



POLSKA FILOZOFIA
CHRZEŚCIJAŃSKA
XX WIEKU



Kazimierz Kłósak

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

Kazimierz Kłószak

Anna Lemańska
Adam Olszewski
Adam Świeżyński
Kamil Trombik

Wydawnictwo Naukowe
Akademii Ignatianum w Krakowie

Kraków 2020

© Copyright by Akademia Ignatianum w Krakowie, 2020

Teksty Kazimierza Kłósaka:

Copyright © by Polska Prowincja Dominikanów (s. 137–140)

Copyright © by the heirs of Kazimierz Kłósak (s. 140–143)

Copyright © by Wydawnictwo Świętego Wojciecha (s. 145–164)

Copyright © by Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
Jana Pawła II (s. 165–169, 188–190)

Copyright © by Wydawnictwo Mariackie (s. 169–175)

Copyright © by Polskie Towarzystwo Teologiczne (s. 176–180)

Copyright © by Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu

Kardynała Stefana Wyszyńskiego (s. 181–188)

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

Redaktor naukowy tomu

Adam Świeżyński

Recenzenci

Kazimierz Mikucki CR

Zbigniew Wróblewski

Redaktor prowadzący

Roman Małecki

Redakcja i korekta

Anna Zaremba

Skład i łamanie

Lesław Sławiński

Projekt okładki i stron tytułowych

PHOTO DESIGN – Lesław Sławiński

ISBN 978-83-7614-444-3

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. KAZIMIERZ KŁÓSAK – OSOBA I DZIEŁO

1. BIOGRAFIA KAZIMIERZA KŁÓSAKA	11
2. ŹRÓDŁA I INSPIRACJE POGŁADÓW FILOZOFICZNYCH KAZIMIERZA KŁÓSAKA	27
3. SZCZEGÓŁOWE PROBLEMY TEORETYCZNE	41
3.1. ZAGADNIENIA METAFILOZOFICZNE	41
UWAGI WPROWADZAJĄCE	41
PLURALISTYCZNA TEORIA FILOZOFII	43
POJĘCIE FAKTÓW NAUKOWYCH I FAKTÓW FILOZOFICZNYCH	49
ZAGADNIENIE IMPLIKACJI ONTOLOGICZNYCH TYPU REDUKCYJNEGO	56
ANALIZA ZASADY EINSTEINA	62
ROZWAŻANIA O „CZWARTEJ DRODZE” TOMASZA Z AKWINU ZE STOPNI DOSKONAŁOŚCI	64
ZAKOŃCZENIE	69
3.2. FILOZOFICZNA PROBLEMATYKA POCZĄTKU WSZECHŚWIATA I ŻYCIA BIOLOGICZNEGO	71
WPROWADZENIE	71
ZAGADNIENIE POCZĄTKU CZASOWEGO WSZECHŚWIATA	74
ZAGADNIENIE POCZĄTKÓW ŻYCIA NA ZIEMI	78
PODSUMOWANIE	82
3.3. FILOZOFICZNA PROBLEMATYKA DUSZY LUDZKIEJ	86
WPROWADZENIE	86
OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA POZNANIA NATURY I GENEZY DUSZY LUDZKIEJ	88

NATURA DUSZY LUDZKIEJ	92
POCHODZENIE DUSZY LUDZKIEJ	99
ZWIĄZEK DUSZY LUDZKIEJ Z CIAŁEM	104
ZAKOŃCZENIE	106
4. Dyskusje i polemiki w środowisku filozofii polskiej	109
4.1. WPROWADZENIE	109
4.2. SPÓR Z MATERIALIZMEM DIALEKTYCZNYM	110
4.3. POLEMIKI NA GRUNCIE FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ	113
4.4. ZAKOŃCZENIE	120
5. SŁOWNIK PODSTAWOWYCH TERMINÓW	123

II. KAZIMIERZ KŁÓSAK – TEKSTY WYBRANE

FILOZOFIA PRZYRODY JACQUES'A MARITAINA I EWOLUCYJNA WIZJA ŚWIATA PIERRE'A TEILHARDA DE CHARDIN

Kazimierz Kłósak, <i>Filozofia przyrody w ujęciu Jakuba Maritaina</i> , „Polski Przegląd Tomistyczny” 1/1939(2), s. 154–170	137
--	-----

Kazimierz Kłósak, <i>Spór o Orygenesę naszych czasów</i> , „Znak” 12/1960, nr 2–3, s. 253–268	140
--	-----

TEORIA I METODOLOGIA FILOZOFII PRZYRODY

Kazimierz Kłósak, <i>Z teorii i metodologii filozofii przy- rody</i> , Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 1980, s. 6–160 (fragmenty)	145
--	-----

FILOZOFIA POCZĄTKÓW WSZECHŚWIATA I ŻYCIA BIOLOGICZNEGO

Kazimierz Kłósak, <i>Czy mamy dowód filozoficzny za począt- kiem czasowym wszechświata?</i> , „Roczniki Filozoficzne” 11/1963, nr 3, s. 31–44	165
--	-----

Kazimierz Kłósak, <i>Myśl katolicka wobec teorii samorodz- stwa</i> , Wydawnictwo Mariackie, Kraków 1948, s. 10–30	169
--	-----

Kazimierz Kłósak, <i>Z zagadnień filozoficznego poznania Boga</i> , t. 1, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1979, s. 433–440	#
---	---

ZAGADNIENIE POCHODZENIA DUSZY LUDZKIEJ

Kazimierz Kłósak, „Przyrodnicze” i filozoficzne sformułowanie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej, w: *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*, t. 1, red. K. Kłósak, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1976, s. 191–236 181

Kazimierz Kłósak, *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*, „Roczniki Filozoficzne” 8/1960, nr 3, s. 53–123 188

BIBLIOGRAFIA 191

I.

KAZIMIERZ KLÓSAK
– OSOBA I DZIEŁO

BIOGRAFIA KAZIMIERZA KŁÓSAKA

Kazimierz Kłósak urodził się 1 stycznia 1911 roku w miejscowości Skwarzawa Stara k. Żółkwi (wówczas wieś w Królestwie Galicji i Lodomarii w składzie monarchii Habsburgów, Cesarstwa Austro-Węgier; obecnie wieś na Ukrainie, w rejonie żółkiewskim obwodu lwowskiego) w rodzinie robotniczej Jana i Zofii z domu Maćkowskich¹. Chrztu udzielono mu w kościele parafialnym pod wezwaniem św. Wawrzyńca Męczennika w Żółkwi. Kazimierz Kłósak miał trzech braci i siostrę. O jego najmłodszych latach życia niewiele wiadomo². Jesienią 1916 roku

¹ Informacje biograficzne dotyczące młodości Kazimierza Kłósaka opracowano m.in. na podstawie materiałów archiwalnych dostępnych w Kurii Metropolitalnej w Krakowie (ArKM),teczka: Pers A 1362.

² Wymownym tego świadectwem są nie tylko luki w dotychczasowych opracowaniach, ale również istotne rozbieżności, dotyczące np. miejsca urodzenia (w prawie wszystkich biogramach Kłósaka jako miejsce jego urodzin podaje się miejscowość Żółkiew), czy – gdy mowa o późniejszych losach Kłósaka – miejsca posługi kapłańskiej tuż po ukończeniu formacji seminarystycznej, daty uzyskania stopnia doktora i in. Por. S.W. Ślaga, *Kierunki pracy naukowej i organizacyjno-dydaktycznej księdza profesora Kazimierza Kłósaka*, „Studia Philosophiae Christianae” 15/1979, nr 1, s. 9–26; S. Budzyński, *Ksiądz prof. Kazimierz Kłósak 1911–1982*, „Kierunki” 1982, nr 15, s. 4; J. Życiński, *Vivere non est necesse, philosophari necesse est. O ks. Kazimierzu Kłósaku*, „Tygodnik Powszechny” 36/1982, nr 25, s. 3; A. Siemianowski, *Myśliciel, który bardziej cenił prawdę niż popularność (pamięci ks. prof. Kazimierza Kłósaka)*, „Więź” 25/1982, nr 8, s. 117–122; W. Chudy, *Ks. Kazimierz Kłósak. [Biografia i poglądy filozoficzne]*, „Edukacja Filozoficzna” 25/1998, s. 149–165; tenże, *Ks. Kazimierz Kłósak*, w: *Polska filozofia powojenna I*, red. W. Mackiewicz, Warszawa 2001, s. 412–427; *Pologne – Kasimir Kłósak*, „Revue Philosophique de Louvain” 81/1983, nr 49, s. 169; Z. Hajduk, *Kłósak Kazimierz*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, Lublin 2004, s. 667–669; tenże, *Kłósak Kazimierz*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, Lublin 2011, s. 654–655.

rodzice podjęli decyzję o opuszczeniu Żółkwi. Młody Kazimierz wkrótce znalazł się w Żywcu, gdzie skończył czteroletnią szkołę podstawową, a następnie ośmioklasowe Państwowe Męskie Gimnazjum im. Mikołaja Kopernika.

Zdobycie wykształcenia nie było w tym czasie łatwe. Choć po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w 1918 roku Żywiec rozwijał się gospodarczo, to w wielu rejonach – zwłaszcza w przyłączonych do miasta wsiach – panowała bieda, a dzieci zwykle kończyły edukację na poziomie szkoły podstawowej. Mimo to niedługo po uzyskaniu świadectwa dojrzałości w klasie o profilu humanistycznym osiemnastoletni Kazimierz Kłósak podjął w 1929 roku studia filozoficzno-teologiczne na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie (UJ). W tym okresie krakowski ośrodek teologiczny dysponował katedrą filozofii chrześcijańskiej, którą kierował ks. prof. Konstanty Michalski CM. Przez filozofię chrześcijańską rozumiano wtedy zasadniczo myśl neoscholastyczną, której odnowienia domagał się jeszcze papież Leon XIII w encyklice *Aeterni Patris* z 1879 roku. Kłósak w okresie swoich studiów kształtował się zatem przede wszystkim w klimacie intelektualnym nawiązującym do spuścizny Tomasa z Akwinu.

Studia filozoficzno-teologiczne ukończył w 1934 roku, uzyskując tytuł magistra teologii na podstawie pracy *Nauka katolicka o grzechu pierworodnym, jej konsekwencje dla wychowania i życia społecznego*. Świecenia kapłańskie przyjął 14 marca 1934 roku, po czym został skierowany do pracy duszpasterskiej w parafii Osielec koło Makowa, gdzie pełnił posługę wikariusza do sierpnia 1935 roku. Ówczesny proboszcz parafii, ks. Jan Rychlik, w liście kierowanym do krakowskiej kurii chwalił młodego kapłana, zaznaczając, że „przymioty ma na pisarza i mówcę do inteligencji”³. Niedługo później, na polecenie ówczesnego arcybiskupa krakowskiego księcia Adama Sapiehy, Kłósak wyjechał na studia do Rzymu na Papieskim Uniwersytecie Świętego Tomasza z Akwinu („Angelicum”), gdzie przebywał przez dwa lata. Wykładał tam w tym czasie m.in. o. Józef Maria Bocheński. Styl filozofowania, jaki preferowano w Rzymie, nie odpowiadał jednak zapotrzebowaniom intelektualnym młodego Kłósaka. W Angelicum filozofia neotomistyczna była uprawiana w sposób zachowawczy.

³ ArKM, Pers A 1362: *List z 20 sierpnia 1935 roku proboszcza x. Jana Rychlika do Najprzewielebniejszej Księżęcej Kurii Metropolitalnej w Krakowie*.

Kładziono nacisk raczej na wierne odczytywanie myśli klasyków, aniżeli na podejmowanie twórczego dialogu ze współczesnymi kierunkami nauki i filozofii.

Odmianą wersję neotomizmu prezentowali uczeni skupieni w belgijskim Katolickim Uniwersytecie w Louvain. Tamtejszy *Institute Supérieur de Philosophie*, założony przez kardynała Désiré-Josepha Merciera, był wówczas centrum tzw. neotomizmu lowańskiego, postulującego większy kontakt z naukami przyrodniczymi. W tym środowisku – z którego wywodził się także wspomniany Michalski – Kłósak spędził kolejne dwa lata życia, uzyskując w 1939 roku licencjat oceniony na *avec la plus grande distinction* (łac. *summa cum laude*). Kłósak był już wtedy pod wyraźnym wpływem francuskiego filozofa Jacques'a Maritaina, któremu poświęcił swoje dwa pierwsze artykuły opublikowane w Polsce na łamach „*Collectanea Theologica*” i „*Polskiego Przeglądu Tomistycznego*” w 1938 i 1939 roku⁴.

