie als Thema der Theologie*, red. H. Fischer, Göttingen 1978; J. Auer, *Person*, Regensburg 1979.

sytuację człowieka w świecie, który jest nie tylko stworzony, lecz także kierowany przez Boga oraz wyjaśnia, że człowiek – stanowiąc obraz i podobieństwo Boga w Trójcy jedynej – winien odpowiedzieć na miłość Bożą dążeniem do zjednoczenia się z Nim (bez nadziei zjednoczenia z Bogiem godność człowieka doznałaby uszczerbku). Nieszczęścia ludzkie zaczęły się wraz z grzechem pierworodnym. Stąd wewnętrzna sprzeczność człowieka, tragizm i tyle zła w świecie. Ale traktując życie ziemskie jako okres próby wierności swemu powołaniu i okres zadośćuczynienia za popełnione winy oraz widząc sens życia w zbawieniu (najpełniejszy rozwój człowieka), rozumiemy bardziej adekwatnie naszą egzystencjalną rolę zarówno w aspekcie ontologicznym, jak i w ekonomii Bożej (tożsamość ludzkich dążeń i działań, dziejów świata oraz historii zbawienia). Pocięgą zaś i pomocą w osiągnięciu tego niełatwego celu osoby ludzkiej jest łaska Boża, która szczególnie realizuje się w ramach społeczności, jaką jest Kościół.

Już dotychczasowe eksplikacje wykluczają logiczną sprzeczność między jakimikolwiek typami prawdziwej wiedzy. Poszczególne jej rodzaje mówią rozmaicie o człowieku tylko dlatego, że uwzględniają różne jego aspekty i korzystają z różnych źródeł. A tej racji twierdzenia wyjaśniające człowieka dopełniają się (są komplementarne), tworząc układ, który może być jednolity doktrynalnie, choć różnorodny epistemologicznie i metodologicznie. Aby to uwyraźnić, należy wskazać relacje porządkujące oraz zasady harmonizowania i doprowadzania do symbiozy poszczególnych teorii człowieka.

Wydaje się, że uporządkowanego połączenia rozmaitych typów wiedzy antropologicznej można dokonać, doprowadzając je do trójwymiarowego uszeregowania. Uhierarchizowanie takie odbywa się na trzech osiach, czyli ze względu na dopuszczalne źródła wiedzy, wskazany cel i zakres przedmiotu formalnego.

Na pierwszej osi uznaje się bądź teorie dopuszczające wyłącznie naturalne źródła poznania (począwszy od zmysłowego doświadczenia zewnętrznego poprzez wewnętrzne aż do różnych odmian intuicji intelektualnej), bądź – w coraz większym stopniu – uwzględniające także źródła nadprzyrodzone (Objawienie)¹⁴. Przyjmując tezę, że poznanie nadnaturalne nie niszczy naturalnego, lecz je dopełnia lub

¹⁴ Akcentuje się dychotomiczny podział źródeł na naturalne i nadnaturalne, gdyż dychotomia ta jest szczególnie wyraźna i rzutuje na następne uhierarchizowania.

udoskonała, nie powinno dochodzić do logicznej sprzeczności między rzetelną wiedzą przyrodzoną i wiedzą nadprzyrodzoną, a nawet teologiczną. Antropologia teologiczna może pełnić rolę negatywnej normy dla całej naturalnej wiedzy o człowieku oraz może adekwatnie kierować stosowaniem jej w życiu. Atoli w praktyce – nie tyle może naukowej, co filozoficznej – można przyjąć tezy (najczęściej *implicite* w założeniach), których konsekwencje wprost przeciwstawiają się wiedzy pochodzącej z Objawienia. Ścisłej mówiąc, nie ma tu logicznej sprzeczności, gdyż języki sformułowań są różne, ale na pewno zachodzi sprzeczność psychologiczna, czyli postaw osób poznających w jeden albo drugi sposób. Skrajnie scjentyistyczna lub praktycyistyczna postawa nie da się np. autentycznie pogodzić z postawą uznającą wartość poznawczą Objawienia.

Zakres przedmiotu formalnego stanowi podstawę rozmieszczenia teorii człowieka na drugiej osi. Na jednym jej końcu znajduje się teoria ujmująca człowieka w najogólniejszym aspekcie i najuboższa treściowo, na drugim – teoria najciaśniejsza, ale treściowo najbogatsza. Niewątpliwie najbardziej uniwersalistycznie wyjaśnia osobę ludzką metafizyka człowieka, a potem kolejno nauki biologiczne, humanistyczne (z filozofią scjentyistyczną i metaprzecmiotową) i teologia. Ta ostatnia różnicuje się pod względem zakresu przedmiotu zależnie od typu wiedzy, na którym się głównie opiera. Trzeba bowiem wiedzieć, że antropologia teologiczna może stanowić teorię nadbudowaną na różnych odmianach filozofii, a nawet na dyscyplinach humanistycznych.

Przy tej okazji warto również zwrócić uwagę na metodologiczną zależność nauk o człowieku. Otóż każda mniej ogólna teoria antropologiczna *explicite* lub *implicite* bierze niektóre przesłanki teoretyczne z teorii bardziej uniwersalnych, a mówiąc prościej – każda teoria bardziej szczegółowa zakłada w swym wyjaśnianiu teorie ogólniejsze. Na tej tezie opierają się w nauce próby redukcjonistyczne, czyli zabiegi zmierzające do sprowadzenia fragmentów teorii o bardziej złożonym przedmiocie (zakresowo ciaśniejszych, a treściowo bogatszych) do teorii o przedmiocie prostszym (wziętym w bardziej uniwersalnym aspekcie). Tak np. teorię psychologiczną redukuje się do biologicznych, a te do fizykochemicznych. Niemożliwa jest jednak redukcja nauk szczegółowych do klasycznej metafizyki, która bada swój przedmiot nie tylko w aspekcie najogólniejszym, ale także istotnie od tych nauk różnym (ogólnoegzystencjalnym).

Na trzeciej osi mieszczą się różne typy wiedzy o człowieku różniące się ze względu na ich cel przedmiotowy (*finis operis*). Celem tym może być: opis porządkujący, wyjaśnienie (uniwersalizacja, wyjaśnienie teoretyczne i wyjaśnienie ostatecznościowe) i uzasadnienie. Niekiedy dodaje się nadto obok eksplanacji interpretację humanistyczną i przewidywanie oraz rozumienie i wartościowanie, a uzasadnienie dzieli się dalej z uwagi na to, jakich zdań dotyczy. Krótko mówiąc, teorie antropologiczne szereguje się od opisowych poprzez wyjaśniające do zasadnie normujących. Oczywiście i tu może zachodzić zależność metodologiczna, ponieważ zachowanie ludzkie przewiduje się i normuje zawsze na podstawie posiadanych już opisów i wyjaśnień.

Zaprojektowane wyżej uporządkowanie różnych typów wiedzy o człowieku pozwala dojrzeć w ich wielości pewną jedność oraz wzajemne zależności. Wyznacza to warunki pluralizmu i symbiozy oraz właściwego funkcjonowania epistemologicznego poszczególnych teorii człowieka. Całość poznania antropologicznego nie stanowi więc zwykłej sumy poszczególnych teorii. Nie wyklucza to jednak niezgodności pomiędzy poszczególnymi teoriami, choć nie oznacza ich logicznej sprzeczności¹⁵. Harmonizowanie różnych typów wiedzy wydaje się możliwe co najmniej w trzech wspomnianych płaszczyznach. A więc trzeba łączyć wiedzę przyrodzoną z nadprzyrodzoną, opisową z wyjaśniającą, a następnie z normatywną oraz naukową i filozoficzną. Nie wolno jednak (pod groźbą istotnego zubożenia wiedzy) redukować ani różnych przedmiotów formalnych, ani celów przedmiotowych, ani też źródeł poznania. Pod groźbą pozbawienia wartości epistemologicznej nie wolno też mieszać różnych typów wiedzy o człowieku, czyli zmieniać ich kwalifikacji epistemologiczno-metodologicznych.

Pluralizm metod i stwierdzeń antropologicznych nie znaczy przeto, że mamy prawo arbitralnie wybierać metody i tezy dla określonego zabiegu poznawczego. Każda metoda winna bowiem być dobrana odpowiednio do formalnego przedmiotu poznania i jego celu

¹⁵ Niezgodność może się czasem ujawniać tylko w niektórych fragmentach, gdyż nie zawsze całe doktryny są dostatecznie spójne. Tak np. opisy człowieka prezentowane przez filozofie podmiotu zasadniczo nie odbiegają od teologicznej charakterystyki osoby ludzkiej, ale teologiczne wyjaśnienia i zasady postępowania człowieka zupełnie nie harmonizują z wyjaśnieniami i zasadami proponowanymi przez te filozofie.

przedmiotowego, a każda teoria człowieka winna funkcjonować zgodnie ze swym przeznaczeniem. Różne typy opisowej wiedzy o człowieku nie mogą zatem służyć jako głębsze wyjaśnianie ani nie dają jeszcze wystarczającej podstawy do uzasadnienia norm wychowania ludzi. Statystycznie stwierdzone prawidłowości postępowania nie mogą być odpowiedzią na pytanie, dlaczego ludzie tak właśnie postępują, ani tym bardziej stanowić jedynej racji dla normy aksjologicznej właściwego postępowania. Prawidłowości zachowania się ludzi wymagają jeszcze wyjaśnień teoretycznych, które sięgają ostatecznie aż do ontycznej natury i dynamiki człowieka. Na tej podstawie da się dopiero uzasadnić słusność norm aksjologicznych, a zwłaszcza norm wychowania. Czy np. dlatego, że zachodzi statystycznie ustalona prawidłowość kłamania, należy przyjąć zasadę kłamania w określonym procencie? Przeciwnie, ze względu na ludzką godność trzeba być prawdomównym.

Źle rozumiany pluralizm wiedzy o człowieku staje się przyczyną błędów w jej funkcjonowaniu. Dlatego, aby dobrze pojąć pluralizm, trzeba odróżnić istnienie rozmaitych teorii antropologicznych od ich różnych ról poznawczych. Harmonizacja i symbioza dotyczy nie tyle istnienia wielu odmiennych informacji o człowieku, a więc powiązania wiedzy naukowej, filozoficznej i teologicznej, ile określenia tego, jak posługiwać się poszczególnymi antropologiami oraz jak łączyć rozmaite typy poznania antropologicznego w ich używaniu, a w szczególności w uzasadnianiu postaw poglądu na świat; np. w jakich wypadkach epistemologicznie i metodologicznie wolno powoływać się na taki lub inny typ wiedzy o człowieku? Przedstawiona panorama antropologii z uwzględnieniem ich zadań, genezy, zależności i hierarchii pozwala zrozumieć właściwie pluralizm typów wiedzy o człowieku w jej funkcjonowaniu.

Warto tylko przestrzec, iż obecnie często ogranicza się fundamentalne poznanie człowieka do uogólnień, przeciętnych obserwacji lub jego autorefleksji, a więc do tego, jak zwykli ludzie postępują lub jak sobie przeważnie postępowanie wyobrażają (wzorcy osobowości mogą być również uformowane wedle praktycznych potrzeb grupy społecznej). Byłoby to słuszne jedynie w wypadku, gdyby człowiek był całkowicie zdeterminowany w swym zachowaniu (nie miał woli wolnej i jednocześnie zakłóconej wewnętrznym rozdźwiękiem tudzież wspieranej łaską Bożą). Tymczasem tak nie jest, o czym świadczą filozoficzne i teologiczne antropologie. Z tego powodu ani typowe

postępowanie człowieka, ani ogólnie przyjęte jego wzorce nie mogą być jedyną podstawą wszelkiego wyjaśniania, kim on jest, a zwłaszcza uzasadniania, jakim być powinien.

CZY FILOZOFIA SŁUŻY TEOLOGII?

S. Kamiński, *Czy filozofia służy teologii?*, „Roczniki Filozoficzne” 1985–1986, t. 33–34, z. 2, s. 57–67 (przedruk: S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, do druku przygotował T. Szubka, Lublin 1989, s. 373–380).

Pozytywną, choć ogólnikową odpowiedź na powyższe pytanie dawano po dyskusji już w tradycji patrystycznej (Klemens Aleksandryjski, Hieronim). Ale w XI wieku na nowo podjęto spór o to, czy filozofia (a właściwie dialektyka) stanowi główne narzędzie tłumaczenia i uzasadniania prawd wiary. Piotr Damiani przeciw Berengariuszowi z Tours uważał, iż dialektyka powinna być całkowicie poddana myśleniu teologicznemu – *philosophia est ancilla theologiae*. Natomiast twórcy scholastyki inaczej pojęli funkcję filozofii w teologii. Anzelm z Canterbury chciał za pomocą dialektyki uzasadnić i zrozumieć prawdy wiary (teologia bowiem to *intellectus fidei*); dodawał jednak, że do zrozumienia dochodzi się zarazem przez wiarę (*fides quaerens intellectum*)¹. Atoli przeważnie powtarzano za św. Augustynem: *intellige ut credas*, lecz równocześnie *crede ut intelligas*. Gdy zaś Albert Wielki i Tomasz z Akwinu teoretycznie rozgraniczyli poznanie z wiary i poznanie naturalne, usamodzielniając filozofię w stosunku do teologii, wtedy dokładniej określili posługę pierwszej względem drugiej. Filozofia ma niezawodnie przygotowywać do wiary (dać tzw. *praeambula fidei*), uprawdopodobnić prawdy objawione (dać tzw. *rationes convenientiae*, ale nie *rationes necessariae* dogmatów) oraz dostarczyć narzędzi poznawczych do

¹ Por. R. Campbell, *Anselm's Theological Method*, „The Scottish Journal of Theology” 1979, t. 32, s. 541–562 oraz K. Kienzler, *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*, Freiburg 1981.

sformułowania i uporządkowania poznania teologicznego. Na tym tle w XIII w. swoje apogeum osiągnęła teologia spekulatywna, czyli teologia głównie jako filozoficzna eksplikacja i spekulacja na temat treści Objawienia. Taką funkcję filozofii w teologii faworyzowała ówczesna organizacja studiów uniwersyteckich. Wydział *atrium* (filozoficzny) stanowił bowiem wstępny etap dla każdego fakultetu, a szczególnie związany był usługowo z teologicznym.

W końcu średniowiecza, wraz z wewnętrznym rozbięciem i zwiększeniem się autonomii filozofii, zmniejszyła się jej rola usługowa. Najbardziej wpływowy teolog (i filozof) tego czasu, J. Gerson, był przeciwny nadużywaniu filozoficznych metod w teologii. Uważał, iż scholastyka (szkotystyczna) wyjaławia i formalizuje poznanie teologiczne, które w swej ostatecznej fazie winno mieć charakter mistyczny. W czasach nowożytnych jeszcze mniej wyraźnie i jednoznacznie widziano (poza okresem modernizacji scholastyki w XVI i na początku XVII w., kiedy to Kajetan dał asumpt do racjonalizacji tajemnic wiary), jak używać filozofii w teologii. Obok filozofii zaczęły bowiem służyć teologii nauki szczegółowe. Ponadto od XVIII w. teologia zróżnicowała się, przybierając postać wielu dyscyplin, w których z samej ich natury rozmaita była rola poznania filozoficznego. Tylko w systematyczno-doktrynalnych dyscyplinach teologicznych, a zwłaszcza w dogmatyce, narzędny charakter filozofii pozostawał widoczny. W innych korzystano bardziej bezpośrednio z metod nauk szczegółowych. Ale gdy zaczęły dominować w filozofii kierunki obce katolickiej doktrynie, to ich funkcja usługowa w teologii musiała obudzić zastrzeżenia. Trzeba było nawet przeciwdziałać wpływom aktualnych systemów filozoficznych w teologii. Dlatego tak skwapliwie skorzystano z odrodzenia scholastyki i starano się przywrócić przynajmniej dogmatyce jej spekulatywno-filozoficzny charakter, analogicznie jak w XIII w. Mawiano już jednak, że filozofia (neotomistyczna) jest mądrą siostrą teologii, choć pełni w niej funkcję instrumentalną². Atoli fundamentalnie teologia od drugiej połowy XIX w. stała się nie spekulatywną, lecz pozytywną, czyli istotnie opartą o metody humanistyki. Poznanie teologiczne

² Por. M. Nédoncelle, *Teologia a filozofia, czyli o metamorfozach służebnicy*, przeł. K. Dombińska, „Concilium” 1965–1966, t. 1, s. 449–455 oraz T.S. Alvarez, *Révélation, raison et „Philosophia perennis”*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 1980, t. 64, s. 333–348 i J. Stöhr, *Theologie als „sacra doctrina” bei Thomas von Aquin und in neueren Auffassungen*, w: *Veritati catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag*, Aschaffenburg 1985, s. 672–696.

zaczynało się bowiem od filologiczno-historycznej krytyki interpretacji tekstu Pisma św. oraz analizy dziejów kościelnej doktryny i liturgii. Problemem zaś stało się harmonijne połączenie w poznaniu teologicznym metody filologiczno-historycznej i spekulatywnej z funkcjonowaniem Nauczycielskiego Urzędu Kościoła. Świadectwem trudności, jakie w tej sprawie napotymano, były z jednej strony fideizm i modernizm, a z drugiej – rozmaite odmiany racjonalizmu teologicznego.

W XX w. uprawianie teologii systematycznej zmierzało przede wszystkim do racjonalnej interpretacji Objawienia. Dokonywało się to w trzech fazach: 1° zebranie i krytyka filozoficzna danych Objawienia (*an sit revelatum?*), 2° dociekania historyczno-doktrynalne nad prawdami wiary (*quomodo sit revelatum?*) oraz 3° wyjaśnienie, uzasadnienie i usystematyzowanie Objawienia za pomocą perypatetyckiej (w zasadzie) filozofii (*quid sit, quod revelatum?*). Nad całym postępowaniem badawczym czuwało (chroniąc od błędu) *Magisterium Ecclesiae*. Ale rodziło się już inne rozłożenie akcentów w poznaniu teologicznym³. Katolicka „nowa teologia” zaczęła się w obszarze języka francuskiego przed II wojną światową sporem teologów dominikańskich (M. Labourdette, M.-D. Chenu, L. Chalier, Y. Congar, M.J. Nicolas) i jezuitów (J. Daniélou, H. de Lubac, H. Bouillard) o to, czy i jak należy uwolnić teologię z perypatetyckiej filozofii, a związać ją z nowoczesnymi kierunkami filozoficznymi oraz powrócić wyraźniej do źródeł, czyli zaakcentować jej biblijny i patrystyczny (przeciw zbyt antyprotestanckiej teologii) charakter. Pociągało to za sobą symbolizm (przeciw scholastycznemu abstrakcjonizmowi) oraz historyzm („Objawienie to nie katalog prawd, lecz historia zbawienia”). Chodziło również o szersze uwzględnienie w interpretacji teologicznej praktyki życia chrześcijańskiego, aby prawdy wiary przybliżyć aktualnej mentalności wiernych (orientacja duszpasterska teologii).

Jednakże „nowa teologia”, odrzuciwszy służbę perypatetyckiej filozofii, nie potrafiła jej zastąpić czym innym, jak tylko różnymi odmianami myślenia egzystencjalistycznego. Dlatego w wielu ujęciach popadła mniej lub bardziej wyraźnie w relatywizm. Przed takim unowocześnianiem teologii przestrzegła encyklika *Humani generis* (1950 r.).

³ Najpierw powstał ruch biblijny, liturgiczny, eklezjologiczny oraz patrystyczno-historyczny. Ponadto rozwój katolickiej nauki społecznej oraz zainteresowań misyjnych i ekumenicznych zwiększył troskę o przystosowanie teologii do wymogów umysłowych każdego współczesnego człowieka.

Wtedy renowację poznania teologicznego – przy ograniczonym posługiwaniu się filozofią – skierowano na jego bardziej adekwatną (do umysłowości człowieka połowy XX w.) systematykę, szukając dla niej jednoczącego zwornika, oraz na moment praktyczny, uważając, że uprawianie teologii nie polega na wyciąganiu nowych konkluzji z treści Objawienia, lecz na nowym (zgodnie ze współczesną kulturą i faktycznym życiem chrześcijańskim) formułowaniu prawd objawionych, stąd pluralizm kultur pociąga pluralizm teologii (K. Rahner). W systematyce tej zaznaczyły się wpływy protestanckie (a pośrednio nadal egzystencjalistyczne)⁴. W ujęciach pastoralnych zaś ulegano psychologizmowi, socjologizmowi i skrajnemu praktyzmowi. Nie zmalała więc usługowa rola filozofii w teologii, stała się tylko bardziej pośrednia, gdyż występowała w tzw. bazie zewnętrznej nauk szczegółowych, których metody stosowano, oraz w światopoglądzie, do którego dopasowywano sformułowania teologiczne. Najgorsze przy tym to, że jeśli nie jedynym, to głównym kryterium doboru filozofii była jej aktualność.