W roku wybuchu II wojny światowej Kazimierz Kłósak powrócił do Polski. W październiku 1939 roku podjął pracę jako wikariusz w parafii św. Józefa w Krakowie-Podgórzu. Proboszcz tej parafii, ks. Józef Niemczyński, w świadectwie moralności pisał o Kłósaku, że ten „uczył się dniami i nocami, co fatalnie odbiło się na jego zdrowiu”⁵. O ogromną pracowitość Kłósaka na polu naukowym dostrzegli także jego przełożeni w Kościele krakowskim. Już w 1940 roku został mianowany prefektem i wykładowcą Książęco-Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Krakowie. Pełnił tam także przez pewien czas obowiązki rektora. Do grona jego uczniów w okresie wojennym należał m.in. Karol Wojtyła⁶. Prawdopodobnie w tym czasie Kłósak zetknął się z pracami szkoły lwowsko-warszawskiej oraz jej chrześcijańskiego

⁴ K. Kłósak, *Maritainowa analiza stosunku filozofii moralnej do teologii*, „*Collectanea Theologica*”, 19/1938, nr 2, s. 177–220; tenże, *Filozofia przyrody w ujęciu Jakuba Maritaina*, „*Polski Przegląd Tomistyczny*”, 1/1939, nr 2, s. 154–170.

⁵ ArKM, Pers A 1362: *Świadectwo moralności z dnia 29.03.1940 do Książęco-Metropolitalnej Kurii w Krakowie*.

⁶ „Jako seminarzysta *clandestinus* dostałem podręcznik metafizyki prof. Kazimierza Waisa ze Lwowa i ksiądz Kazimierz Kłósak powiedział: «Ucz się! Jak się nauczysz, to zdasz egzamin». Kilka miesięcy przedzierałem się przez ten tekst. Zgłosiłem się na egzamin i zdałem. I to był przełom w moim życiu. Nowy świat mi się otworzył. Zacząłem studiować książki teologiczne” (Jan Paweł II, *Wstanie, chodźmy!*, Kraków 2004, s. 78). Por. A. Reimers, *Karol Wojtyła's Aims and Methodology*, w: *Christian Wisdom Meets Modernity*, red. K. Oakes, London–New York 2016, s. 130.

odłamu, jakim było tzw. Koło Krakowskie⁷. Równocześnie kontynuował pracę nad doktoratem. Pod kierunkiem Michalskiego obronił rozprawę doktorską zatytułowaną *Tomizm u Jakuba Maritaina*. Promocja odbyła się 11 kwietnia 1945 roku⁸.

Niedługo po wojnie, w kontekście nowej sytuacji politycznej, jaka wytworzyła się w Polsce, Kłósak podjął polemikę z materializmem dialektycznym⁹. Pierwsze artykuły krytyczne opublikował na łamach „Znaku”, „Ateneum Kapłańskiego” i „Tygodnika Powszechnego”. W 1948 roku w Krakowie ukazała się jego książka *Materializm dialektyczny. Studia krytyczne*. Była to pierwsza, a po wojnie w zasadzie jedyna książka podejmująca polemikę z filozoficznymi podstawami marksizmu, których ówczesnym wyrazicielem w Polsce był m.in. Adam Schaff¹⁰. Jednocześnie Kłósak podejmował próbę uwspółcześnienia filozofii chrześcijańskiej. W pracy *Myśl katolicka wobec teorii samoródtwa* (1948) argumentował, że nie istnieje sprzeczność między koncepcją abiogenezy a tradycyjną doktryną chrześcijańską o stworzeniu. Była to teza śmiała, zwłaszcza biorąc pod uwagę ówczesny mocno zachowawczy klimat polskiego katolicyzmu. W 1949 roku Kłósak

⁷ Takie przypuszczenie znaleźć można w: M. Heller, *Ks. Kazimierz Kłósak – myśliciel na rozdrożu*, w: *Filozofia a nauka w myśli Księdza Kazimierza Kłósaka*, red. Z. Liana, A. Michalik, Kraków–Tarnów 2004, s. 18. Por. Z. Wolak, *Naukowa filozofia Koła Krakowskiego*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2005, nr 36, s. 97–122. Więcej na ten temat zob. w rozdziale 2.

⁸ K. Kłósak, *Tomizm u Jakuba Maritaina: I. Maritainowa analiza stosunku filozofii moralnej do teologii*, Lwów 1938; *II. Filozofia przyrody w ujęciu Jakuba Maritaina*, Lwów 1939 (por. przypis 4). Zob. S. Piech, *Doktorzy teologii Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1945–1954*, „Saeculum Christianum: Pismo Historyczno-Społeczne” 5/1998, nr 1, s. 188.

⁹ Mimo wspomnianej krytyki, Kłósak był przez pewien czas członkiem Komitetu Intelktualistów i Działaczy Katolickich zorganizowanego przez Bolesława Piaseckiego, zrzeszenia duchownych i katolików świeckich, działającego w Polsce w latach 1950–1953 przy Polskim Komitecie Obrońców Pokoju. Ruch nastawiony był na współpracę z władzami komunistycznymi. Duchownych należących do komitetu uznaje się za przedstawicieli ruchu tzw. księży patriotów. Zob. Ł. P. Matyjasiak, *Między wiernością Kościołowi a służbą państwu. Działalność katolików „społecznie postępowych” na przykładzie Komisji Intelktualistów i Działaczy Katolickich przy Polskim Komitecie Obrońców Pokoju (1950–1953)*, w: *Letnia Szkoła Historii Najnowszej 2009. Referaty*, red. Ł. Kamiński, T. Kozłowski, Warszawa 2010, s. 119. Kłósak był także sygnatariuszem listu otwartego skierowanego do francuskich intelektualistów w sprawie remilitaryzacji Niemiec. Zob. „Słowo Powszechne” 1950, nr 290, s. 1.

¹⁰ Zob. A. Schaff, *Wstęp do teorii marksizmu. Zarys materializmu dialektycznego i historycznego*, Warszawa 1947.

opublikował także – wspólnie z ks. prof. dr. Aleksandrem Usowiczem CM – monografię poświęconą życiu i filozofii swojego promotora Konstantego Michalskiego¹¹.

Lata 50. to okres wzmożonej aktywności Kłósaka na polu naukowym. Już w 1951 roku Komisja Filozoficzna Polskiej Akademii Umiejętności, której przewodniczącym był w tym czasie Władysław Tatariewicz, mianowała Kłósaka na swojego współpracownika. Krakowski filozof był wówczas wykładowcą Wydziału Teologicznego UJ na stanowisku tzw. zastępcy profesora, kierując Katedrą Filozofii Chrześcijańskiej. W 1954 roku decyzją komunistycznych władz Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej wydział ten został usunięty z krakowskiej uczelni. W efekcie część pracowników, w tym Kazimierz Kłósak, podjęła tymczasową pracę na nowo utworzonej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (ATK). Kłósak pozostał jednak związany z Krakowem, kontynuując tutaj działalność na polu naukowym i dydaktycznym. Dawny Wydział Teologiczny UJ stracił wprawdzie uznanie cywilnych władz państwowych, jednak dzięki zdecydowanej postawie Stolicy Apostolskiej oraz biskupów i uczonych krakowskich nadal istniał i funkcjonował (do roku 1981 jako Papieski Wydział Teologiczny – PWT, a później jako Papieska Akademia Teologiczna i od 2009 jako Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), podlegając bezpośrednio władzy Kościoła katolickiego.

15 listopada 1954 roku Kazimierz Kłósak został mianowany profesorem nadzwyczajnym. Również w 1954 roku rozpoczął wykłady z filozofii przyrody i teodycei na ATK, pełniąc w kolejnych latach (1956–1957, 1964–1976) funkcję dziekana tamtejszego Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej oraz kierownika Katedry Filozofii Przyrody¹².

¹¹ Kłósak był autorem rozdziału: *Analiza twórczości naukowej ks. K. Michalskiego*. Zob. A. Usowicz, K. Kłósak, *Konstanty Michalski (1879–1947)*, Kraków 1949, s. 129–212.

¹² W 1957 roku został zmuszony do rezygnacji z funkcji dziekana, a w 1958 roku władze komunistyczne zwolniły go z pracy na państwowym etacie w tej uczelni. Ten okres życia Kazimierza Kłósaka, związany ze stosunkiem władz państwowych do niego, wart jest podkreślenia jako typowy i symboliczny dla wielu uczonych w Polsce, którzy podjęli dyskusję ze światopoglądem marksistowskim. Ze względu na swój krytyczny stosunek naukowy do filozofii marksizmu (ściślej: do materializmu dialektycznego), któremu wielokrotnie dawał wyraz w wypowiedziach publicznych i w swoich publikacjach, przez wiele lat doznawał różnych form utrudniania prowadzenia działalności naukowej, co nosiło znamiona represji o charakterze politycznym i światopoglądowym. Por. *Wydział*

W 1957 roku został zmuszony do rezygnacji – na okres kilku lat – z prowadzenia zajęć na ATK w związku z trudnościami w uregulowaniu statusu prawnego Wydziału Teologicznego UJ oraz niejasnej sytuacji warszawskiej uczelni. Jako filozof związany z Krakowem był również członkiem, a w latach 1957–1958 prezesem Polskiego Towarzystwa Teologicznego (PTT) – organizacji zasłużonej na polu naukowym, dydaktycznym i wydawniczym, mającej na celu rozwój nauk kościelnych wśród społeczeństwa katolickiego. Co istotne, PTT wspierało również badania na polu filozofii chrześcijańskiej.

W latach 50. Kłósak opublikował wiele prac filozoficznych. Przedstawiał w nich wiele zagadnień, m.in.: problem metody filozofii przyrody, zagadnienie teorii ewolucji w kontekście wiary, problem początku czasowego wszechświata, kwestię antropogenezy czy problematykę pochodzenia duszy ludzkiej. Podejmował również polemiki z polskimi myślicielami katolickimi (m.in. Pawłem Boharczykiem, Witoldem Pietkunem), zaś na jego prace o materializmie dialektycznym reagowali ostro marksiści, w tym Leszek Kołakowski¹³. Kłósak stał się wówczas celem bezpardonowych ataków ideologów komunistycznych, podobnie jak Roman Ingarden, Kazimierz Ajdukiewicz czy Władysław Tatarkiewicz¹⁴.

Aby zapoznawać się na bieżąco z nowszymi pracami naukowymi i filozoficznymi, Kłósak kierował prośby do hierarchów krakowskiego Kościoła o wydanie pozwolenia na czytanie „pism zakazanych”, tzn. takich, które nie były usankcjonowane na mocy prawa kościelnego. W okresie przedsoborowym była to zwyczajna praktyka stosowana w polskim Kościele. Kłósak wykazywał w tym czasie głęboką fascynację problematyką teodycealną. Dwutomowa praca *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny* (tom 1 – 1954, tom 2 – 1957) została poświęcona argumentacji za istnieniem Boga. Książki ukazały się z pewnym opóźnieniem spowodowanym działaniami cenzury państwowej. Znamienym rysem tego dzieła okazała się próba wykorzystania na gruncie teodycei osiągnięć współczesnej fizyki oraz biologii. Znamienne, że Kłósak odwoływał się w tej pracy także do tradycji rodzimej filozofii,

Filozofii Chrześcijańskiej na ATK 1954–1999, red. J. Bielecki, J. Krokos, Warszawa 2001, s. 11–12.

¹³ Zob. rozdział 4, punkt 4.2.: *Spór z materializmem dialektycznym*.

¹⁴ Tę sytuację filozofii polskiej po zakończeniu II wojny światowej charakteryzował m.in. J. Tischner. Zob. J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, Paris 1981, s. 11–41.

czierpiąc m.in. z prac przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej (Kazimierza Ajdukiewicza, Tadeusza Czeżowskiego, Jana Łukasiewicza), krakowskiej filozofii przyrody okresu międzywojennego (Joachima Metallmanna, Jana Salamuchy, Mariana Smoluchowskiego, Zygmunta Zawirskiego) czy polskiego neotomizmu (Piotra Chojnackiego, Konstantego Michalskiego, Franciszka Sawickiego, Ignacego Różyckiego, Kazimierza Waisa).