W okresie Soboru zmieniła się atmosfera uprawiania teologii i jej podstawowa tematyka. Z większą swobodą i bardziej wielostronnie przystąpiono do opracowania zagadnień dotyczących przede wszystkim działania Kościoła w świecie. A ten ogromnie się zmienił. Dawniej był dość jednolity (w dużej mierze inspirowany zasadami chrześcijaństwa) i zasięgiem obejmował głównie Europę. Obecnie rozszerzył się znacznie, okazując się zróżnicowany kulturowo i faktycznie daleki od życia wedle cnót chrześcijańskich. Nastąpiło zeświecczenie Europy, a chrystianizacja reszty świata bywała najczęściej powierzchowna i zbyt wolno postępująca. Jeśli nawet wielu szuka Transcendencji i uznaje Ją, to w życiu codziennym nie realizuje zasad Ewangelii. Z tej racji teologia chciała jakby wyjść naprzeciw tym potrzebom. Nie tylko akcentowała daleko posunięty ekumenizm, lecz także w zapale pastoralnej akomodacji czasem zbyt konformistycznie chciała zakorzenić Kościół w świecie. Słusznie wykazywała relewantność chrześcijaństwa dla współczesnego człowieka oraz to, że w jego doświadczeniu

⁴ Wcale nie było przypadkiem, że chrystocentryczna systematyka miała przewagę nad teocentryczną. Tak modna idea antropologii teologicznej bardziej wiązała się z pierwszą niż z drugą. Ponadto zachodzi ścisły związek między egzystencjalnym myśleniem a teologią ewangelicką – egzystencjalizm bez luteranizmu pozostałby w swej istocie niewyjaśniony (M. Sciacca).

jawi się potrzeba i pragnienie zbawienia (E. Schillebeeckx). Atoli przesadziła w dążeniu do adaptacji prawd i zasad wiary chrześcijańskiej do typowych zachowań ludzkich. Nietrudno dopatrzeć się tu wpływu fenomenologii egzystencjalnej tudzież pewnych tendencji, jakie występują w filozofii humanistyki⁵.

Około roku 1970 nastąpiło ogromne zróżnicowanie i szeroki rozrzut (*d'éclatement* – W.A. Van Roo) ujęć teologii, starającej się rozmaicie zrealizować rozpoznane „znaki czasu”. Chodziło nawet nie tyle o odrębne rodzaje teologii, ile o jej rozmaite nachylenia, sposoby traktowania lub preferencje jakiegoś typu poznania teologicznego, czy wreszcie o określony układ wiedzy wokół centralnego tematu. Odnośnie do metody można powiedzieć, iż ogólnym znamieniem stało się podejście parcjalne (nierazko i esejowe) oraz analityczno-krytyczne, refleksyjne albo historyczne⁶. Jeśli zaś chodzi o tematykę, to przeważa eklezjologiczna, chrystologiczna, religiologiczna, antropologiczna lub nawet społeczno-polityczna. W szczegółach wypada to niezmiernie skomplikowanie, gdyż występują tu różnorodne kombinacje metod i tematów, kierowane różnymi stylami filozoficznego myślenia lub często jakąś ideologią. Teologowie bowiem najczęściej wprost nie asymilują najnowszych kierunków filozofii, lecz w sposób mało zreflektowany przyswajają sobie ich paradygmaty myślenia lub na nich oparte reguły badawcze humanistyki.

Pobieżny przegląd rozmaitych powiązań filozofii i teologii dowodzi, że z wyjątkiem stanowisk skrajnie fideistycznych (których afilozoficzność okazuje się zazwyczaj pozorna) zawsze teologia w jakiś sposób posługiwała się filozofią. W tym sensie można mówić o zależności teologii od poznania filozoficznego. Chodzi o zależność nie tylko czysto psychologiczną (motywacyjną), gdy filozofia stanowi

⁵ E. Schillebeeckx, omawiając artykuły w 19 tomach „Concilium”, pisze: „ogólnie można powiedzieć, że do roku 1968 dogmatyczna problematyka była traktowana bardziej w duchu egzystencjalizmu i fenomenologii [...]”. *Aus dem Evangelium kann man nicht machen, was man will. Die Arbeit der Sektion Dogmatik, „Concilium”* 1983, t. 19, nr 12, s. 756.

⁶ Wyraźnie wysunięto hasło pluralizmu metodologicznego, a nawet teologicznego ze względu z jednej strony na złożoność przedmiotu teologii i różnorodność jej zadań, a z drugiej na pluralizm kulturowy. Aby przeto zakomunikować ludziom prawdy wiary i prowadzić działalność misyjną, nieodzowne wydały się różne ujęcia teologii. Zob. S. Moysa, *Źródła i warunki pluralizmu teologicznego*, „Collectanea Theologica” 1977, t. 47, fasc. 2, s. 5–20 oraz pracę zbiorową *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, Einsiedeln 1973.

bodziec uprawiania teologii (aby ta nie ograniczała się do samego katechizmowego przedstawiania wiary i nie straciła kontaktu intelektualnego z człowiekiem współczesnym) albo przygotowanie do wiary (tzw. *praeambula fidei*)⁷, lecz także o zależność przedmiotową, gdy warunkuje ona formę, a częściowo i treść doktryny teologicznej. Taka zaś służba filozofii może odbywać się bezpośrednio, jeśli wprost ułatwia ona uprawianie teologii (dając przesłanki, bogacąc aparat pojęciowy, wspomagając środki zdobywania i porządkowania wiedzy) oraz pośrednio, jeśli nie wprost korzysta się z filozofii, a jedynie przyjmuje się metodologiczne założenia nauk szczegółowych (mające przecież swe implikacje filozoficzne) i paradygmaty uprawiania nauk (najczęściej uwikłane w określone ideologie). Ponadto teologia jako poszukiwanie zrozumienia wiary napotyka na umyśle już jakoś ufilozoficznione (każdy – świadomie albo nie – posiada nawyk określonego filozofowania tudzież żyje w kulturze, która wyrasta na gruncie określonej filozofii). Niepodobna przeto całkiem afilozoficznie uprawiać teologię. Oczywiście, można to robić czasem w sposób niezreflektowany, ale to nie świadczyłoby dobrze o teologii.

Rozwiązaniem problemu, czy teologia posługuje się filozofią nie daje jeszcze odpowiedzi na postawione w tytule artykułu pytanie, przynajmniej w pewnym jego sensie. Filozofia użyta w teologii może bowiem jej nie służyć, czyli źle służyć, albo jedynie „przysłużyć się” poznaniu teologicznemu. Kryzys (zwany czasem eufemistycznie kryzysem wzrostu), jaki od pół wieku przeżywa teologia, świadczyłby o tym, nie jest dobrze z tą służbą. Odrzuciwszy perypatetycką filozofię, nie znaleziono godnej następczyni, która zostałaby powszechnie przyjęta. Źródłem takiej sytuacji wydaje się zbyt pochopne korzystanie z różnych nowoczesnych kierunków filozoficznych, bez uprzednich epistemologicznych i ontologicznych analiz krytycznych co do ich wartości instrumentalnej. Tymczasem nie każda filozofia wykorzystywana w teologii prowadzi do „zrozumienia wiary”. Może bowiem powodować jej zafałszowanie. Ma to miejsce wówczas, gdy narzędzia i środki filozoficzne służące temu zrozumieniu nie są dostosowane do pierwszorzędnego celu, jakim jest zrozumienie depozytu wiary przy jego integralnym zachowaniu. Teologowie o tym zapomnieli, wysuwając na

⁷ Już św. Augustyn zauważył, że wiara nie zabrania szukać racjonalnego uzasadnienia, dlatego wierzymy, a D. von Hildebrand mówi krótko: „Philosophie ist Wegbereiterin der Religion”.

pierwszy plan adaptację wiedzy teologicznej do mentalności współczesnej⁸. Czyniąc to za wszelką cenę, posunęli się tak daleko, że niekiedy zaczęli nawet dostosowywać prawdy wiary do aktualnych poglądów filozoficznych, do panujących ideologii. Zbyt jednostronnie pojęto określenie teologii jako filozoficznej racjonalizacji wiary.

Aby nie być gołosłownym, podam kilka przykładów, jak różne style filozofowania użyte w teologii wprost czy też pośrednio – przez przyjęcie określonych metod humanistyki – modyfikują tezy teologiczne.

Fenomenologiczne metody konsekwentnie zastosowane w teologii nie mogą zagwarantować realizmu i obiektywizmu. Pytanie np. o to, czy Bóg istnieje realnie, zostaje tu uchylone, gdyż Bóg to obiekt intencjonalny. Natomiast przeakcentowana zostaje rola przeżycia jako źródła wiedzy⁹. Akceptacja wielu typów egzystencjalizmu jako środka interpretacji teologicznej prowadzi do antropocentryzmu (negacji transcendencji), irracjonalizmu, odrzucenia klasycznej definicji prawdy (a przyjęcia subiektywistycznej), walki z instytucjonalnym charakterem życia religijnego (wolność od instytucji), priorytetu przeżycia przed poznaniem¹⁰. Czasem nawet relatywizm sięga tak daleko, że zadanie teologii widzi się w dialogu Objawienia ze współczesnym człowiekiem i kulturą (P. Tillich) albo w pośredniczeniu między pewnym wzorcem kulturowym a rolą, jaką religia odgrywa w tym wzorcu (J.F. Lonergan). Wszelkie zaś metody semiotyczne, pryncypialnie zastosowane w teologii, znoszą właściwą problematykę teologiczną, zamieniając ją na językową (przeistoczenie np. redukuje się do *transsignificatio*) albo ograniczając ją do oczyszczenia języka religijnego z fałszywych wyobrażeń¹¹. A wreszcie aplikacja filozofii

⁸ Co gorsze, uważali nawet, że realizują postulaty *Vaticanum II*. Atoli Sobór poleca liczyć się z aktualną filozofią poszczególnych narodów, nie zaś bezkrytycznie ją akceptować.

⁹ Por. np. G. Keil, *Philosophische Grundlegung zu einer Enzyklopädie des Glaubens*, Meisenheim 1975 oraz interesujące uwagi w: M. Jaworski, *Prądy filozoficzne u podstaw nowej teologii*, „Analecta Cracoviensia” 1975, t. 7, s. 521–536.

¹⁰ Por. np. *Theologie wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, t. 1, red. H. Küng, D. Tracy, Zürich 1984; K.H. Neufeld, *La relation entre philosophie et théologie selon Karl Rahner*, w: *Pour une philosophie chrétienne. Philosophie et théologie*, red. P.-Ph. Druet, Paris 1983, s. 85–108.

¹¹ Por. J.A. Martin, *Philosophische Sprachprüfung der Theologie*, przeł. G. Memmert, München 1974; A. Grabner-Heider, *Glaubenssprache*, Wien 1975; H. Hempelmann, *Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissenschaft*, Wuppertal 1980.

ewolucjonistycznej (np. A.N. Whiteheada) do teologii zamiast odpowiedzi zgodnej z depozytem wiara, co oznacza Chrystus dla ludzkości dzisiejszej, prowadzi do spekulacji o konieczności nowego pojęcia Boga jako bytu stawającego się („najdoskonalsza samokreatywność”), w którym trzeba „rozpoznać rozwój i zmianę” oraz „pewną zależność” wobec świata. Nic dziwnego, że w konsekwencji Ch. Hartshorne głosi, iż „tradycyjny ateizm i tradycyjny teizm są dwiema stronami tej samej omyłki [...]”¹².

Jak przeto wobec powyższych trudności i potrzeby unowocześnienia teologii rozwiązać problem dobrej służby, jaką winna pełnić filozofia w poznaniu teologicznym?

Przed wszystkim teologii nie wolno ograniczać do: 1° filozoficznej spekulacji, pobożnej kontemplacji, erudycyjnej krytyki depozytu wiary lub korelacji depozytu wiary z aktualną kulturą i cywilizacją, 2° obrony orzeczeń Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, 3° humanistycznej lub politologicznej interpretacji życia chrześcijańskiego, 4° semiotyczno-epistemologicznej analizy języka religijnego, ani wreszcie 5° refleksji nad wewnętrznym doświadczeniem chrześcijańskim. Teologia bowiem winna być: dokonywaną w świetle Objawienia i Tradycji heurystyką i hermeneutyką źródeł wiary, lecz metodami i środkami, których założenia filozoficzne harmonizują z depozytem wiary, w celu rozwiązania religijno-moralnych zagadnień człowieka żyjącego w określonym społeczeństwie i kulturze. To rozwiązanie nie kieruje się jednak jako naczelną ideą adaptacją Kościoła do świata, ale zgodnie z depozytem wiary ma ułatwić wychowawczo-zbawczą funkcję Kościoła w świecie.

Przy takiej supozycji łatwiej jest określić relację służebną filozofii wobec teologii¹³. Przypomnijmy najpierw, że filozofia służy teologii co najmniej trojako: jako najogólniejsza i najgłębiej (ostatecznościowo w porządku ontycznym) uzasadniona teoria rzeczywistości, jako pewien język i styl myślenia tudzież jako implikacja metod naukowych.

Teolog, aby zrozumieć najgłębsze prawdy obiektywne o człowieku, jego pozycji w świecie i w stosunku do Boga, musi posłużyć się

¹² Por. np. N.M. Wildiers, *Obraz świata a teologia*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1985, s. 236; S.M. Philipson, *A Metaphysics for Theology*, Stockholm 1982.

¹³ Normatywna determinacja tej relacji inaczej byłaby nierealna. Por. dociekania w: R. Schaeffler, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, Darmstadt 1980.

metafizyczną (i realistyczną) teorią rzeczywistości. Dlatego odpadają tzw. filozofie typu wyłącznie epistemologicznego, analitycznego, refleksyjnego czy też scjentystycznego. Nie wystarczają też nauki szczegółowe o rzeczywistości, gdyż nie dają poznania transcendentalnego i mądrościowego; ujmują typowe zachowania się ludzi w określonych warunkach społeczno-kulturowych, a w swych metodach mniej lub bardziej wyraźnie zakładają autonomiczną filozofię. Nie każda jednak metafizyczna filozofia służy teologii, lecz wyłącznie taka, która wielowymiarowo harmonizuje z depozytem wiary tak, iż tworzy doktrynalnie zjednoczony system (filozofia i teologia stają się treściowo komplementarne), choć różniący się metodologicznie i epistemologicznie¹⁴. „Jest powołaniem teologów [...], ażeby łączyli wiarę z wiedzą i mądrością, aby przyczyniali się do ich wzajemnego przenikania [...]” (Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 19).

Filozofia jako pewien aparat pojęciowy i styl myślenia służy teologii wówczas, gdy nie powoduje naruszenia depozytu wiary. Korzystanie przez teologa z tych środków ma charakter usługowy, stąd powinno zawsze służyć wierze, a nie posługiwać się wiarą lub być jej korekturą z uwagi na aktualne paradygmaty myślenia filozoficznego¹⁵. Nie wolno wreszcie używać aparatury pojęciowej lub metod, które uwikłane są w ideologie niezgodne z wiarą chrześcijańską. Podobnie korzystanie z metod nauk szczegółowych musi być poprzedzone krytyczną analizą filozoficznych założeń tych metod co do zgodności z prawdami wiary¹⁶.

¹⁴ Zjednoczenie nie musi być całkowitym ujednoczeniem. Chodzi o takie złączenie, które porządkuje i hierarchicznie usprawiedliwia tezy. Oczywiście prawdy wiary pełnią w tym funkcję kontrolną i dopełniającą. I tak np. w ujęciu człowieka łączy się to, co przyrodzone, z tym, co nadprzyrodzone, gdyż są to dwa aspekty tego samego człowieka. Teolog zajmuje się całym człowiekiem, lecz tak, że integralna prawda o człowieku nie jest sumą prawd parcjalnych, ale prawdą nadprzyrodzoną zawierającą i przenikającą wszystkie inne prawdy. W tym sensie można powiedzieć, że teologia nie jest racjonalizacją Objawienia, lecz rewelacjonizacją wiedzy o człowieku, jego pozycji w świecie i w relacji do Boga.

¹⁵ Zob. *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”* z 6 VIII 1984 wydana przez Kongregację Nauki Wiary (przeł. M. Radwan, Rzym 1985).

¹⁶ Zadanie takie mogłyby spełniać odpowiednie wstępy do teologii, które zawierałyby krytyczne wprowadzenie do filozoficznego myślenia, filozoficznych pojęć i tez potrzebnych dla teologa. Niestety, publikacje tego typu nie liczą się dostatecznie z depozytem wiary. Por. V. Brümmer, *Theology and Philosophical Inquiry*, London 1981; D. Allen, *Philosophy for Understanding Theology*, Louisville, KY 1985.

Teologia nie może również być więźniem żadnej filozofii nauki, nie może zachowywać się wobec niej konformistycznie, redukować się do nich ani tym bardziej z nimi mieszać, gdyż nie wykona swego głównego zadania – zrozumienia depozytu wiary (bez naruszania go). Błędem aksjologicznym byłoby, gdyby teologia dostosowała swoje rozumienie wiary do typowego myślenia i zachowania się ludzi. Teologia ma zdobyć takie rozumienie wiary, które stałoby się podstawą wychowawczo-zdobywczej działalności Kościoła, nie zaś sankcjonowania typowego życia chrześcijańskiego.

BIBLIOGRAFIA*

PUBLIKACJE STANISŁAWA KAMIŃSKIEGO

PUBLIKACJE KSIĄŻKOWE (W UKŁADZIE CHRONOLOGICZNYM)

- Kamiński S., *Gergonne'a teoria definicji*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1958.
- , *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1961; wyd. 2 poprawione i uzupełnione 1970; wyd. 3 poprawione i uzupełnione 1981; wyd. 4 poprawione jako: *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, do druku przygotował A. Bronk SVD, Towarzystwo Naukowe KUL 1992 („Pisma wybrane”, t. 4).
- Kamiński S., Krąpiec M.A., *Z teorii i metodologii metafizyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1962; wyd. 2 poprawione: Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994.
- Kamiński S., *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, do druku przygotował T. Szubka, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989 („Pisma wybrane”, t. 1).
- , *Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*, do druku przygotował ks. J. Herbut, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993 („Pisma wybrane”, t. 2).
- , *Metoda i język. Studia z semiotyki i metodologii nauk*, do druku przygotowała U.M. Żegleń, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994 („Pisma wybrane”, t. 3).

* Bibliografię opracował Tadeusz Szubka. Pełny wykaz publikacji S. Kamińskiego, doprowadzony do lat dziewięćdziesiątych XX wieku, znajduje się w: A.I. Buczek, T. Szubka, *Bibliografia prac Stanisława Kamińskiego*, „Roczniki Filozoficzne” 1987, t. 35, z. 1, s. 9–47.

- , *Światopogląd – religia – teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, do druku przygotowali M. Walczak, A. Bronk, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1998 („Pisma wybrane”, t. 5).
- , *Logika, filozofia, człowiek. Wybór tekstów Stanisława Kamińskiego i Jerzego Kalinowskiego*, red. A. Lekka-Kowalik, K. Zaborowski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2017.
- , *On the Methodology of Metaphysics: Z metodologii metafizyki*, przeł. M.B. Stępień, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2018.

WYBRANE ARTYKUŁY I AUTOREFERATY (W UKŁADZIE CHRONOLOGICZNYM)

- Kamiński S., *O definicji logiki formalnej*, „Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych Towarzystwa Naukowego KUL” 1952–1953, t. 6, s. 72–74.
- , *Fregogo ujęcie roli definicji w systemie dedukcyjnym*, „Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych Towarzystwa Naukowego KUL” 1953–1956, t. 7, s. 216–217.
- , *Teoria indukcji przed Franciszkiem Baconem*, „Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych Towarzystwa Naukowego KUL” 1953–1956, t. 7, s. 223.
- , *Fregogo logika zdań*, „Roczniki Filozoficzne” 1955–1957, t. 5, z. 2, s. 31–64.
- , *Początki indukcji matematycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1955–1957, t. 5, z. 2, s. 171–182.
- , *Sprawozdanie z wydanych w Polsce pozycji z dziedziny logiki*, „Roczniki Filozoficzne” 1955–1957, t. 5, z. 2, s. 221–224.
- , *Rola Locke’a i Condillaca w dziejach teorii definicji*, „Roczniki Filozoficzne” 1955–1957, t. 5, z. 4, s. 67–101.
- , *Nauka o indukcji w logice XVI-ego wieku*, „Collectanea Theologica” 1957, t. 28, s. 235–258.
- , *O definicjach kontekstowych i uwikłanych*, „Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych Towarzystwa Naukowego KUL” 1957, t. 8, s. 52–56.
- , *Czy logika jest dyscypliną praktyczną?* „Ateneum Kapłańskie” 1958, t. 57, s. 228–233.
- , *Filozofia analityczna*, „Znak” 1958, t. 10, nr 6, s. 668–680.
- , *Hobbesa teoria definicji*, „Studia Logica” 1958, t. 7, s. 43–69.
- , *O błędach słownego przekazywania myśli*, „Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych Towarzystwa Naukowego KUL” 1958, t. 9, s. 84–88.
- , *O początkach indukcji matematycznej*, „Studia Logica” 1958, t. 7, s. 221–241.p