Pod koniec lat 50. Kłósak podjął zajęcia na trzeciej katolickiej uczelni w Polsce, prowadząc od roku akademickiego 1959/1960 wykłady na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (KUL). W 1959 roku Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego nie zatwierdziło Kłósakowi funkcji kierownika Katedry Filozofii Przyrody i zajęć dydaktycznych na KUL-u; pracował tam tylko kilka miesięcy, a potem – aż do roku 1964 – prowadził jedynie zajęcia zleczone. Z uczelnią tą był jednak związany aż do roku 1971¹⁵. W latach 1964–1971 pełnił funkcję kierownika tamtejszej Katedry Filozofii Przyrody, a przez pewien czas był również kierownikiem Sekcji Filozofii Przyrody. W tym czasie każdego tygodnia podróżował z Krakowa, gdzie mieszkał, do Warszawy, a ze stolicy do Lublina i stamtąd z powrotem do Krakowa. Wzmoczoną pracę dydaktyczną przerwał dopiero ostry atak kilku chorób w styczniu 1971 roku¹⁶.

W tym okresie Kłósak cieszył się już dużą renomą jako uczyony i organizator życia akademickiego. Kontynuował wówczas swoje prace z zakresu filozofii przyrody i teodycei, publikując artykuły m.in. na łamach „Roczników Filozoficznych” oraz w pracach zbiorowych. W duchu Soboru Watykańskiego II korzystał z osiągnięć nowszej filozofii i nauk przyrodniczych, chętnie odwołując się do dorobku takich uczonych, jak m.in.: Pierre Teilhard de Chardin, Jacques Maritain, Étienne Gilson, Louis de Broglie, Aleksander Oparin, Svante Arrhenius. Cenił także polską myśl powojenną, np. przyjmując niektóre rozstrzygnięcia Bolesława Gaweckiego, znanego wówczas z prac na polu filozofii przyrodoznawstwa. Kłósak był także aktywnym uczestnikiem i organizatorem konferencji oraz sympozjów o tematyce filozoficznej. Brał udział m.in. w sympozjum filozoficznym poświęconym analizie punktu wyjścia

¹⁵ Zob. H. Piersa, *Filozofia przyrody w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, „Summarium” 45/2016, nr 65, s. 29–33.

¹⁶ Zob. J. Życiński, *Kazimierz Kłósak (1911–1982)*, w: *Złota Księga Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie*, red. S. Piech, Kraków 2000, s. 533.

kinetycznego i teleologicznego argumentu na istnienie Boga, jakie odbyło się w rezydencji ówczesnego kardynała Karola Wojtyły w Krakowie (1968), a w którym brali udział uczeni z PWT, ATK, KUL oraz profesorowie i docenci fizyki i biologii UJ¹⁷.

Świadectwem jego zaangażowania w odnowę myśli i kultury chrześcijańskiej w Polsce było także powołanie do istnienia dwóch periodyków. Wraz z Józefem Iwanickim założył w 1965 roku półrocznik Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK „*Studia Philosophiae Christianae*” i pełnił funkcję zastępcy redaktora naczelnego, a następnie redaktora naczelnego tego półrocznika (do 1977 roku). Czasopismo miało charakter ogólnofilozoficzny, a na jego łamach publikowano prace filozofów z różnych ośrodków naukowych w Polsce i z zagranicy. Klósak był także współzałożycielem i redaktorem rocznika Polskiego Towarzystwa Teologicznego „*Analecta Cracoviensia*”, którego pierwszy numer ukazał się w 1969 roku w Krakowie. Czasopismo powstało w efekcie kilkuletnich starań krakowskich profesorów Papieskiego Wydziału Teologicznego i przy dużym zaangażowaniu ze strony Wojtyły. Ponieważ PWT nie był wówczas uznawany przez władze państwowe, „*Analecta Cracoviensia*” nie mogły być określane jako periodyk tej uczelni¹⁸; mimo to czasopismo przetrwało i – podobnie jak „*Studia Philosophiae Christianae*” – ukazuje się także obecnie.

Dnia 28 czerwca 1968 roku Kazimierz Klósak został mianowany profesorem zwyczajnym. Jego dorobek filozoficzny był wówczas znaczący, a do jego prac odwoływali się – nierzadko polemicznie – liczni przedstawiciele filozofii w Polsce. Na polu myśli neotomistycznej Klósak zachowywał daleko posuniętą odwagę, modyfikując tradycyjną refleksję arystotelesowsko-tomistyczną. Krakowski uczony chętnie odwoływał się osiągnięć współczesnej nauki – zwłaszcza fizyki, kosmologii, biologii ewolucyjnej i psychofizjologii oraz filozofii, pragnąc uczynić z niej dyscyplinę możliwie ścisłą, choć nie minimalistyczną, jak chcieli neopozytywiści. Podobne podejście do filozofii było specyficzne dla środowiska krakowskiego, z którego Klósak się wywodził i z którym związał się w trakcie swojej działalności naukowej.

¹⁷ Obszerne sprawozdanie z tego wydarzenia: E. Morawiec, *Symposium filozoficzne poświęcone analizie punktu wyjścia kinetycznego i teleologicznego argumentu na istnienie Boga*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 4/1968, nr 2, s. 225–270.

¹⁸ Zob. A. Kubiś, *Papieski Wydział Teologiczny w Krakowie w latach 1954–1981*, Kraków 2005, s. 271.

W krakowskim PWT Kłósak zaangażowany był już w tym czasie nie tylko na polu naukowym, ale także organizacyjnym. Na przełomie lat 60. i 70. uczelnia stopniowo się rozwijała, a jednym z pomysłów na jej reorganizację było utworzenie zespołów wykładowych, w ramach których miał być koordynowany dobór i zakres materiału dydaktycznego. Projekt został przyjęty, w efekcie czego wyłoniono m.in. grupę filozoficzną, której przewodniczącym został Kłósak¹⁹. W tym czasie pojawiały się już pierwsze pomysły utworzenia w Krakowie odrębnego wydziału filozoficznego, a jednym z inicjatorów tego przedsięwzięcia był Wojtyła. W 1970 roku w PWT utworzono sekcję filozofii, która w założeniu miała być punktem wyjścia do stworzenia autonomicznego ośrodka naukowego. W ramach sekcji funkcjonowało osiem katedr. Kłósak kierował trzema z nich: Katedrą Logiki Formalnej, Ogólnej Metodologii Nauk i Teorii Poznania, Katedrą Antropologii Filozoficznej oraz Katedrą Filozofii Przyrodoznawstwa i Filozofii Przyrody²⁰. Wówczas w ramach studiów w PWT odbywały się już seminaria filozoficzne, w tym seminarium z filozofii przyrody, które prowadził Kłósak, a którego uczestnikiem był w latach 70. m.in. Józef Życiński.

Kłósak był związany z PWT do końca życia. W 1976 roku Kongregacja Wychowania Katolickiego wydała dekret ustanawiający Papieski Wydział Filozoficzny. Z licznych jednak względów – głównie natury politycznej – wydział ten funkcjonował przez kilka lat tylko jako Instytut Filozofii przy PWT. Realizacja wspomnianego dekretu ze względu na trudności stawiane przez władze komunistyczne odbywała się etapami. Jej zwieńczeniem było *motu proprio* Jana Pawła II *Beata Hedvigis (Błogosławiona Jadwiga)* z 1981 roku, mocą którego powołano Papieską Akademię Teologiczną, składającą się z trzech wydziałów, w tym Wydziału Filozoficznego. Kłósak dożył decyzji papieskiej, choć nie uczestniczył już w życiu nowego ośrodka naukowego. Trzeba jednak zaznaczyć, że wcześniej brał udział w pracach organizacyjnych,

¹⁹ Archiwum Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (ArUPJPII), PWT-0022: *Protokoły z posiedzeń Rad Wydziału*, t. 2 (10.06.1968–25.06.1974), *Załącznik nr 1 do protokołu z posiedzenia Rady Wydziału z dnia 31.01.1970 roku*, k. 51.

²⁰ ArUPJPII, PWT-0022: *Protokoły z posiedzeń Rad Wydziału*, t. 2 (10.06.1968–25.06.1974), *Protokół z posiedzenia Rady Wydziału z dnia 30.01.1970 roku*, k. 47; tamże, *Załącznik nr 2 do protokołu z posiedzenia Rady Wydziału z dnia 30.01.1970 roku*, k. 54. Por. A. Kubiś, *Papieski Wydział Teologiczny w Krakowie w latach 1954–1981*, dz. cyt., s. 101.

bez których nie byłoby możliwe stworzenie tego wydziału. Do roku 1981 prowadził również zajęcia w Krakowie. Jeszcze w roku akademickim 1980/1981 był wykładowcą PWT, prowadząc seminarium naukowe i zajęcia z filozofii przyrody.

Mimo pogarszającego się stanu zdrowia, spowodowanego m.in. wieloletnią walką z przewlekłym gośćcem, Kłósak wciąż utrzymywał kontakty ze środowiskiem warszawskim. W 1976 roku zainicjował w ATK serię wydawniczą *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*. Jako pomysłodawca i pierwszy redaktor tej serii stworzył płaszczyznę dyskusji filozoficznej dla swoich współpracowników i uczniów. W środowisku warszawskim znany był także z publikacji artykułów w pracach zbiorowych pod redakcją Bohdana Bejze, dotyczących najważniejszych problemów z zakresu metafizyki, antropologii filozoficznej i teodycei. Pod jego kierunkiem powstało kilka rozpraw doktorskich i szereg prac magisterskich. Był także recenzentem w przewodach habilitacyjnych i profesorskich. Odznaczył się jako organizator licznych sesji naukowych, między innymi słynnych sesji poświęconych myśli Pierre’a Teilharda de Chardin. Od jesieni 1981 był członkiem Komitetu Nauk Filozoficznych Polskiej Akademii Nauk.

W ostatnich latach życia Kłósak pracował przede wszystkim nad teorią i metodologią filozofii przyrody oraz filozofią Boga. W 1979 roku nakładem PTT w Krakowie ukazał się pierwszy tom *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*. Zarówno w części filozoficzno-przyrodniczej, jak i metodologicznej była to praca nowatorska względem poprzedniego dwutomowego dzieła *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny* z lat 50. Kłósak nieustannie konfrontował najnowszą wiedzę naukową z filozofią neotomistyczną, w efekcie czego zmieniał niektóre swoje poglądy. Dobitnym tego świadectwem jest zwłaszcza książka *Z teorii i metodologii filozofii przyrody* z 1980 roku, w której Kłósak wyłożył swoje aktualne poglądy metafizyczne, wskazując jednocześnie na trudności, z jakimi spotyka się arystotelesowsko-tomistyczna filozofia przyrody w kontekście rozwoju współczesnej fizyki teoretycznej. W pracy tej Kłósak rozważał m.in. problem możliwości filozoficznego poznania przyrody i stosunek filozofii przyrody do metafizyki i nauk szczegółowych, bazując zwłaszcza na myśli Maritaina oraz polemizując z ujęciami Jerzego Kalinowskiego czy Mieczysława A. Krąpca.

Kłósak pracował równocześnie nad kolejnymi książkami. W 1981 roku w rozmowie z Życińskim na łamach „Tygodnika Powszechnego”

mówił, że przygotowuje do druku drugi tom *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*. Z wywiadu wynika, że pracował również nad innymi tekstami²¹. Niestety, pod koniec 1981 roku jego problemy zdrowotne znacząco się nasiliły²². Dzięki podjętemu leczeniu (w klinice prof. Andrzeja Szczeklika) udało się go przywrócić do zdrowia, jednak nie na długo. Kazimierz Klósak zmarł 1 czerwca 1982 roku w Krakowie²³. Został pochowany na cmentarzu Salwatorskim należącym do parafii Najświętszego Salwatora w Krakowie²⁴.