- , *W sprawie liczby konkludujących trybów sylogistycznych*, „Studia Logica” 1958, t. 8, s. 165–176.
- , *Kanta ujęcie przedmiotu logiki formalnej*, „Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych Towarzystwa Naukowego KUL” 1959, t. 10, s. 185–190.
- , *O logicznych związkach zachodzących między tezami metafizyki ogólnej*, „Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych Towarzystwa Naukowego KUL” t. 10, 1959, s. 180–184.
- , *O ostatecznych przesłankach w filozofii bytu*, „Roczniki Filozoficzne” 1959, t. 7, z. 1, s. 41–72.
- , *Kwantyfikacja terminów w zdaniach logiki tradycyjnej*, „Roczniki Filozoficzne” 1960, t. 8, z. 1, s. 5–15.
- , *O definicjach w systemie metafizyki ogólnej*, „Roczniki Filozoficzne” 1960, t. 8, z. 1, s. 37–54.
- , *O niejednostronną metodykę metafizyki*, „Znak” 1960, t. 12, nr 11, s. 1423–1428.
- , *Pierwiastki empiryczne i aprioryczne w podstawach nauk fizykalnych*, „Roczniki Filozoficzne” 1960, t. 8, z. 3, s. 23–52.
- , *Próba klasyfikacji błędów wystowienia myśli*, „Studia Logica” 1960, t. 9, s. 241–244.
- , *Struktura nauk przyrodniczych*, „Znak” 1960, t. 12, nr 6, s. 764–775.
- , *Historia logiki. Spis bibliograficzny pozycji z lat 1956–1959*, „Ruch Filozoficzny” 1960–1961, t. 20, s. 9–19.
- , *Koncepcja błędu logicznego*, „Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych Towarzystwa Naukowego KUL” 1961, t. 12, s. 44–46.
- , *Logika współczesna a filozofia*, „Roczniki Filozoficzne” 1961, t. 9, z. 1, s. 49–84.
- , *O niektórych uwarunkowaniach współczesnej filozofii nauki*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1961, t. 4, nr 3, s. 75–82.
- , *Problem prawdy w fizyce*, „Roczniki Filozoficzne” 1961, t. 9, z. 3, s. 85–96.
- , *Tradycyjna teoria wnioskowania bezpośredniego jako pewien fragment dwuwartościowego rachunku zdań*, „Studia Logica” 1961, t. 11, s. 7–21.
- Kamiński S., Krąpiec M.A., *Specyficzność poznania metafizycznego*, „Znak” 1961, t. 13, nr 5, s. 602–637.
- Kamiński S., *O uzasadnianiu tez filozoficznych*, „Roczniki Filozoficzne” 1962, t. 10, z. 3, s. 37–65.
- , *Rola Pascala w dziejach metody dedukcji. W 300-lecie śmierci Pascala*, „Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych Towarzystwa Naukowego KUL” 1962, t. 13, s. 43–45.
- , *Systematyzacja typowych błędów logicznych*, „Roczniki Filozoficzne” t. 10, 1962, z. 1, s. 5–39.
- , *Czym są w filozofii i w logice tzw. pierwsze zasady?*, „Roczniki Filozoficzne” 1963, t. 11, z. 1, s. 5–23.

- , *Co daje stosowanie logiki formalnej do metafizyki klasycznej?*, „Roczniki Filozoficzne” 1964, t. 12, z. 1, s. 107–112.
- , *O typowych błędach podziału i definicji*, „Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych Towarzystwa Naukowego KUL” 1964, t. 14, s. 59–63.
- , *Typy filozofii*, „Roczniki Filozoficzne” 1964, t. 12, z. 1, s. 5–16.
- , *Aksjomatyzowalność klasycznej metafizyki ogólnej*, „Studia Philosophiae Christianae” 1965, t. 1, nr 2, s. 103–116.
- , *Metoda w teologii*, w: W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, tom wstępny, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1965, s. 147–162.
- , *O formalizacji teorii tomistycznej ruchu*, „Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych oraz Kroniki Towarzystwa Naukowego KUL” 1965, t. 15, s. 48–52.
- , *Reguły sylogizmów z uwzględnieniem schematów o zaprzeczonym podmiocie*, „Studia Logica” 1965, t. 16, s. 45–52.
- Kamiński S., Majdański S., *Dwudziestolecie logiki na KUL*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1965, t. 8, nr 3, s. 37–39.
- Kamiński S., *Jak pojmują filozofię współcześni filozofowie polscy?*, „Studia Philosophiae Christianae” 1966, t. 2, nr 1, s. 327–338.
- , *O ilościowym charakterze przedmiotu matematyki*, „Roczniki Filozoficzne” 1966, t. 14, z. 1, s. 126–130.
- , *Wyjaśnianie w metafizyce (uwagi wprowadzające)*, „Roczniki Filozoficzne” 1966, t. 14, z. 1, s. 43–70.
- , *Aparatura pojęciowa teologii a filozofia*, „Znak” 1967, t. 18, nr 7–8, s. 888–896.
- , *Leibniza koncepcja formy logicznej (w 250-lecie śmierci)*, „Studia Philosophiae Christianae” 1967, t. 3, nr 1, s. 295–301.
- , *Metody współczesnej metafizyki (część I)*, „Roczniki Filozoficzne” 1967, t. 15, z. 1, s. 5–40.
- , *Antropologia filozoficzna a inne działy poznania*, w: *O Bogu i o człowieku. Problemy filozoficzne*, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1968, s. 149–164.
- , *Czy teologiczna antropologia? (o przedmiocie współczesnej teologii katolickiej)*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1968, s. 39–50.
- , *Ockhama koncepcja wiedzy przyrodniczej*, „Roczniki Filozoficzne” 1968, t. 16, z. 1, s. 113–123.
- , *O prawdach koniecznych*, „Studia Philosophiae Christianae” 1968, t. 4, nr 1, s. 47–72; w j. niem.: *Von der Möglichkeit notwendiger Wahrheiten*, w: *Saint Thomas d’Aquin. Pour le septième centenaire de sa mort: Essais d’actualisation de sa philosophie / Saint Thomas Aquinas. 700th Anniversary of His Death: Modern Interpretation of His Philosophy*, red. S. Kamiński, M. Kurdzialek, Z.J. Zdybicka, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1976, s. 15–41.

- , *O różnych rodzajach wiedzy o moralności*, „*Studia Theologica Var-saviensia*” 1968, t. 6, nr 1, s. 193–204.
- , *Sformalizowanie dowodu*, w: W. Granat, *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1968, s. 109–112.
- , *Argumentacja filozoficzna w ujęciu analityków*, w: *Rozprawy filozoficzne*, red. L. Gumański, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń 1969, s. 127–141.
- , *Od spostrzeżeń do poglądu na świat*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 2: *Problemy filozoficzne i teologiczne*, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1969, s. 127–145.
- , *Uwagi o języku teorii bytu*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1969, t. 17, z. 1, s. 41–54.
- , *O koncepcjach filozofii człowieka*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 1970, t. 13, nr 4, s. 9–19.
- , *Zdania praktyczne a zdania teoretyczne*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1970, t. 18, z. 1, s. 79–89.
- , *B. Russella innowacje w logice i próby ich zastosowania do opisu rzeczywistości*, „*Ruch Filozoficzny*” 1971, t. 29, s. 149–153.
- , *Jakuba Zabarelli koncepcja metody poznania naukowego*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1971, t. 19, z. 1, s. 57–72.
- , *O strukturalizmie syntetycznym*, „*Znak*” 1971, t. 23, nr 5, s. 609–619.
- , *O strukturze etyki*, w: *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Kłó-sak, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1971, s. 267–279.
- , *O logice jako narzędziu filozoficznym u B. Russella*, „*Roczniki Filozo-ficzne*” 1972, t. 20, z. 1, s. 15–23.
- , *O podstawach unifikacji nauk*, w: *Problemy epistemologii pragmatycz-nej. Materiały z posiedzeń Konwersatorium Naukoznawczego Polskiej Akademii Nauk*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1972, s. 107–119.
- , *Racjonalizm współczesnej filozofii nauki*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 1972, t. 15, nr 1, s. 43–52.
- , *Filozoficzne uwarunkowania rewolucyjnej idei Mikołaja Kopernika*, w: *Mikołaj Kopernik. Studia i materiały Sesji Kopernikowskiej w KUL 18–19 lutego 1972 roku*, red. M. Kurdziałek, J. Rebeta, S. Swieżaw-ski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1973, s. 123–141.
- , *Ku uściśleniu filozofii (Kierunki badań ks. prof. dra Józefa Iwanickiego)*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1973, t. 9, nr 1, s. 5–22.
- , *Stosunek między poznaniem empirycznym a nieempirycznym w nauce*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej. Kardynałowi Stefanowi Wy-szyńskiemu Prymasowi Polski Katolicki Uniwersytet Lubelski*, Towar-zystwo Naukowe KUL, Lublin 1973, s. 255–264.
- , *Jak filozofować o człowieku?*, „*Analecta Cracoviensia*” 1973–1974, t. 5–6, s. 73–79.
- , *Metodologiczne typy etyki*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1974, t. 22, z. 2, s. 5–18.

- , *Racjonalizm w najnowszej metodologii nauk a intelektualizm w epistemologii Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne” 1974, t. 22, z. 1, s. 39–53.
- , *Zagadnienie Absolutu w filozofii scjentyistycznej*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 1: *O Bogu dziś*, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1974, s. 107–119.
- , *Próba typologii metod filozofowania*, „Summarium. Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL” 1975, t. 4, s. 3–10.
- , *Teoria bytu a inne dyscypliny filozoficzne. Aspekt metodologiczny*, „Roczniki Filozoficzne” 1975, t. 23, z. 1, s. 5–18; wersja poprawiona w j. ang.: *Theory of Being and Other Philosophical Disciplines*, w: *Theory of Being: To Understand Reality*, red. S. Kamiński, M. Kurdziałek, Z.J. Zdybicka, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1980, s. 107–118.
- , *Elementy logiki formalnej*, w: A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1976, s. 239–269.
- , *Metodologia nauk. Współczesne problemy i tendencje*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1976, t. 19, nr 2, s. 3–15.
- , *Metodologiczna problematyka poznania duszy ludzkiej*, w: *Chrześcijaństwo żywych*, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1976, s. 141–156.
- , *Rozwój logiki i metodologii nauk w Polsce po II wojnie światowej*, „Roczniki Filozoficzne” 1976, t. 24, z. 1, s. 113–122.
- , *Dziedziny teorii bytu*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 3: *Strefy współczesnej wiedzy o Bogu*, red. B. Bejze, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1977, s. 78–100; w j. fr.: *Les domaines de la théorie de l'être*, „Collectanea Theologica” 1979, t. 49, numer specjalny, s. 57–76.
- , *Epistemologiczno-metodologiczne uwagi o teologii*, w: *Teologia nauk o Bogu. IV Kongres Teologów Polskich, Kraków-Mogiła 14–16 IX 1976*, red. M. Jaworski, A. Kubiś, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1977, s. 36–51, 178–181.
- , *Metodologiczna osobliwość poznania teologicznego*, „Roczniki Filozoficzne” 1977, t. 25, z. 2, s. 81–96.
- , *Metody filozofowania do XX wieku (Przegląd ogólny)*, „Roczniki Filozoficzne” 1977, t. 25, z. 1, s. 9–45.
- , *Metody współczesnej metafizyki (część II)*, „Roczniki Filozoficzne” 1978, t. 26, z. 1, s. 5–50.
- , *O metodologicznej autonomii etyki*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1978, t. 21, nr 3–4, s. 19–26.
- , *Typy ludzkiej wiedzy*, w: *Na rzecz postawy chrześcijańskiej*, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1978, s. 9–30.
- , *Współczesna teologia katolicka (Próba metodologicznej charakterystyki)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1978, t. 21, nr 1, s. 3–16.
- , *Łukasiewiczowska koncepcja metody filozofii*, „Roczniki Filozoficzne” 1979, t. 27, z. 1, s. 283–289.