W telegramie po śmierci filozofa papież Jan Paweł II napisał, że „odejście do wieczności śp. prof. Kazimierza Klósaka, wiernego Sługi Bożego i wybitnego uczonego, jest wielką stratą dla polskiego, a w szczególności krakowskiego środowiska naukowego”²⁵. Filozoficzne środowisko krakowskie rzeczywiście zawdzięczało mu najwięcej. Klósak w naturalny sposób stał się kontynuatorem tradycji krakowskiej filozofii przyrody, otwartej na dialog ze współczesną nauką. Nie był dogmatykiem przywiązany do określonych rozstrzygnięć, lecz nieustannie korygował swoje poglądy w świetle osiągnięć przyrodoznawstwa i filozofii wzorem tradycji wywodzącej się przynajmniej od czasów Stefana Pawlickiego CR, który był pierwszym kierownikiem Katedry Filozofii Chrześcijańskiej dawnego Wydziału Teologicznego UJ w drugiej

²¹ *Chcę poznać Boga i duszę... Z ks. prof. K. Klósakiem rozmawia ks. prof. J. Życkiński*, „Tygodnik Powszechny” 35/1981, nr 26 [b.s.].

²² „W ostatnich latach coraz bardziej zapadał na zdrowiu. Był zmuszony zwolnić tempo pracy. Ale jej nie tylko nie zaniechał, lecz dalej nią żył, żył na co dzień. Można nawet powiedzieć, że był nią pochłonięty. Choroba powodowała udreki i cierpienia. Nie skarżył się i nie ubolewał nad sobą. Kiedy z powodu choroby nie dotrzymał terminu w wykonaniu pracy, tłumaczył, że opóźnienie było od niego niezależne. Był bardzo cierpliwy. Nie okazywał na zewnątrz, jak wiele cierpi i jak dokuczliwe są dolegliwości utrudniające mu w wysokim stopniu swobodne poruszanie się” (M. Lubański, *Moje spotkania z księdzem profesorem Kazimierzem Klósakiem*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 4/1984, s. 60).

²³ Na szpitalnym łóżku dyktował jeszcze dwie recenzje. W jednej z nich zawarty był wniosek o nadanie tytułu profesora ks. doc. Michałowi Hellerowi.

²⁴ W tym samym grobie został także pochowany ks. prof. Tadeusz Wojciechowski, którego promotorem rozprawy doktorskiej był Kazimierz Klósak i z którym Klósak intensywnie polemizował na temat pochodzenia duszy ludzkiej. Zob. m.in. K. Klósak, *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, „Analecta Cracoviensia” 1/1969, s. 32–56; T. Wojciechowski, *Geneza duszy ludzkiej w ujęciu Kazimierza Klósaka*, „Studia Philosophiae Christianae” 28/1992, nr 2, s. 127–137.

²⁵ ArKM, Pers A 1362: *List Jana Pawła II do J.E. ks. kard. F. Macharskiego z 04.06.1981.*

połowie XIX wieku. Kłósak niewątpliwie oddziaływał także w Warszawie, gdzie z kolei doceniono jego styl uprawiania filozofii, pojmowanej realistycznie i zarazem krytycznie, otwartej na ustalenia nauk przyrodniczych (zwłaszcza autonomicznie traktowanej filozofii przyrody) i kontynuowano badania z tego zakresu (Mieczysław Lubański, Szczepan W. Ślaga, Kazimierz Kłoskowski, Anna Latawiec, Anna Lemańska, Grzegorz Bugajak, Adam Świeżyński). Dorobek naukowy Kłósaka obejmujący blisko 150 prac, na który składają się zarówno książki oraz artykuły, jak i prace polemiczne, recenzje czy sprawozdania z wydarzeń naukowych, wciąż stanowi inspirację dla kolejnych pokoleń filozofów. Warto jednak dodać w tym miejscu, że jego spuścizna filozoficzna bywa również przedmiotem analiz krytycznych²⁶.

O wielkości uczonego świadczą także jego uczniowie. Kłósak ukształtował wielu znakomitych filozofów. Był wychowawcą m.in.: Józefa Życińskiego, Józefa Tischnera²⁷, Tadeusza Wojciechowskiego, Mieczysława Lubańskiego, Szczepana W. Ślagi, Józefa M. Dołęgi, Kazimierza Kłoskowskiego. Z niektórymi z nich, jak choćby z Wojciechowskim, w trakcie swojej ścieżki naukowej wielokrotnie się spierał. Był typem filozofa polemisty. Równocześnie potrafił docenić uczonych o odmiennym spojrzeniu na interesujące go problemy. Dobrym tego przykładem jest chociażby sytuacja z 1966 roku, gdy po obronie pracy doktorskiej przez Michała Hellera jako pierwszy zarekomendował jego zatrudnienie w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, choć

²⁶ Wymownym tego świadectwem była np. krakowska konferencja *Filozofia przyrody ks. prof. K. Kłósaka*, zorganizowana 28.11.2002 roku. Podczas konferencji nie brakowało wystąpień wskazujących na archaiczność rozwiązań proponowanych przez Kłósaka. Zob. P. Polak, *Konferencja: Filozofia przyrody ks. prof. Kazimierza Kłósaka. W dwudziestą rocznicę Jego śmierci [sprawozdanie]*, „Semina Scientiarum” 2003, nr 2, s. 73–78.

²⁷ J. Tischner wspominał: „Najwybitniejszym z profesorów był ksiądz Kazimierz Kłósak, który miał ideę łączenia nauk pozytywnych z filozofią chrześcijańską, czyli z pewnym zreformowanym tomizmem. Uczył nas biologii, fizyki, chemii, pokazując, że ich wyniki badań nie są sprzeczne z dogmatami, m.in. możliwe jest pogodzenie ewolucjonizmu z Boskim aktem stworzenia świata. To imponowało. Na jego wykładach czuliśmy, że mamy i będziemy mieć coś ważnego ludziom do powiedzenia. Prowadził też polemikę z materializmem dialektycznym, bo z historycznym nie było wtedy wolno. Dawał nam mocne oparcie intelektualne i zakreślał horyzont patrzenia na naukę, na rzeczywistość, która nas otaczała. Bardzo ostro polemizował z nim wtedy Leszek Kołakowski. Ten spór ogromnie nas rozgrzewał” (J. Tischner, A. Karoń-Ostrowska, *Byliśmy przekonani, że mamy rację*, „Tygodnik Powszechny” 2015, nr 17 – Dodatek, [b.s.]).

ten nie podzielał poglądów Klósaka w kwestii sposobu uprawiania filozofii przyrody²⁸.

Swoją pracowitość na polu naukowym Klósak okupił problemami zdrowotnymi. W mowie pożegnalnej w kościele św. Anny w Krakowie ówczesny kardynał i arcybiskup krakowski Franciszek Macharski nazwał go „męczennikiem nauki”. Jego brat, Franciszek Klósak, w siedemnastą rocznicę śmierci wspominał, że w ciągu trzydziestu lat pracy krakowski filozof

[...] ograniczał do minimum wszelkie formy kontaktów towarzyskich, unikał okolicznościowo-grzecznościowych posiedzeń, starał się dyspensować od niekonicznych zebrań, uważając je za główną i popularną formę marnowania czasu. Obite wyciszającym materiałem drzwi mieszkania, podobnie jak znany tylko najbliższym system dzwonek, miały na celu strzeżenie czasu poświęconego dla Prawdy, miały ubezpieczać przed zamianą samotniczej refleksji na pustawę pogawędki, będące wariacjami na temat „właściwie nic nowego”. Tę wolność od powszechnie akceptowanych konwenansów Profesor wybierał nie w imię samej wolności, lecz w imię Prawdy – w imię tego, aby w kolejne popołudnie można było dopisać kilka linijek nowej argumentacji lub zinterpretować w odmienny sposób klasyczny tekst²⁹.

Klósak większość swojego życia spędził w domu przy ul. św. Marka 10 w Krakowie, rzadko odwiedzając nawet rodzinę mieszkającą w Żywcu.

Kazimierz Klósak był postacią, o której krążyło wiele anegdotycznych opowieści³⁰. Cechą charakterystyczną jego licznych publikacji były bardzo rozbudowane przypisy, w których umieszczał dodatkowe

²⁸ Zob. M. Heller, *Wierzę, żeby rozumieć. Rozmawiają W. Bonowicz, B. Brożek, Z. Liana*, Kraków 2016, s. 147–148.

²⁹ F. Klósak, *W siedemnastą rocznicę śmierci ks. prof. K. Klósaka*, „Wspólnota. Tygodnik Parafii Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Żywcu” [b.r.], nr 29 (273) [dodatek], s. 3–4.

³⁰ Niektórymi z nich dzielił się m.in. J. Życiński, który opiekował się Klósakiem w ostatnich latach jego życia. „W ostatnich latach jego życia, kiedy spędzaliśmy razem długie godziny w krakowskiej Klinice Intensywnej Terapii, wspominałem mu niektóre z tych anegdot, aby choć na chwilę przesłonić świadomość biologicznego bólu i odejść od smutnych myśli o realiach stanu wojennego. Me opowieści przyjmował jako normalne wspomnienia sprzed lat i tylko czasami uzupełniał szczegóły lub precyzował kontekst. «Fama głosi – mówiłem – że swego czasu, powołując się na znajomego lekarza Książd Profesor twierdził, iż organizmowi wystarczają 4 godziny snu na dobę oraz że w ramach tej teorii

odnośniki bibliograficzne oraz poboczne uwagi, wzbogacające tekst główny o dodatkowe treści. Niewątpliwie, obok ogromnej pracowitości i ascetycznego trybu życia, imponował także niezłomnością w relacjach z władzami PRL. Nie chodzi tutaj tylko o prace filozoficzne, z których zasłynął tuż po wojnie. Znamienne, że w okresie walki z Kościołem polskie władze chciały przyznać mu Złoty Krzyż Zasługi. Kłósak nie przyjął jednak odznaczenia. „Stwierdził, że w chwili prześladowania Kościoła katolickiego w Polsce nie może przyjąć żadnego medalu. Jak mi opowiadał, po jego zwróceniu, każde kroki po korytarzu, mogły być krokami funkcjonariuszy Służby Bezpieczeństwa” – wspominał po latach brat krakowskiego filozofa³¹.

Kłósak przecierał szlaki dla filozofii chrześcijańskiej otwartej na współczesną naukę, zwłaszcza biologię ewolucyjną. Z tej racji znajdował się często w ogniu krytyki także ze strony niektórych ludzi Kościoła. Nie zrezygnował jednak z polemiki, a jego dyskusyjne zacięcie przejmowali z czasem studenci i uczniowie, np. Tischner czy Życiński. Tym samym Kłósak stał się w powojennej Polsce rzecznikiem otwartej debaty filozoficznej zarówno wewnątrz katolicyzmu, jak i w relacjach z ideologią państwową. Pozostaje to trwałym osiągnięciem krakowskiego uczonego.

Postać i poglądy filozoficzne Kazimierza Kłósaka nadal budzą zainteresowanie, o czym świadczą kolejne konferencje i opracowania poświęcone bogatemu dorobkowi filozoficznemu, jaki po sobie zostawił³². Być może głównym czynnikiem przyciągającym jest styl jego intelektualnych poszukiwań. Wszak, jak napisał Życiński,

[...] osobowość Kłósaka, jego poświęcenie, bezwzględna uczciwość i zarazem niezaradność życiowa stały się symbolem stylu, w którym czynnikiem podstawowym pozostaje troska o związki wynikania

sypiał Ksiądz Profesor od 10 wieczór do północy, powołując się na innego lekarza, który miał twierdzić, że godziny przed północą mają podwójną wartość. Czy to prawda?». «Niezupełnie – prostował spokojnie – lekarz był w obu przypadkach ten sam» (J. Życiński, *Philosophari necesse est. Filozoficzna sylwetka Kazimierza Kłósaka*, „Znak” 36/1984, nr 1, s. 18–19). W 1971 roku Kłósak podkreślał z dumą, że nie był w ciągu 25 lat u żadnego lekarza.

³¹ F. Kłósak, *W siedemnaście rocznicę śmierci ks. prof. K. Kłósaka*, dz. cyt., s. 4.

³² Zob. przykładowo: *Filozofia a nauka w myśli Księdza Kazimierza Kłósaka*, dz. cyt.; *Myśl filozoficzna Księdza Profesora Kazimierza Kłósaka w dwudziestą rocznicę śmierci*, red. G. Bugajak, A. Latawiec, Warszawa 2004. (Więcej: zob. Bibliografia, punkt 2).

logicznego, wyprana z jakichkolwiek osobistych praktycznych korzyści. Jego światem był świat obiektywnych wartości, świat prawdy i logicznych inferencji, nie zaś konwensu zamienionego w tabu. Jego życie było potwierdzeniem Ingardenowskiej tezy, że filozofem albo jest się jako osobowość etyczna, albo nie jest się nim w ogóle. Otwarte na świat Prawdy i aksjologię Ewangelii życie Profesora było dla wielu generacji jego wychowanków autentycznym życiem filozofa łączącym w jedną spójną całość byt i wartość, logos i etos³³.