- , *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, „Roczniki Filozoficzne” 1979, t. 27, z. 2, s. 33–49; w j. ang.: *The Methodological Peculiarity of Theory of Being*, w: *Theory of Being: To Understand Reality*, red. S. Kamiński, M. Kurdziałek, Z.J. Zdybicka, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1980, s. 7–23.
- , *Punkt wyjścia etyki*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1979, t. 22, nr 1–3, s. 81–86.
- , *Koncepcja nauki u Arystotelesa*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1980, t. 16, s. 11–18; w j. ang.: *The Aristotelian Concept of Science*, „Science of Science” 1981, t. 2, s. 153–162.
- , *O redukcyjnym wyjaśnianiu w filozofii*, „Summarium. Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL” 1980, t. 9, s. 53–57.
- , *Filozoficzne implikacje i konsekwencje twierdzenia Gödla*, „Summarium. Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL” 1981, t. 10, s. 161–164.
- , *O klasyfikacji rozumowań*, „Summarium. Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL” 1981, t. 10, s. 381–396.
- , *Poznanie Boga a typy racjonalnego poznania*, „Studia Philosophiae Christianae” 1981, t. 17, nr 1, s. 145–154.
- , *Epistemologiczno-metodologiczne problemy filozoficznego poznania Boga*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1982, s. 82–107.
- , *Filozofia religii i filozofia Boga*, „Roczniki Filozoficzne” 1982, t. 30, z. 2, s. 15–21.
- , *Główne koncepcje filozofii dziejów*, „Studia Philosophiae Christianae” 1982, t. 18, nr 2, s. 89–121.
- , *Kierunki rozwoju problematyki semiotycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1982, t. 30, z. 1, s. 93–118.
- , *Naukowa, filozoficzna i teologiczna wizja człowieka*, w: Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarze*, red. Z. Zdybicka, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1982, s. 75–87.
- , *O kryteriach wartościowania wiedzy teoretycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1982, t. 30, z. 2, s. 125–130.
- , *O rozwoju teorii empirycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1982, t. 30, z. 3, s. 129–141; przedruk z poprawkami i uzupełnieniami: „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1986, t. 22, nr 4, s. 663–672.
- , *Zasadnicze aspekty poznania Boga*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1982, s. 424–428.
- , *Nauka i filozofia a mądrość*, „Roczniki Filozoficzne” 1983, t. 31, z. 2, s. 19–26; w j. wł.: *La sapienza nella scienza e nella filosofia*, w: *Jacques Maritain oggi. Atti del Convegno internazionale di studio promosso dall'Università cattolica nel centenario della nascita. Milano 20–30 ottobre 1982*, red. V. Possenti, Vita e Pensiero, Milano 1983, s. 507–513; w j. ang.: *Wisdom in Science and Philosophy*, w: *Studies in Logic and Theory of Knowledge*, t. 1, red. L. Borkowski, S. Kamiński, A.B. Stępień, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1985, s. 91–96.

- , *Racjonalizm w filozofii nauki na początku XX w.*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 5–6, s. 143–153.
- , *Filozofia nauki w Polsce w latach 1973–1982 (Wstępna ocena działalności badawczej)*, „Roczniki Filozoficzne” 1984, t. 32, z. 1, s. 241–249.
- , *Ludwik Borkowski jako kontynuator logiczno-metodologicznych prac szkoły lwowsko-warszawskiej*, „Roczniki Filozoficzne” 1984, t. 32, z. 1, s. 7–17.
- , *Profesor Izydora Dąmbska jako filozof nauki*, „Zeszyty Naukowe” 1984, t. 27, nr 1, s. 17–28.
- , *Autobiogram*, „Ruch Filozoficzny” 1985, t. 42, nr 1–2, s. 106–112.
- , *Czy filozofia służy teologii?*, „Roczniki Filozoficzne” 1985–1986, t. 33–34, z. 2, s. 57–67.
- , *Jak uporządkować rozmaite koncepcje wartości? w: O wartościowaniu w badaniach literackich*, red. S. Sawicki, W. Panas, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1986, s. 7–21.
- , *O metodzie filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1986, t. 34, z. 1, s. 5–20; w j. ang.: *Method in Classical Philosophy*, w: *Studies in Logic and Theory of Knowledge*, t. 2, red. L. Borkowski, A.B. Stępień, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1991, s. 105–118.
- , *Twórczość filozoficzna i jej rola w encyklopedii wyznaniowej*, „Biuletyn Informacyjny KUL” 1986, t. 15, nr 1, s. 16–22.
- , *Pogląd na świat a wiara religijna*, „W drodze” 1987, nr 6, s. 101–103.
- , *Myśli ks. prof. Stanisława Kamińskiego (fragmenty rozmów – luty 1986 r.)*, na podstawie zapisu magnetofonowego przygotował A. Bronk, „Roczniki Filozoficzne” 1985–1986, t. 33–34, z. 2, s. 11–14.

WYBRANE PRACE O ŻYCIU I DOROBKU STANISŁAWA KAMIŃSKIEGO

- Biesaga T., *Stanisława Kamińskiego badania struktury metodologicznej etyki tomistycznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 1993, t. 29, nr 1, s. 149–156.
- Bombik M., *Teoria błędów logicznych w ujęciu Stanisława Kamińskiego*, „Studia Philosophiae Christianae” 1993, t. 29, nr 1, s. 163–166.
- Bronk A., *Filozofia nauki i nauka w ujęciu Stanisława Kamińskiego*, „Studia Philosophiae Christianae” 1993, t. 29, nr 1, s. 156–163.
- , *Ksiądz Profesor Stanisław Kamiński (1919–1986)*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 9, s. 197–198.
- , *Stanisław Kamiński – Philosopher and Historian of Science*, w: *Polish Philosophers of Science and Nature in the 20th Century*, red. W. Krajewski, (Poznań Studies in the Philosophy of Science and the Humanities, t. 74.), Rodopi, Amsterdam – New York 2001, s. 141–151.

- , *Wielość nauk i jedność nauki (Stanisława Kamińskiego opcje metodologiczne)*, w: S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, do druku przygotował A. Bronk, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1992, s. 345–370.
- Bronk A., Majdański S., *Filozofia w życiu człowieka (w nawiązaniu do idei ks. Prof. Stanisława Kamińskiego)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1997, t. 40, nr 3–4, s. 19–28.
- , *Stanisław Kamiński: filozof, metodolog i historyk nauki*, „Roczniki Filozoficzne” 1999, t. 47, z. 2, s. 37–54.
- Buczek A.I., *Świadectwo kresu*, „Roczniki Filozoficzne” 1987, t. 35, z. 1, s. 384–388.
- Dzwonkowska D., *Filozofia a nauki przyrodnicze. Analiza koncepcji Stanisława Kamińskiego i Kazimierza Kłósaka*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2014.
- Gondek P., *Projekt autonomicznej filozofii realistycznej. Mieczysława A. Krąpca i Stanisława Kamińskiego teoria bytu*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu – Wydawnictwo KUL, Lublin 2015.
- Herbut J., *Problemy teologii pojętej jako rewelacjonizacja naturalnej wiedzy o życiu chrześcijańskim*, „Roczniki Filozoficzne” 1987, t. 35, z. 1, s. 293–307.
- Kiczuk S., *Dociekania ks. prof. Stanisława Kamińskiego w dziedzinie logiki*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1997, t. 40, nr 3–4, s. 13–18.
- Kwiatkowski T., *Książd Profesor Stanisław Kamiński – Mistrz i Uczony (1919–1986)*, „Radzyński Rocznik Humanistyczny” 2010, t. 8, s. 96–127.
- Maciołek R., *Stanisława Kamińskiego koncepcja związku logiki formalnej z filozofią – metoda czy maniera?*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1991, t. 34, nr 3–4, s. 13–38.
- Majdański S., Lekka-Kowalik A., *Kamiński Stanisław*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. V: *Ir – Ko*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004, s. 457–462; także w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. I: *A–Ł*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin, s. 621–626.
- Nieznański E., *Stanisław Kamiński jako logik*, „Studia Philosophiae Christianae” 1993, t. 29, nr 1, s. 166–169.
- Stępień A.B., *Charakterystyka dorobku naukowego i działalności naukowej Księdza Profesora Stanisława Kamińskiego*, „Roczniki Filozoficzne” 1987, t. 35, z. 1, s. 5–8.
- , *Działalność naukowa i organizacyjna ks. prof. Stanisława Kamińskiego (1919–1986)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1986, t. 29, nr 1, s. 17–23.
- , [recenzja: S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1961], „Roczniki Filozoficzne” 1964, t. 12, z. 1, s. 155–156.
- , *Rola ks. prof. S. Kamińskiego (1919–1986) w rozwoju środowiska filozoficznego KUL*, w: *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, red. Z.J. Zdybicka, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992, s. 81–89.

- Stróżewski W., *Dialektyka ludzkiego myślenia: Rozmowa z ks. prof. Stanisławem Kamińskim*, „Znak” 1969, t. 21, nr 6, s. 713–720.
- , *Wśród publikacji filozoficznych o nauce*, „Znak” 1962, t. 14, nr 1, s. 155–160.
- Styczeń T., *Ksiądz Profesor Stanisław Kamiński jako metodolog etyki*, „Summarius. Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL” 2006, t. 35, s. 51–59.
- Walczak M., *Stanisława Kamińskiego poglądy na cel nauki*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2011, t. 47, z. 3, s. 391–405.
- Zdybicka Z.J., *Śp. ks. prof. Stanisław Kamiński. 40 lat ofiarnej służby Wydziałowi i Uniwersytetowi*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1997, t. 40, nr 3–4, s. 5–7.
- Żegleń U.M., *Stanisław Kamiński*, „Edukacja Filozoficzna” 2000, t. 30, s. 108–119; także w: *Polska filozofia powojenna*, t. 1, red. W. Mackiewicz, Agencja Wydawnicza Witmark, Warszawa 2001, s. 402–411.