I w innym miejscu: „Ogromnie ważna była przyjaźń z [...] księdzem Kazimierzem Klósakiem, zawsze dziękuję Bogu, że [...] spotkałem [go] na życiowej drodze”³⁴. Tę opinię potwierdził także inny jego uczeń i współpracownik Mieczysław Lubański: „Służba Pierwszej Przyczynie łączyła się u Profesora w sposób naturalny ze służbą prawdzie filozoficznej. [...] Ale filozof jest też człowiekiem. U Profesora ujawniało to się w jego ludzkim podejściu do każdej sprawy, do każdego człowieka”³⁵.

³³ J. Życiński, *Kazimierz Klósak (1911–1982)*, dz. cyt., s. 540.

³⁴ D. Zaborek, *Życie. Przewodnik praktyczny. 16 wywiadów na każdy temat*, Warszawa 2009, s. 61.

³⁵ M. Lubański, *Moje spotkania z księdzem profesorem Kazimierzem Klósakiem*, dz. cyt., s. 60. Więcej wspomnień o Kazimierzu Klósaku zob. m.in. w: *Ocalić od zapomnienia. Profesorowie Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie we wspomnieniach wychowanków*, red. J.M. Dołęga, J. Mandziuk, Warszawa 2002, s. 82–87.

ŹRÓDŁA I INSPIRACJE POGLĄDÓW FILOZOFICZNYCH KAZIMIERZA KLÓSAKA

Inspiracje poglądów filozoficznych Kazimierza Kłósaka odzwierciedlają drogę jego edukacji uniwersyteckiej oraz dalszych osobistych poszukiwań naukowych. Można wskazać wśród nich źródła pierwszorzędne, które oddziaływały na niego w sposób najbardziej znaczący i trwale tematycznie ukierunkowały jego badania oraz źródła drugorzędne, które stanowiły dodatkowe impulsy intelektualne i punkty odniesienia jego filozoficznych analiz. Do pierwszych bez wątpienia należy zaliczyć twórczość filozoficzną Jacques'a Maritaina (1882–1973) oraz przyrodnicze i filozoficzne poglądy Pierre'a Teilharda de Chardin (1881–1955). Z kolei jako drugorzędne, choć także istotne źródła i inspiracje dla kształtowania się poglądów filozoficznych Kłósaka można uznać dzieła m.in. następujących uczonych: Fernanda Renoirte'a (1894–1958), Aleksandra Oparina (1894–1980), Svante Arrheiusa (1859–1927), Pierre'a Descoqs'a (1877–1946), Konstantego Michalskiego (1879–1947), a także poglądy filozofów marksistowskich i niektórych filozofów chrześcijańskich nurtu tomistycznego, z którymi polemizował.

Niewątpliwie największe znaczenia dla filozoficznego rozwoju myśli Kłósaka miały poglądy Maritaina. Krakowski uczony zetknął się z nimi przede wszystkim w okresie swoich studiów na Uniwersytecie Katolickim w Louvaine (Leuven). Można przypuszczać, że neotomizm lowański, w którym postulowano żywy kontakt z naukami przyrodniczymi, był dla Kłósaka szczególnie pociągający, zaś Maritain

niejako ustalał filozoficzne standardy w zakresie neotomistycznej filozofii przyrody³⁶. Dogłębnemu omówieniu oraz kontynuacji i rozwinięciu poglądów francuskiego filozofa poświęcił wiele swoich prac, zarówno tych napisanych w początkach swojej działalności naukowej³⁷, jak i pochodzących z późniejszego okresu³⁸. Jednak stosunek Kłósaka do dzieł francuskiego neotomisty od początku nie był bezkrytyczny. W wielu miejscach wskazywał na niedoskonałości jego poglądów, zwłaszcza w odniesieniu do zagadnienia statusu metodologicznego filozofii przyrody.

Sądzę, że problem metody filozofii przyrody został lepiej rozwiązany przez D. Nysa i J.J. Lemaire'a [...] niż przez Maritaina. Według tych autorów filozofia przyrody bierze takie dane nauk przyrodniczych, jak fakty i prawa, by je wyjaśnić w ich ostatecznych przyczynach. Nie ma tu mowy o konieczności zmiany faktów „naukowych” na fakty „filozoficzne”. Daleko tu jesteśmy od danych doświadczenia przednaukowego, które dla Maritaina posiadają znaczenie pierwszorzędne³⁹.

Choć Kłósak początkowo nie podzielał w pełni argumentacji Maritaina odnośnie do postulatu osadzenia filozofii przyrody na faktach filozoficznych, to postulat ten ostatecznie jednak zaakceptował, tyle że uzasadniał go w inny sposób, niż to czynił francuski neotomista: „[...] porządek środków powinien odpowiadać porządkowi celów, [...] [zatem] fakty, jakimi posługuje się poznanie w zakresie filozofii przyrody, powinny należeć razem z nim do tego samego porządku”⁴⁰; „[...] musimy podjąć ostateczne tłumaczenie rzeczy materialnych od strony ich istoty w oparciu o fakty «filozoficzne», które już leżą w linii

³⁶ Heller zauważył, że Kłósak w okresie kształtowania się swoich poglądów filozoficznych nie miał okazji zetknąć się bezpośrednio z filozoficzno-przyrodniczą myślą polskich uczonych spoza nurtu neotomistycznego (Z. Zawirski, H. Mehlberg, J. Metallman), co, zdaniem Hellera, pozbawiło Kłósaka możliwości nieco innego ukształtowania się jego stylu myślenia. Zob. M. Heller, *Ks. Kazimierz Kłósak – myśliciel na rozdrożu*, dz. cyt., s. 16–17.

³⁷ Przykładowo: K. Kłósak, *Konflikt nowożytnej fizyki teoretycznej z perypatetyką filozofią przyrody w ujęciu Jakuba Maritaina*, „Przegląd Powszechny” 1949, nr 227, s. 24–39.

³⁸ Przykładowo: tenże, *Maritainowe próby wyodrębnienia filozofii przyrody od metafizyki i nauk przyrodniczych*, „Roczniki Filozoficzne” 12/1964, nr 3, s. 17–29.

³⁹ Tenże, *Filozofia przyrody w ujęciu Jakuba Maritaina*, Lwów 1939, s. 19.

⁴⁰ Tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1980, s. 137.

tej wewnętrznej istoty jako to, co z niej najpierw daje się wyodrębnić w akcie jej poznawczego zgłębiania⁴¹; „[...] bez uwzględnienia [filozoficznego] opracowania [faktów naukowych] nie można byłoby wyjść poza implikacje o charakterze potocznym lub przyrodniczym”⁴². Na marginesie należy dodać, że Kłósak w odniesieniu zarówno do samego pojęcia faktu, jak i szerszego rozumienia nauki nie przyjął tradycji empiryzmu logicznego, lecz był bliższy nurtom, które wyrosły z krytyki filozofii nauki Koła Wiedeńskiego⁴³.

W związku z powyższym Kłósak poddał krytyce taką koncepcję uprawiania filozofii przyrody, która – po pierwsze – stanowi syntetyczne przedstawienie najogólniejszych wyników, do jakich dochodzą nauki przyrodnicze (np. Erich Becher, Bernhard Bavink w pierwszej fazie jego poglądów, polscy teoretycy marksistowskie Adam Schaff i Władysław Krajewski oraz Raymond Ruyer); po drugie – obok zadania syntezy najogólniejszych osiągnięć nauk przyrodniczych pełni funkcję epistemologiczną i metodologiczną analizy poznania przyrodniczego (np. Wilhelm Ostwald, Władysław Biegański); po trzecie – może być sprowadzona bez reszty do epistemologiczno-metodologicznej analizy poznania z zakresu nauk przyrodniczych (np. przedstawiciele pozytywizmu i neopozytywizmu, Evert W. Beth, Augusto Guzzo); po czwarte – łączy w pewnej mierze zagadnienia wykraczające poza zakres badań przyrodników i teoretyków poznania przyrodniczego (chodzi tu o sformułowanie teorii poznania przyrody, rozpatrzenie doniosłych osiągnięć nauk przyrodniczych w aspekcie ich wpływu na całość poglądu na świat oraz praktyczno-kulturalnego oddziaływania, o ukształtowanie z ogólnych wyników nauk przyrodniczych syntetycznego obrazu całej przyrody wraz z ich interpretacją filozoficzną – Rudolf Eisler, Bernhard Bavink, Bolesław Gawecki).

Ujmując nieco szerzej zagadnienie źródeł i inspiracji, jakie kierowały pracą filozoficzną Kłósaka, trzeba zauważyć, że bliska była mu ta postać filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, która dążyła do wykorzystania w swej refleksji najnowszych dokonań i ustaleń szczegółowych nauk empirycznych i formalnych. Znalazła ona swój wyraz

⁴¹ Tenże, *Aktualne kontrowersje w zakresie prolegomenów do filozofii przyrody*, „Zeszyty Naukowe KUL” 3/1960, nr 2, s. 29.

⁴² Tenże, *Słowo wstępne*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. 1, red. K. Kłósak, Warszawa 1976, s. 12.

⁴³ Kłósak odwoływał się m.in. do stanowiska C.G. Hempla. Zob. tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 150.

w tzw. tomizmie otwartym, reprezentowanym, oprócz wspomnianych Maritaina i Teilharda de Chardin, m.in. przez Désiré-Josepha Merciera, Dominique’a H. Salmana, Claude’a Tresmontanta, do których prac krakowski filozof chętnie się odwoływał. Kłósak przejął tę metodę filozofowania, ale jednocześnie rozszerzył ją, drobiazgowo porównując wypowiedzi różnych naukowców i filozofów na ten sam temat, dokonując ich analizy i wyciągając wnioski. Konstruowanie przez Kłósaka filozofii i sprawdzanie tradycyjnych tez filozofii klasycznej w kontekście nowych danych naukowych obejmowało uwzględnianie przez niego przemyśleń innych autorów, wśród których znaleźli się m.in.: Désiré Nys, Joseph de Tonquédec, Antonin-Dalmace Sertillanges, Salvatore Tongiorgi, Filippo Selvaggi, Pierre Duhem, Franciszek Sawicki, Ignacy Różycki, Kazimierz Wais, Jerzy Kalinowski, Stanisław Mazierski. Zostały one krytycznie zbadane i w niektórych przypadkach pogłębione, w wyniku czego powstała pewna oryginalna całość myślowa dotycząca realizacji metateoretycznego postulatu takiego filozofowania, które jest oparte na idei odkrywania implikacji ontologicznych dla faktów filozoficznych.

W okresie II wojny światowej działalność filozoficzna Kazimierza Kłósaka została zredukowana do prywatnych lektur i pisania „do szuflady”. Można przypuszczać, że w tym czasie miał on okazję dokładniej zapoznać się z dokonaniem szkoły lwowsko-warszawskiej i jej chrześcijańskiego odłamu – tzw. Koła Krakowskiego (Józef Maria Bocheński, Jan Salamucha, Jan F. Drewnowski, Bolesław Sobociński)⁴⁴. W powojennych pracach Kłósaka często pojawiają się analizy oraz przypisy poświęcone poglądom przedstawicieli tych kierunków⁴⁵. Zwłaszcza opracowując zagadnienie metodologicznego statusu filozofii przyrody, Kłósak nie mógł nie skorzystać z logicznych i metalogicznych osiągnięć wspomnianych przedstawicieli. A zatem jego neotomistyczna metodologia stopniowo ulega przemianie w kierunku metodologii wzbogaconej osiągnięciami współczesnej filozofii nauki.

⁴⁴ Zob. Z. Wolak, *Naukowa filozofia Koła Krakowskiego*, dz. cyt., s. 97–122.

⁴⁵ Przykładowo: K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny. Argumentacja za istnieniem Boga z początku trwania czasowego wszechświata i z początku życia organicznego*, Warszawa 1955, s. 7, 78; tenże, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny. Część II. Argumentacja za istnieniem Boga z zależności treściowej poznawanych przez nas prawd, z porządku panującego w biokosmosie, z przygodności rzeczy oraz z ruchu, jaki występuje w przyrodzie*, Warszawa 1957, s. 47, 178–180, 273–276.

[...] w kwestiach metodologicznych, dotyczących stosunku pomiędzy filozofią przyrody a naukami przyrodniczymi ks. Kłósak pozostawał pod wpływem Maritaina i szkoły lowańskiej, jednakże w miarę upływu czasu coraz bardziej brał pod uwagę wyniki i metody analizy standardowej („świeckiej”) filozofii nauki, w tym także osiągnięcia Szkoły Lwowsko-Warszawskiej⁴⁶.

Drugą postacią, której osobowość i działalność naukowa silnie wpłynęła na Kłósaka, był francuski ewolucjonista Pierre Teilhard de Chardin. Podobnie jak miało to miejsce w przypadku Maritaina, stosunek krakowskiego uczonego do poglądów francuskiego jezuita pozostał krytyczny mimo niewątpliwej fascynacji i uznania dla jego naukowych dokonań oraz rzeczowej postawy wobec stawianych mu zarzutów braku ortodoksji katolickiej. Choć Kłósak podzielał ewolucyjne spojrzenie na rzeczywistość, jego analityczny umysł nie mógł pogodzić się z niekiedy nieścisłym i wizjonerskim charakterem doktryny Teilharda de Chardin. Dążył więc do uściślenia jego poglądów i takiej ich prezentacji, która byłaby wolna od egzaltacji, w którą popadli inni zwolennicy panewolucyjnej wizji wszechświata⁴⁷. Charakterystyczne dla poglądów Kłósaka łączenie otwartości na nowe interpretacje z ostrożnością i krytycyzmem w ocenie ich uzasadnienia

⁴⁶ M. Heller, *Ks. Kazimierz Kłósak – myśliciel na rozdrożu*, dz. cyt. s. 22. Potwierdzeniem tego jest taka wypowiedź Hellera: „Natomiast inny z krakowskich powojennych filozofów przyrody, ks. Kazimierz Kłósak, bardzo często nawiązywał do myślicieli krakowskich, o których mówimy. Sam się chyba z nimi praktycznie nie zetknął. Studiował tuż przed samą wojną w Krakowie, ale tak się złożyło, że wtedy, gdy w Krakowie zawiązywała się tzw. grupa krakowska, wyjechał na studia do Rzymu, a potem do Louvain. W 1936 r. odbywał się zjazd filozoficzny w Krakowie; Ks. Michalski, Łukasiewicz zainicjowali spotkanie na Bernardyńskiej, byli tam też Salamucha, Bocheński. Idea Łukasiewicza, który temu patronował, była taka, że filozofia nowożytna znaczyła upadek w porównaniu z filozofią średniowieczną, bo średniowieczni filozofowie do swoich badań wykorzystywali logikę, czego potem na taką skalę zaniechano. Ks. Kłósak, o ile wiadomo, nie zetknął się wtedy z grupą krakowską. Wrócił do Krakowa dopiero tuż przed wybuchem wojny. Miał ogromną pasję do nauki, a w czasie wojny nie miał dostępu do literatury: jedyne książki, jakie były dostępne, to były prace szkoły krakowskiej i dlatego jego prace nawiązywały potem do tych publikacji” (A. Strzałkowski, J. Janik, A. Pelczar [et al.], *Dyskusja po referacie Michała Hellera „Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym”*, „Prace Komisji Historii Nauki Polskiej Akademii Umiejętności” 2004, nr 6, s. 248).

⁴⁷ Zob. K. Kłósak, *O właściwą interpretację i krytykę dzieła ks. Teilharda de Chardina*, „Znak” 12/1960, nr 6, s. 823–841.

ujawniło się właśnie w jego studiach nad Teilhardem. Podzielając wizję ewoluującego wszechświata, krakowski filozof był w wielu punktach bliski „Orygenesowi naszych czasów” i tak jak on zauważał, że ujęcia tradycyjnego tomizmu uwzględniały często tylko jedną z wielu (zazwyczaj najprostszych) możliwości. Jednak równie krytycznie dostrzegł, że w rozważaniach francuskiego ewolucjonisty poezja zajmuje nierzadko miejsce argumentów, zaś porywające wizje pozbawione są uzasadnień i wikłają się w wewnętrzne sprzeczności. „Ten typ epistemologiczny i metodologiczny jest ciągle jeszcze przedmiotem dyskusji i znajduje interpretacje bardzo nieraz dalekie od adekwatności. Bez dokonania wskazanego zadania nie moglibyśmy zdobyć nawet częściowej orientacji w pierwszym wielkim etapie zunifikowanej w wysokim stopniu dialektyki ks. Teilharda”⁴⁸. W wielu kwestiach dopuszczał on możliwość przyjęcia nowych propozycji Teilharda de Chardin i przyznawał, że jeśli pozostać w płaszczyźnie analiz czysto filozoficznych, wówczas nie ma żadnych racji, aby negować, że Bóg mógł stworzyć wszechświat odwiecznie i że wszechświat ten mógł być przestrzennie nieskończony.

Omawiając zagadnienie stwarzania świata oraz pochodzenia życia i psychizmu ludzkiego, Klószak wykorzystywał wyniki badań zawarte w pracach Teilharda de Chardin. Jednocześnie nie zgadzał się z poglądami m.in. Paula B. Greneta czy Oliviera A. Rabuta, którzy przypisywali poglądom francuskiego uczonego status wyłącznie „fenomenologii naukowej”.

[...] nie całą „fenomenologię” ks. Teilharda możemy uważać za „fenomenologię” naukową. Jak już zaznaczyłem, można stawiać pod znakiem zapytania charakter naukowy tezy hилоzoistycznej i pansychistycznej, wysuwanej w ramach tej „fenomenologii”. A kiedy ks. Teilhard zaczyna sugerować, że do podtrzymania, ożywienia i doprowadzenia ku pełnej realizacji procesu hominizacji (wziętego wraz z socjalizacją) jest konieczne istnienie u kresu zbieżności psychicznej, jaka cechuje ten proces, transcendentnego, samoistnego ośrodka unifikacji, jedności, nieodwracalności i personalizacji, będącego Bogiem, jedyną prawdziwą „Omegą” – staje się dla nas dostatecznie widoczne, że razem z tymi jego wywodami [...] zmienił się typ epistemologiczny i metodologiczny jego „fenomenologii”⁴⁹.

⁴⁸ Tenże, „Fenomenologia” P. Teilharda de Chardin w ramowej analizie epistemologicznej i metodologicznej, „Roczniki Filozoficzne” 12/1964, nr 1, s. 93.

⁴⁹ Tamże, s. 103–104.

Kazimierz Kłósak podejmował dyskusję z poglądami Teilharda de Chardin także w kwestii monogenicznych początków ludzkości i wykazywał braki oraz błędy w jego rozumowaniu, choć jednocześnie broił go przed zarzutami, które uznał za nieprawdziwe i niesprawiedliwe.

Przeoczywszy okoliczność, że, przy uwzględnianiu bezpośredniej i specjalnej ingerencji stwórczej Boga powołującego do istnienia w zamierzonej przez Siebie ilości pierwsze dusze ludzkie a wraz z nimi pierwszych ludzi, można mówić w płaszczyźnie metafizyki o możliwości ściśle monogenistycznego pochodzenia ludzkości, ks. Teilhard nie zauważył również tego, że zagadnienie faktu takiego pochodzenia można podejmować dopiero na gruncie teologii⁵⁰.

Skoro Kłósak wypowiadał się niekiedy tak krytycznie na temat poglądów francuskiego ewolucjonisty, to dlaczego gorliwie propagował w Polsce myśli Teilharda? Należy sądzić, że znakomicie wyczuwał, jak bardzo ich potrzebowało polskie światopoglądowo zmanipulowane społeczeństwo. Gdy w licznych przemyśleniach ukazywał możliwość i konieczność czysto przyrodniczego, filozoficznie niezabarwionego opisu zjawisk, w szczególności tych związanych z powstaniem i rozwojem rodzaju *Homo*, to zapewne również dlatego, że nieobce były mu przeszkody, na jakie coraz częściej i coraz liczniej natrafiali ludzie na drodze od laboratorium, fabryki czy szkoły do kościoła, od współczesnej nauki do tradycyjnej wiary. Bernard Hałaczek, uczeń Kłósaka, określił go jako jednego z pierwszych, „którzy polską literaturę filozoficzno-przyrodniczą wzbogacili harmonijną wizją Boga, świata i człowieka Teilharda de Chardin. On był dla Polski i polskich katolików tym w latach sześćdziesiątych, kim Teilhard był od lat trzydziestych dla świata i całego katolickiego Kościoła”⁵¹.

Ważnym bodźcem dla rozwoju myśli filozoficznej Kłósaka była dyskusja prowadzona z tezami filozofii marksistowskiej. W tym sensie można uznać je za inspirację dla prowadzonych przez niego badań filozoficznych, które w praktyce oznaczały sprzeciw wobec ideologicznych

⁵⁰ Tenże, *Ks. Piotr Teilhard de Chardin a zagadnienie monogenistycznych początków ludzkości*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1/1963, nr 2, s. 112–113.

⁵¹ B. Hałaczek, *Kazimierz Kłósak: czego chciał, kim był?*, w: *Myśl filozoficzna Księdza Profesora Kazimierza Kłósaka w dwudziestą rocznicę śmierci*, dz. cyt., s. 22. Por. tenże, *Książd Kłósak – polskim Teilhardem de Chardin*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 28/1992, nr 2, s. 9–13.

uproszczeń zawartych w twierdzeniach przedstawicieli marksizmu. Choć realia codziennego życia mało go interesowały (na co wskazują we wspomnieniach jego współpracownicy i uczniowie), to jednak był on filozofem na swój sposób zaangażowanym w rzeczywistość, w jakiej przyszło mu funkcjonować jako naukowcowi. W tym sensie to właśnie owa powojenna rzeczywistość kreowana przez ideologię marksizmu stała się istotną inspiracją dla refleksji filozoficznej, w której podejmował jej krytykę. Podjął więc zagadnienie stosunku materializmu dialektycznego do nauk przyrodniczych, wykazując, także za pomocą metody analitycznej, że jest on nieprawomocnym uogólnieniem tych nauk. Było to ważne, gdyż propaganda marksistowska usiłowała wmówić polskiemu społeczeństwu, że właśnie marksizm reprezentuje jedyny naukowy światopogląd. W licznych artykułach i jednej pozycji książkowej zawarł Klószak krytykę czterech tez dialektyki w ujęciu Adama Schaffa, Władysława Krajewskiego, Fryderyka Engelsa i Karola Marksa, a także, co znamienne dla niego, krytykę poglądów innych dwóch krytyków filozofii dialektyzmu materialnego: Narcyza Lubnickiego i Stanisława Ossowskiego. Klószak podszedł do oceny tych tez w sposób szczególny. Jako wychowanek Katolickiego Uniwersytetu w Louvain przyjął postawę szerokiego otwarcia się na osiągnięcia współczesnych nauk pozytywnych. Na tych samych naukach opierali się marksiści, szukający w nich potwierdzenia dla swych dialektycznych tez. Jednocześnie była to krytyka sprawiedliwa, to znaczy dostrzegająca także pewne wartościowe elementy krytykowanych twierdzeń.

Studiując dialektykę marksistowską starałem się zająć wobec niej postawę katolickiego obiektywizmu, który nie waha się przyznać przeciwnikowi ideologicznemu słuszności tam, gdzie on ją ma. Zrozumiałą jest rzeczą, że kierując się względami na ortodoksję katolicką oraz wymaganiami naukowego dowodu, nie mogłem przyjąć dialektyki marksistowskiej w jej pełnym ujęciu oryginalnym. Dokonując jednak tej selektywnej asymilacji starałem się zachować z niej wszystko to, co uważałem za pozytywną zdobycz⁵².