PRACE CYTOWANE

- Ackermann R.J., *Belief and Knowledge*, Macmillan, New York 1972.
- Agassi J., *Towards a Rational Philosophical Anthropology*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague 1977.
- Ajdukiewicz K., *Język i poznanie*, t. 1: *Wybór pism z lat 1920–1939*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006³.
- , *Język i poznanie*, t. 2: *Wybór pism z lat 1945–1963*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006³.
- , *Plan prac badawczych w zakresie logiki*, „Studia Logica” 1955, t. 2, s. 267–277.
- Allen D., *Philosophy for Understanding Theology*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY 1985.
- Alvarez T.S., *Révélation, raison et „Philosophia perennis”*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 1980, t. 64, s. 333–348.
- Amsterdamski S., *Między doświadczeniem a metafizyką*, Książka i Wiedza, Warszawa 1973.
- , *Między historią a metodą*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983.
- Anthropologie als Thema der Theologie*, red. H. Fischer, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978.
- Auer J., *Person*, Pustet Friedrich KG, Regensburg 1979.
- Barion J., *Was ist Ideologie?*, Bouvier Verlag, Bonn 1971².
- Bejze B., *W poszukiwaniu współczesnego pojęcia duszy ludzkiej*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1968, s. 59–61.

- , *Wśród głównych zagadnień filozofii Boga*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 2, red. B. Beজে, Wydawnictwo Sióstr Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1969, s. 11–77.
- Bocheński J.M., *Wspomnienia*, Philed, Kraków 1993.
- , *Koło Krakowskie*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1995, t. 23, z. 1, s. 23–31.
- Bogliolo L., *Antropologia filosofica*, t. I–II, Città Nuova, Roma 1971–1972 (1974⁴).
- Bouillard H., *Logique de la foi*, Aubier, Paris 1964.
- Böhler D., *Metakritik der Marxschen Ideologiekritik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971.
- Breton S., *Théorie des idéologies*, Desclée de Brouwer, Paris 1976.
- Bronk A., *Antyfundamentalizm filozofii hermeneutyczno-pragmatycznej i fundamentalizm filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1988, t. 36, z. 1, s. 159–183.
- , *Nauki humanistyczne i kultura logiczno-metodologiczna*, „Edukacja Humanistyczna” 2004, nr 1–2, s. 18–26.
- Bronk A., Majdański S., *Klasycyzm filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1991–1992, t. 39, z. 1, s. 367–391.
- , *Teologia – próba metodologiczno-epistemologicznej charakterystyki*, „Nauka” 2006, t. 2, s. 81–110.
- Brümmer V., *Theology and Philosophical Inquiry*, Macmillan, London 1981.
- Campbell R., *Anselm's Theological Method*, „The Scottish Journal of Theology” 1979, t. 32, s. 541–562.
- Coreth E., *Was ist der Mensch?*, Tyrolia Verlagsanstalt Gm, Innsbruck 1973.
- Czeżowski T., *Odczyty filozoficzne*, Towarzystwo Naukowe, Toruń 1958 (1969²).
- De homine. Studia hodiernae anthropologiae. Acta VII Congressus Thomistici Internationalis*, t. 1–2, Officium Libri Catholici, Romae 1970–1972.
- Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, red. Internationale Theologische Kommission, Johannes Verlag, Einsiedeln 1973.
- Diemer A., *Philosophische Anthropologie*, Econ-Verlag, Düsseldorf 1978.
- Douven I., *Abduction*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/abduction/> (dostęp: 21.12.2017).
- Drewnowski J.F., *Filozofia i precyzja. Zarys programu filozoficznego i inne pisma*, opr. S. Majdański, S. Zalewski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996.
- Duchliński P., *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi koncepcjami filozofii współczesnej*, Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
- Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1–2, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011.
- Encyklopedia katolicka*, t. 1–20, red. F. Gryglewicz i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1973–2014.

- Fleischer M., *Hermeneutische Anthropologie*, Walter de Gruyter, Berlin 1976.
- Girtler R., *Kulturanthropologie*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1979.
- Godfrey-Smith P., *Theory and Reality: An Introduction to the Philosophy of Science*, The University of Chicago Press, Chicago 2003.
- Grabner-Haider A., *Glaubenssprache*, Herder Verlag, Wien 1975.
- Greene J.C., *Science, Ideology and World View*, University of California Press, Berkeley, CA 1981.
- Greniewski H., *Próba „odmłodzenia” kwadratu logicznego*, „*Studia Logica*” 1953, t. 1, s. 276–286.
- Grobler A., *Metodologia nauk*, Aureus – Znak, Kraków 2006.
- Hajduk Z., *Filozofia przyrody, filozofia przyrodoznawstwa, metakosmologia*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2004.
- , *Ogólna metodologia nauk. Skrypt dla studiujących kierunku przyrodnicze oraz filozofię przyrody*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000.
- Hajduk Z., Mazierski S., *Z metodologii filozofii przyrody nieożywionej i przyrodoznawstwa*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 1976, t. 19, nr 2, s. 65–69.
- Handbook of the History of Logic*, t. 10: *Inductive Logic*, red. D.M. Gabbay, S. Hartmann, J. Woods, Elsevier, Amsterdam 2011.
- Heck R., May R., *The Function is Unsaturated*, w: *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy*, red. M. Beaney, Oxford University Press, Oxford 2013, s. 825–851.
- Heller M., *Filozofia nauki*, Copernicus Center Press, Kraków 2016.
- , *Jak uprawiać filozofię przyrody?*, „*Znak – Idee*” 1999, t. 4, s. 17–20.
- Hempelmann H., *Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissenschaft*, Verlag Brockhaus, Wuppertal 1980.
- Herbut J., *Elementy metodologii filozofii. Skrypt do wykładu*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004 (2007²).
- , *Studia filozoficzne w wyższych seminariach duchownych w świetle soborowego dekretu „O formacji kapłańskiej”*, „*Rocznik Teologiczny Śląska Opolskiego*” 1968, t. 1, s. 75–86.
- Historische Prozesse*, red. K.G. Faber, Ch. Meuer, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1979.
- Holz M., *Mensch und Menschheit*, Bouvier Verlag H. Grundmann, Bonn 1973.
- Ignatow A., *Heidegger und die philosophische Anthropologie*, Forum Academicum in d. Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein 1979.
- Ingarden R., *U podstaw teorii poznania*, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971.
- Izydora Dąmbska 1904–1983*, zebrał i oprac. J. Perzanowski, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 2001.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Libreria Editrice Vaticana, Rzym 1998.
- , *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994.

- Jaworski M., *Prądy filozoficzne u podstaw nowej teologii*, „*Analecta Cracoviensia*” 1975, t. 7, s. 521–536.
- Kalinowski J., *Esquisse de l'évolution d'une conception de la métaphysique*, „*Recherches de philosophie*” 1963, t. 6, s. 97–133.
- Kawalec P., *Nauka, mądrość, autonomia*, „*Roczniki Filozoficzne*” 2011, t. 59, z. 2, s. 131–139.
- Keil G., *Philosophische Grundlegung zu einer Enzyklopädie des Glaubens*, Verlag Anton Haim, Meisenheim am Glan 1975.
- Kienzler K., *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*, Herder Verlag, Freiburg 1981.
- Kitcher P., *Toward a Pragmatist Philosophy of Science*, „*Theoria. An International Journal for Theory, History and Foundations of Science*” 2013, t. 28, s. 185–231.
- Kłósak K., *Jak pojąć w neoscholastyce przedmiot i metodę filozofii przyrody?*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1954, t. 4, s. 1–31.
- , *Kinetyczny dowód istnienia Boga wobec nowych zarzutów*, „*Znak*” 1949, t. 4, nr 5, s. 392–401.
- , *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1980.
- , *Zagadnienie współistnienia filozofii przyrody z nowożytną fizyką teoretyczną*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1959, t. 7, z. 3, s. 5–35.
- Kmita J., *Szkice z teorii poznania naukowego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1976.
- , *Z problemów epistemologii historycznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980.
- Kongregacja Edukacji Katolickiej, *Dekret o reformie kościelnych studiów w zakresie filozofii*, przeł. P. Burba, R. Charzyński, M. Maciołek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”*, przeł. M. Radwan, Libreria Editrice Vaticana, Rzym 1985.
- Kotarbińska J., *Definicja*, „*Studia Logica*” 1955, t. 2, s. 301–327.
- , *Z zagadnień teorii nauki i teorii języka*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990.
- Kotarbiński T., *Drogi dociekań własnych. Fragmenty filozoficzne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.
- , *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1961²; w j. ang.: *Gnosiology: The Scientific Approach to the Theory of Knowledge*, przeł. O. Wojtasiewicz, red. G. Bidwell, C. Pinder, Oxford University Press, Oxford 1966.
- Krąpiec M.A., *Ja – człowiek*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1974 (1986³).
- , *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień*, Pallottinum, Poznań 1966.
- , *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1985⁴.

- , *O poprawne rozumienie kinetycznego dowodu na istnienie Boga*, „Polonia Sacra” 1953–1954, t. 6, nr 4 s. 97–113.
- , *Raz jeszcze o kinetycznym dowodzie istnienia Boga*, „Znak” 1950, t. 5, nr 4, s. 281–295.
- , *Realizm ludzkiego poznania*, Pallottinum, Poznań 1959.
- Kultura logiczna – program*, http://www.kul.pl/kultura-logiczna-program,art_64987.html (dostęp: 30.09.2017).
- Kwiatkowski T., *Pojęcie kultury logicznej*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 1962, t. 17, nr 1, s. 1–16.
- L’anthropologie de Saint Thomas*, red. N.A. Luyten, Éditions Universitaires, Fribourg 1974.
- Landmann M., *Fundamental-Anthropologie*, Bouvier Verlag H. Grundmann, Bonn 1979 (1984²).
- Larrain L., *The Concept of Ideology*, University of Georgia Press, Athens, GA 1979.
- Lekka-Kowalik A., *Odkrywanie aksjologicznego wymiaru nauki*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.
- Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997.
- Lemberg E., *Ideologie und Gesellschaft*, Verlag Kohlhammer, Stuttgart 1971.
- Logika i metafizyka*, red. Z. Wolak, Wydawnictwo Biblos; OBI, Tarnów – Kraków 1995.
- Majewski J., *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, w: *Dogmatyka katolicka*, t. 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Towarzystwo Więź, Warszawa 2005, s. 13–234.
- Majdański S., Kawalec P., *Zarządzanie badaniami naukowymi i pracami rozwojowymi w jednostkach naukowych*, Wydawnictwo Lubelskiej Szkoły Biznesu, Lublin 2008.
- Manifest. Filozofia jako samoświadomość kultury*, <http://www.sapiencjokra.cja.pl> (dostęp: 30.09.2017).
- Marciszewski W., *O metodę filozofii. Rozważania na tle problemu substancji i przypadłości*, „Roczniki Filozoficzne” 1960, t. 8, z. 1, s. 17–35.
- Maritain J., *Distinguer pour unir, ou, Les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris 1932 (1963⁷).
- , *Nauka i mądrość*, przeł. M. Reutt, Fronda – Apostolicum, Warszawa – Ząbki 2005².
- Martin J.A., *Philosophische Sprachprüfung der Theologie*, przeł. G. Memmert, Christian Kaiser Verlag, München 1974.
- Mascall E.L., *Naukowy pogląd na świat a posłannictwo chrześcijańskie*, przeł. L. Bieńkowski, „Concilium” 1966–1967, s. 307–312.
- Mazierski S., *Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej*, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań – Warszawa – Lublin 1972.
- , *Fizykalne a filozoficzne wyjaśnianie rzeczywistości*, „Roczniki Filozoficzne” 1959, t. 7, z. 3, s. 39–67.
- Merino J.A., *Antropología filosófica*, Editorial Reus, Madrid 1982.