Z kolei notoryczne nadużywanie przez przedstawicieli marksizmu teorii ewolucji do propagandy antyreligijnej oraz zastrzeżenia wobec niej „czynników kościelnych” (teologów i hierarchii kościelnej),

⁵² K. Klószak, *Katolik wobec dialektyki marksistowskiej*, „Tygodnik Powszechny” 6/1950, nr 21–22 (270–271), s. 10.

będące reakcją na jej antyreligijne użycie, skłoniły Kłósaka do zainteresowania się zagadnieniem początku wszechświata, problemem powstania życia i ideą samoródtwa oraz filozoficzną interpretacją ewolucjonizmu i jej wydzwiękiem światopoglądowym. W tym zakresie krakowski filozof dostrzegł także fałszywą strategię ludzi Kościoła wyrażającą się w dezawuowaniu teorii ewolucji z punktu widzenia teologii katolickiej. Jego zdaniem należało dokonać takiej filozoficznej interpretacji ewolucjonizmu, aby mógł on zostać uznany za zgodny z teologiczną wizją rzeczywistości. Co więcej, postrzegął problem ewolucji również jako wyzwanie dla filozofii przyrody. Dlatego zagadnienia z nim związane rozwijał w ramach programu badawczego aż do ostatnich lat życia⁵³. Naraził się przez to na nieufność ze strony „kręgów kościelnych”, zwłaszcza gdy zaczął propagować i kontynuować „oswajanie” myśli chrześcijańskiej z ewolucyjnym obrazem świata, początkowo w nawiązaniu do prac Teilharda de Chardin, a następnie w ramach analiz dotyczących natury i pochodzenia duszy ludzkiej.

Innym przykładem tego, w jaki sposób Kłósak wykorzystywał źródła naukowe i filozoficzne w swojej pracy badawczej, są analizy dotyczące problemu genezy życia. Najpierw podjął się analiz epistemologicznych i metodologicznych wybranych przyrodniczych koncepcji abiogenezy, następnie przeszedł do ich oceny od strony filozoficznej, aby w końcu ustosunkować się do argumentu za istnieniem Boga z początku życia organicznego. Zgodnie z takim przyjętym przez siebie sposobem analiz oceniał wartość m.in. koncepcji kosmozoidów Hermanna Richtera, panspermii Svante Arrheniusa, odwieczności i preegzystencji życia Williama Preyera i Gustava T. Fechnera, fotochemicznej Alexandre’a Dauvilliera i Émile’a Desguina oraz koacerwatów Aleksandra Oparina⁵⁴. Ostatecznie doszedł do wniosku, że te przyrodnicze hipotezy (teorie) abiogenezy ograniczają się wyłącznie do zjawiskowej strony początków życia na Ziemi, przyjmując pojawienie się życia z materii nieożywionej. Posiadają one walor prawdopodobieństwa wynikający z braku w pełni uzasadnionego faktu abiogenezy. Z powyższego wynika, że zawarte w nich wnioski zarówno w płaszczyźnie

⁵³ Por. J.M. Dołęga, *Zagadnienia kreacjonizmu w ujęciu Kazimierza Kłósaka*, „Studia Teologiczne. Białystok–Drohiczyń–Łomża” 1986, nr 4, s. 201–217; K. Kłosowski, *Profesora Kazimierza Kłósaka koncepcja kreacjonizmu*, „Studia Philosophiae Christianae” 28/1992, nr 2, s. 61–75.

⁵⁴ K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, dz. cyt., s. 107–185; tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. 1, Kraków 1979, s. 314–432.

przyrodniczej, jak i filozoficznej (filozofii przyrody) mają charakter hipotetyczny. Nie ma bowiem argumentu ani przyrodniczego, ani też filozoficznego, który dowiódłby bezwzględnej niemożliwości abiogenezy. Oczywiście tego rodzaju wnioski nie kończy refleksji metodologicznych Kłósaka. Opierając się na rozważaniach Claude’a Tresmontanta⁵⁵, uznał, że życie w stosunku do tego, co go poprzedzało, jest zupełnie nową jakością w sensie ontologicznym i nie mogło pojawić się przez przypadek.

Swoistą dodatkową inspiracją dla prowadzonych przez Kłósaka analiz i wyciąganych wniosków filozoficznych były polemiki prowadzone z różnymi autorami z kręgu filozofii chrześcijańskiej, których poglądy krytykował. Do najważniejszych trzeba zaliczyć Tadeusza Wojciechowskiego (1917–2000) i Mieczysława Alberta Krąpca (1921–2008). W toku tych dyskusji, prowadzonych bezpośrednio przy okazji spotkań naukowych i konferencji oraz za pośrednictwem opublikowanych prac, Kłósak precyzował własne stanowisko i rozwijał swoje poglądy filozoficzne w zakresie takich zagadnień jak: pochodzenie życia biologicznego, pochodzenie duszy ludzkiej, status metodologiczny filozofii przyrody, kwestia wykorzystywania wyników nauk przyrodniczych w pracy filozofa, stosunek do poglądów Tomasza z Akwinu na temat dowodliwości istnienia Boga.

Zwłaszcza w przypadku ewolucjonistycznych interpretacji pochodzenia duszy ludzkiej poglądy Kłósaka różniły się radykalnie od stanowiska, którego w polskich warunkach bronił Tadeusz Wojciechowski. Zdaniem Wojciechowskiego, a także oceniającego go Kłósaka, należy bardziej podkreślić immanentną działalność Przyczyny Pierwszej i w większym stopniu uwzględnić w procesie hominizacji znaczenie przyczyn wtórnych. Tematyka ta była podejmowana przez Kłósaka w wielu artykułach, w których starał się za pomocą analizy empiriologicznej ustalić dokładniej sens ontologicznego terminu „dusza ludzka”. Jednak w przeciwieństwie do Wojciechowskiego uważał, że w płaszczyźnie filozoficznej przypuszczenia, iż psychizm zwierzęcy mógł ulec ewolucyjnemu przekształceniu w psychizm ludzi, są oznaką poetyzowania, w którym narusza się zasadę niesprzeczności, twierdząc, że między tym, co materialne i tym, co niematerialne, może istnieć stan pośredni.

⁵⁵ C. Tresmontant, *Sciences de l’univers et problèmes métaphysiques*, Paris 1976.

Sugestie Teilharda de Chardin, a także Antonina D. Sertillangesa i Karla Rahnera doprowadziły Kłósaka do stwierdzenia, że pojawienie się historycznie pierwszych przejawów psychicznych właściwych człowiekowi ma swoje określone antecedeny zjawiskowe (płaszczyzna emiriologiczna) czy też przyczyny sprawcze z obrębu przyrody (płaszczyzna ontologiczna). Dlatego też „zaistnienie historyczne pierwszych dusz ludzkich ujmowanych w całości kształcie przysługującego im bytu, z dużym prawdopodobieństwem było w jakiejś mierze rezultatem ewolucji naturalnej biokosmosu [...]”⁵⁶, ale także jako skutek stwórczej ingerencji Bożej. Ta koncepcja pochodzenia duszy ludzkiej ma swoje głębokie zakotwiczenie w przyjętych przez Kłósaka definicjach duszy ludzkiej w ujęciu filozofii przyrody i metafizyki. Odwołując się do sformułowań Tomasza z Akwinu (*Summa theologiae* I, q. 75, a. 1), krakowski filozof podkreślał, że dusza jest w człowieku pierwszą zasadą życia, to znaczy tym, od czego ostatecznie, chociaż niebezpośrednio, wywodzą się genetycznie wszystkie ludzkie przejawy witalne⁵⁷. Wykorzystując pojęcie stwarzania typu ewolucyjnego zaproponowane przez Teilharda de Chardin, stwierdził, że

[...] jeśli uznajemy za równocześnie prawdziwe dwie tezy, z których jedna głosi, że dusza ludzka jest stwarzana przez Boga z nicości podmiotu, a według drugiej tezy ta dusza wywodzi się w jakimś sensie z działania wtórnych przyczyn sprawczych, wówczas możemy obie tezy pogodzić ze sobą jedynie pod tym warunkiem, że się przyjmie, iż byt duszy ludzkiej pochodzi bezpośrednio ze stwórczej ingerencji Bożej, a przyczyny wtórne narzucają tylko owej duszy jej szczególne piętno⁵⁸.

Z kolei polemika ze stanowiskiem filozoficznym Krąpca ujawniła się na tle zagadnienia celowości poruszanej w kontekście tzw. piątej drogi Tomasza z Akwinu⁵⁹. Najczęściej sądzono, że punktem wyjścia

⁵⁶ K. Kłósak, *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, dz. cyt., s. 45.

⁵⁷ Tenże, *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, „Analecta Cracoviensia” 10/1978, s. 29.

⁵⁸ Tenże, *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, dz. cyt., s. 53.

⁵⁹ Polemiki K. Kłósaka z M.A. Krąpcem dotyczyły także wielu innych problemów, m.in.: pojęcia bytu, zagadnienia jedności i wielości filozofii, rozumienia abstrakcji i separacji, roli doświadczenia naukowego i potoczego w procesie filozofowania.

tej argumentacji teodycealnej jest stwierdzenie celowego działania bytów materialnych pozbawionych poznania. W jednej ze swoich publikacji Kłósak, polemizując z takim przekonaniem, przedstawił reinterpretację tej drogi polegającą na przekonaniu, że punktem wyjścia powinien być porządek występujący w świecie bytów ożywionych, a nie celowość⁶⁰. Ta reinterpretacja wywołała dyskusję. Głównym przeciwnikiem owej reinterpretacji był Krąpiec. Ukazały się polemiczne artykuły z obu stron, a podczas sympozjów, jakie odbywały się na KUL-u w latach 60., nastąpiła ostra konfrontacja obu filozofów, po której każdy pozostał nadal przy swoim zdaniu. Wydaje się, że głównym źródłem polemiki na temat celowości między wspomnianymi profesorami była nieprecyzyjność terminów, w szczególności różne znaczenia terminu „cel”. Wielką zasługą Kłósaka było wykazanie, że argumentację występującą w „piątej drodze” należy precyzyjniej nazywać nomologiczną, a nie celowościową, gdyż warunkiem niezbędnym uznania celowości w przyrodzie jest uprzednie uznanie Boga – Stwórcy. Uznanie celowości w znaczeniu ścisłym nie może zatem służyć jako argument za istnieniem Boga⁶¹.

Wspomniany spór można potraktować szerzej jako dyskusję Kłósaka z przedstawicielami tzw. tomizmu egzystencjalnego. Obie strony odmiennie widziały rolę doświadczenia naukowego i potocznego w początkowej fazie refleksji filozoficznej. Z tego też powodu koncepcję tomizmu egzystencjalnego zalicza się do tzw. filozofii autonomicznych, natomiast tomizm lowański, którego zwolennikiem był Kłósak, mieści się w obrębie tzw. filozofii nieautonomicznych – heteronomicznych, istotnie związanych z naukami szczegółowymi. Choć obie strony wspomnianego tutaj sporu metodologicznego reprezentowały tę samą orientację filozoficzną, nawiązującą przede wszystkim do myśli arystotelesowsko-tomistycznej, to jednak w przypadku Kłósaka daje się zauważyć, że pojmował ją w sposób bardziej dynamiczny, rozwojowy, jako refleksję niekompletną, pod względem treściowym ograniczoną i w pewnym sensie tymczasową.

Przyglądając się źródłom i inspiracjom filozoficznych poszukiwań Kazimierza Kłósaka można byłoby postawić mu zarzut, że pomijał niektóre ważne nurty filozofii europejskiej. Nie pisał szerzej (a jeśli

⁶⁰ Tenże, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny. Część II*, dz. cyt., s. 71–98.

⁶¹ Por. T. Rutowski, *Problematyka celowości w publikacjach księdza profesora Kazimierza Kłósaka*, „Studia Płockie” 33 (2005), s. 107–116.

już, to niezbyt pochlebnie) o Martinie Heideggerze czy Edmundzie Husserlu, pomijał zagadnienia egzystencjalizmu, hermeneutyki czy filozofii dialogu. Przypuszczalnie robił to w pełni świadomie i to przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, powodowany analityczną troską o ścisłość uważał niektóre typy filozofii za oznakę poetyzującego wizjonerstwa. Po drugie, z niepokojem patrzył na filozofów wypowiadających się na każdy temat. Miał przed oczyma ideał filozofii, na który tak bardzo kładł akcent Kazimierz Twardowski, filozofii ceniącej ścisłość wyrażania się, troszczącej się o to, by jej dyskurs nie był tylko – jak określił to Józef Maria Bocheński – „gadaniem”. Kłósak chciał tego rodzaju filozofii, w której unikałoby się zbytniej metafory, przenośni czy poetyckich porównań. Wybrana przez niego problematyka określała zarówno język i metodę filozofii, jak i dobór uwzględnianych autorów⁶².