- Metodologia: tradycja i perspektywy*, red. M. Walczak, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010.
- Michałowski W., *Krótką charakterystyka działalności naukowej ks. A. Korcika*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1964, t. 7, nr 3, s. 71–75.
- Mondin B., *Antropologia filosofica*, Pontificia Universitas Urbaniana, Roma 1983.
- Morawiec E., *Symposium filozoficzne poświęcone analizie punktu wyjścia kinetycznego i teleologicznego argumentu na istnienie Boga*, „Studia Philosophiae Christianae” 1968, t. 4, nr 2, s. 225–270.
- Motycka A., *Relatywistyczna wizja nauki. Wprowadzenie: filozoficzny spór o naukę*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1983.
- Moysa S., *Źródła i warunki pluralizmu teologicznego*, „Collectanea Theologica” 1977, t. 47, fasc. 2, s. 5–20.
- Myśl katolicka wobec logiki współczesnej*, „Studia Gnesnensia” 1937, t. 15.
- Napiórkowski S.C., *Jak uprawiać teologię*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1991 (1994², 1996³, 2002⁴).
- Nauka i technika a wiara*, red. A. Podsiad, Z. Więckowski, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1964 (1969²).
- Nédoncelle M., *Teologia a filozofia, czyli o metamorfozach służebnicy*, przeł. K. Dombińska, „Concilium” 1965–1966, t. 1, s. 449–455.
- Neufeld K.H., *La relation entre philosophie et théologie selon Karl Rahner*, w: *Pour une philosophie chrétienne. Philosophie et théologie*, red. P.-Ph. Druet, Namur – Lethielleux: Le Sycomore, Paris 1983, s. 85–108.
- Nieznański E., *Formalizacja filozofii – metoda czy maniera?*, „Roczniki Filozoficzne” 1987, t. 35, z. 1, s. 59–69.
- , *Sformalizowana ontologia orientacji klasycznej*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2007.
- Philipson S.M., *A Metaphysics for Theology*, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1982.
- Philosophy of Science. 5 Questions*, red. R. Rosenberger, Automatic Press/VIP, [Copenhagen] 2010.
- Piaget J., *Mądrość i złudzenia filozofii*, przeł. M. Mikłasz, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1967.
- Plamenatz J., *Ideology*, Praeger Publishers, New York 1970.
- Podstawy naukoznawstwa. Skrypt dla studentów studiów licencjackich*, t. 1, red. P. Kawalec, P. Lipski, R. Wodzis, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.
- Poelman N., *Panorama der ideologieën*, Nelissen, Baarn 1982.
- Possenti V., *Józef Tischner – kontestator tomizmu*, przeł. E. Zieliński, „Zeszyty Naukowe KUL” 1984, t. 27, nr 3, s. 69–77.
- Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1–10, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000–2009.
- Półtawski A., *Świat – spostrzeżenie – świadomość*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973.
- Przełęcki M., *O działalności nauczycielskiej Janiny Kotarbińskiej*, „Ruch Filozoficzny” 1992, t. 49, nr 2, s. 127–129.

- Radhakrishnan S., *Wissenschaft und Weisheit*, przeł. R.H. Foerster, Nymphenburger Verlagshandlung, München 1961.
- Rosen S., *Wisdom: The End of Philosophy*, „The Review of Metaphysics” 1962, t. 16, s. 181–211.
- Rosenberg A., *Philosophy of Science: A Contemporary Introduction*, Routledge, New York (2000) 2012³.
- Roskal Z.E., *Wydział Filozoficzny Towarzystwa Naukowego KUL*, w: *Polskie Towarzystwo Filozoficzne, czyli z dziejów filozofii jako nauki instytucjonalnej*, red. B. Markiewicz, J.J. Jadacki, R. Jadczyk, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Warszawa 1999, s. 209–218.
- Różycki I., *Dogmatyka*, t. 1, ks. 1: *Metodologia teologii dogmatycznej*, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego UJ, Kraków 1947.
- Salamucha J., *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, red. J.J. Jadacki, K. Świątorzecka, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997.
- Schaeffler R., *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980.
- Schillebeeckx E., *Aus dem Evangelium kann man nicht machen, was man will. Die Arbeit der Sektion Dogmatik*, „Concilium” 1983, t. 19, nr 12, s. 754–757.
- Schlette H.R., *Philosophie – Theologie – Ideologie*, Verlag Bachem, Köln 1968.
- Słownik terminów naukoznawczych. Teoretyczne podstawy naukoznawstwa*, red. J. Herbut, P. Kawalec, Wydawnictwo Lubelskiej Szkoły Biznesu, Lublin 2009.
- Stanford P.K., *Reading Nature: Realist, Instrumentalist, and Quietist Interpretations of Scientific Theories*, w: *Physical Theory. Method and Interpretation*, red. L. Sklar, Oxford University Press, Oxford 2015, s. 94–126.
- Stępień A.B., *Co to jest metafizyka?*, „Roczniki Filozoficzne” 1961, t. 9, z. 1, s. 137–140.
- , *Konwersatorium metafizyczne*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1958, t. 1, nr 3, s. 132–136.
- , *Studia i szkice filozoficzne*, t. 2, przygotował do wydania A. Gut, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001.
- , *Teoria poznania*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 1971.
- , *Wstęp do filozofii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1976.
- , *Zagadnienie genezy duszy z materii*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1960, t. 3, nr 1, s. 109–117.
- Stonert H., *Sprawozdanie z I Konferencji Logiki*, „Studia Logica” 1955, t. 2, s. 251–266.
- Stöhr J., *Theologie als „sacra doctrina” bei Thomas von Aquin und in neueren Auffassungen*, w: *Veritati catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag*, red. A. Ziegenaus, F. Courth, Ph. Schäfer, Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1985, s. 672–696.
- Strevens M., *Depth: An Account of Scientific Explanation*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2008.

- Studia metafizyczne*, t. 1: *Dyscypliny i metody filozofii*, red. A.B. Stępień, T. Szubka, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993.
- Studia metafizyczne*, t. 2: *Kategorie filozoficzne. Istnienie i sąd*, red. A.B. Stępień, J. Wojtysiak, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002.
- Szaszkiewicz J., *Filosofia dell'uomo*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1981.
- Szymik J., *O teologii dzisiaj. Zadania, piękno, przyszłość*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2006.
- The Human Person*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association” 1979, t. 53.
- The Phenomenology of Man and of the Human Condition*, red. A.-T. Tymieniecka, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1983.
- Theologie wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, t. 1, red. H. Küng, D. Tracy, Benziger – Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, Zürich – Gütersloh 1984.
- Thompson J.B., *Studies in the Theory of Ideology*, University of California Press, Berkeley 1984.
- Tischner J., *I metodi del pensiero umano*, CESO, Bologna 1982.
- , *Myślenie według wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000³.
- Van Peursen A.C., *Antropologia filozoficzna*, przeł. T. Mieszkowski, T. Zembrzusi, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1971.
- Weisberg M., *Simulation and Similarity: Using Models to Understand the World*, Oxford University Press, Oxford 2013.
- W kierunku formalizacji tomistycznej teodycei*, red. E. Nieznański, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1980.
- Wilczek A., *W poszukiwaniu prawdy o człowieku. Spór księdza Tischnera z tomizmem*, „Czasopismo Filozoficzne” 2009, nr 4–5, s. 52–72.
- Wilczyńska G., *Nauka i metanauka a katalog systematyczny Biblioteki Uniwersyteckiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 2003, t. 79, s. 205–213.
- Wildiers N.M., *Obraz świata a teologia*, przeł. J. Doktor, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1985.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn i inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000³.
- Wolsza K., *Dyskusja o argumentacji kinetycznej za istnieniem Boga w polskiej literaturze neotomistycznej (1949–1968)*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2013, t. 8, s. 75–110.
- , *Idea filozofii mądrościowej w lubelskiej szkole filozoficznej*, w: *Figury i znaczenia mądrości. Studium interdyscyplinarne*, red. M. Zając, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016, s. 77–102.
- , *Józef M. Bocheński i metodologiczne postulaty Koła Krakowskiego*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2006, t. 1, s. 115–136.
- , *O polskim „tomizmie analitycznym”*, „Arcana” 1995, nr 5, s. 160–164.
- , *Problematyka filozoficzna w książce „Przekroczyć próg nadziei” Jana Pawła II*, „Ruch Filozoficzny” 1995, t. 52, nr 2, s. 225–231.

- , *Teodycea sformalizowana*, w: *Filozofia Boga*, cz. 2: *Odkrywanie Boga*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2017, s. 195–218.
- Woodward J., *Making Things Happen: A Theory of Causal Explanation*, Oxford University Press, Oxford 2003.
- Wójcicki R., *Wykłady z metodologii nauk*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.
- Wójcik K., *Dąbmska Izydora*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 277–280.
- Zdybicka Z.J., *Charakter rozumowania występującego w Tomaszowym dowodzie kinetycznym istnienia Boga*, „Znak” 1961, t. 13, nr 11, s. 1482–1499.
- Życiński J., *Filozofia nauki*, Biblos, Tarnów 1996.
- , *Struktura rewolucji metanaukowej. Studium rozwoju współczesnej nauki*, przeł. M. Furman, Copernicus Center Press, Kraków 2013; w j. ang.: *The Structure of the Metascientific Revolution: An Essay of the Growth of Modern Science*, Pachart Publishing House, Tucson, AZ 1988.