Mimo wskazanych powyżej licznych inspiracji dla prowadzonej działalności naukowej znamienym rysem całej intelektualnej postawy Kazimierza Kłósaka wydaje się swoista samotniczość jego filozoficznej wędrówki. Krytycyzm, wnikliwość i ostrożność sprawiały, że zachowywał on dystans wobec popularnych szkół i nurtów, tworząc własny, niezależny styl. Od pozytywizmu logicznego przejął sposób metajęzykowej analizy i metodologicznych uściśleń. Zdecydowanie odcinał się jednak od krytyki poznania filozoficznego przedstawionej przez ten kierunek i w wielu miejscach polemizował ze zwolennikami Rudolfa Carnapa, który porównywał tradycyjną filozofię do poezji⁶³. Z nauk przyrodniczych przejął z właściwą sobie erudycją obszerny zbiór danych z zakresu kosmologii, fizyki mikroświata, psychologii zwierząt czy biochemii. Nie znalazło to aprobaty autorów, którzy od koncepcji filozofii badającej wnioski przyrodoznawstwa wyżej cenili koncepcję filozofii zamkniętej w epistemologicznej wieży z kości słoniowej, niedostępnej dla przedstawicieli innych nurtów, i obojętnych na wnioski nauk przyrodniczych. Wszystko to sprawia, że miłośnicy prostych, jednoznacznych klasyfikacji nie mogą opatrzyć dorobku krakowskiego profesora jedną etykietką. Dorobek ten był różnorodny i niekonwencjonalny zarówno pod

⁶² Należy dodać, że spośród współczesnych kierunków filozoficznych dość duży wpływ na poglądy Kłósaka wywarła fenomenologia w wersji Romana Ingardena. Wpływ ten jest widoczny przy formułowaniu pojęcia bytu oraz recepcji idei ontologii jako nauki najogólniejszej, poprzedzającej metafizykę ogólną.

⁶³ Zob. przykładowo: K. Kłósak, *Zagadnienie możliwości filozoficznego poznania przyrody*, „*Analecta Cracoviensia*” 2/1970, s. 81–103.

względem metodologicznym, jak i w merytorycznej otwartości na wyniki innych nauk i innych kierunków myślenia.

Dwa lata przed śmiercią, podczas zorganizowanego w 1980 roku w ATK w Warszawie sympozjum poświęconego tematowi filozoficznego poznania Boga, Klósak dzielił się swoimi planami wykorzystania w przyszłości Whiteheadowskiej metafizyki procesu. Nawiązując do jednego z referatów autorstwa Mieczysława Lubańskiego⁶⁴, podkreślił, że wszechświat jawi się w jego rozumieniu jako wielki proces, w którym dostrzegając procesy ewolucyjne, możemy łatwiej zrozumieć tezę o przygodności bytu i o działającym Bogu, który ogranicza przebieg tych procesów. Zamierzeń tych nie udało mu się już zrealizować, ale świadczą one, że do końca życia pozostawał otwarty na nowe inspiracje naukowe i filozoficzne, w których dostrzegał potencjał dla swojej pracy jako filozofa.

⁶⁴ M. Lubański, *Profesora Kazimierza Klósaka analizy kosmologiczno-teodycealne (próba odczytania)*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 17/1981, nr 1, s. 155–164.

SZCZEGÓŁOWE PROBLEMY TEORETYCZNE

Zaprezentowany poniżej wybór głównych zagadnień, którymi zajmował się Kazimierz Kłósak, został podyktowany przede wszystkim znaczeniem, jakie miały one w działalności naukowej krakowskiego filozofa. Najwięcej czasu w pracy badawczej i miejsca w swoich publikacjach poświęcił on problematyce metafizycznej (w szczególności teorii filozofii przyrody), zagadnieniu początku wszechświata i powstania życia oraz tematowi natury i pochodzenia psychizmu ludzkiego i duszy ludzkiej. Poniższa prezentacja stanowi zarys wspomnianej problematyki w ujęciu Kazimierza Kłósaka, a jej rozwinięciem są wypisy z jego dzieł odpowiadające tematycznie poszczególnym omówieniom (II. Kazimierz Kłósak – teksty wybrane) oraz słownik podstawowych terminów najczęściej pojawiających się w pracach krakowskiego filozofa (rozdział 5).

3.1. ZAGADNIENIA METAFIZYCZNE

Uwagi wprowadzające

Metoda uprawiania filozofii stanowiła przedmiot analiz Kazimierza Kłósaka przez całą jego działalność naukową. Niewątpliwie wpływ na jego zainteresowania tą problematyką miały jego studia na uniwersytecie łowańskim w latach 1936–1939⁶⁵ i otwartość tamtego

⁶⁵ Przed tym Kazimierz Kłósak jako młody człowiek studiował krótko tomizm historyczny w Rzymie. Por. D. Dzwonkowska, *Filozofia a nauki przyrodnicze. Analiza koncepcji Stanisława Kamińskiego i Kazimierza Kłósaka*, Warszawa 2014, s. 122.

środowiska filozoficznego na wyniki nauk szczegółowych, co zaowocowało powstaniem tzw. tomizmu otwartego. Do powstania wspomnianej wersji tomizmu przyczyniły się: rozwój i osiągnięcia nauk szczegółowych (przyrodniczych), wpływowe doktryny filozoficzne XIX wieku oraz, co być może najważniejsze, wydanie przez Leona XIII⁶⁶ encykliki *Aeterni Patris* wraz z rewizją dotychczasowego rozumienia tomizmu wśród filozofów chrześcijańskich. Cechą charakterystyczną tego neotomizmu było otwarcie się na wyniki nauk empirycznych, w szczególności nauk przyrodniczych. Klószak wbrew tradycyjnej nieufności filozofów nurtu tomistycznego doceniał osiągnięcia przyrodnawstwa i uważał, że wyniki tych nauk mają istotne znaczenie dla filozofii, zwłaszcza filozofii przyrody⁶⁷, ale również filozofii Boga, w której część argumentów za istnieniem Boga opiera się na przesłankach mówiących o własnościach świata przyrody.

Najważniejszą pracą podsumowującą poglądy Kazimierza Klósaka w zakresie metafizologii jest książka: *Z teorii i metodologii filozofii przyrody* (1980). Książę Profesor miał dobry zwyczaj polegający na tym, że kiedy pisał jakąś monografię naukową, starał się w niej podsumować swoje dotychczasowe badania w przedmiotowym obszarze, szczególnie wskazywał *explicite*, w których punktach całkowicie zmieniał bądź modyfikował swoje poglądy. Książka *Z teorii i metodologii filozofii przyrody* również spełnia ten warunek, a autor pisze we wstępie: „niniejsze

⁶⁶ Ważna jest tutaj również osobista działalność papieża Leona XIII dla zrealizowania koncepcji reaktywacji tomizmu i wyznaczenie Désiré-Josepha Merciera na twórcę całej szkoły neotomizmu łowańskiego. W tym kontekście jasne się staje, dlaczego wybrany został uniwersytet w Louvain, gdyż Leon XIII znał go z czasów, kiedy przebywał w Belgii jako nuncjusz apostolski.

⁶⁷ „Gdy obecnie wiemy, jak skromny wycinek rzeczywistości stanowi świat doświadczenia potocznego, a jak bez porównania rozleglejszy jest w przeciwstawieniu do niego świat doświadczenia naukowego, nie możemy podejmować filozoficznej problematyki dotyczącej całego kosmosu, możliwego dziś do poznania, bez szerokiego uwzględnienia wkładu ze strony nauk przyrodniczych. Gdybyśmy brali pod uwagę przy budowaniu filozofii przyrody same dane doświadczenia przednaukowego, nie tylko zubożylibyśmy wydatnie, w sposób niczym nie usprawiedliwiony, problematykę naszych dociekań i stracilibyśmy okazję wprowadzenia nowych oświeleń oraz nowych rozwiązań, ale narazilibyśmy się zarówno na przecenianie wartości filozoficznej tego, co nam ukazuje doświadczenie potoczne, jak i na obiektywizowanie naszego subiektywnego punktu widzenia, nie mówiąc już i o tym, że byłibyśmy raz po raz posądżani o ucieczkę przed trudnościami, z jakimi się spotykają na gruncie współczesnych nauk przyrodniczych dawne sformułowania filozoficzne, i o chybioną z góry próbę ratowania przedawnionych już poglądów” (K. Klószak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 143).

studium jest próbą zsyntezowania i rozwinięcia tego, co – jak sądzę – przetrwało z moich artykułów i rozpraw, w których, poczynając od roku 1939, rozwijałem teorię i metodologię filozofii przyrody⁶⁸.

Niejako streszczeniem stanowiska Kłósaka na temat metody filozofii przyrody jest jego *Słowo wstępne* stanowiące wprowadzenie do pierwszego tomu serii wydawniczej *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, której książkę profesor był pomysłodawcą i redaktorem. Problematyka metodologiczna znalazła się też w obszernym wprowadzeniu do książki *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga* (1979). Poglądy metodologiczne Kłósaka kształtowały się pod wpływem lektur prac Jacques'a Maritaina, którego koncepcja filozofii była przedmiotem analiz w kilku artykułach⁶⁹.

W tej części niniejszego studium zostaną przedstawione główne zasady teorii i metodologii filozofii przyrody Kłósaka, a następnie dwa problemy, które należy uważać za interesujące do dalszego podjęcia z punktu widzenia współczesnej teorii i metodologii filozofii przyrody. Są nimi: koncepcja faktów filozoficznych oraz koncepcja implikacji ontologicznych typu redukcyjnego. Rozważania zostaną oparte przede wszystkim na wspomnianej monografii *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*.

Pluralistyczna teoria filozofii

Historycznie rzecz ujmując, wraz z powstaniem pozytywizmu i scjentyzmu niektórzy z filozofów zaczęli kwestionować potrzebę filozofii przyrody, gdyż uważano, że jej miejsce zajmą nauki przyrodnicze. Zwolennicy takiego poglądu sądzili, że problemy, których nie potrafią rozwiązać nauki przyrodnicze, są „nierozstrzygalne i pozbawione

⁶⁸ Tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 5. (Przyjmujemy jako zasadę cytowań tej pracy opuszczanie tzw. rozstrzelonego druku, który Kłósak stosował jako rodzaj podkreślenia – por. część II. Kazimierz Kłósak – teksty wybrane).

⁶⁹ Tenże, *Filozofia przyrody w ujęciu Jakuba Maritaina*, „Polski Przegląd Tomistyczny” 1/1939, nr 2, s. 154–170; tenże, *Konflikt nowożytnej fizyki teoretycznej z perypatetycką filozofią przyrody w ujęciu Jakuba Maritaina*, dz. cyt., s. 24–39; tenże, *Maritainowe próby wyodrębnienia filozofii przyrody od metafizyki i nauk przyrodniczych*, dz. cyt., s. 17–29; tenże, *Chrześcijańska filozofia historii w ujęciu Jakuba Maritaina (studium krytyczne)*, „Analecta Cracoviensia” 3/1971, s. 125–170; tenże, *Próba rewizji metodologicznych podstaw wyodrębnienia przedmiotu badań filozofii przyrody u Jakuba Maritaina*, „Studia Philosophiae Christianae” 9/1973, nr 1, s. 55–84.

sensu poznawczego”⁷⁰. Temu właśnie przeciwstawiał się Kłósak i próbował bronić potrzeby istnienia filozofii przyrody, jej niezależności od innych dyscyplin filozoficznych i naukowych, jak również wykazał jej samodzielność (autonomię). Miało się to dokonać z perspektywy tego, co nazywał teorią filozofii przyrody oraz jej metodologii. Odróżnienie teorii filozofii przyrody od samej filozofii przyrody jest, w pewnym sensie, nawiązaniem do odróżnienia odpowiednio nauki drugiego i pierwszego rzędu. Chcąc zaliczyć teorię filozofii przyrody do nauk filozoficznych, Kłósak posiłkuje się podziałem nauk filozoficznych dokonany przez Bolesława Gaweckiego na filozofię rozumianą szerzej i na filozofię w ścisłym znaczeniu⁷¹. Filozofią rozumianą szerzej jest „refleksja krytyczna nad poznaniem ludzkim w ogólności i nad jego rodzajami”⁷², w tym nad poznaniem naukowym. Zaś refleksja poznawcza nad poznaniem naukowym w ogólności nazywa się „epistemologią”, kiedy zaś dotyczy szczegółowych dziedzin nauki, jako ich teoria i metodologia, staje się „epistemologią szczegółową”. Ksiądz profesor konsekwentnie zaliczył zarówno teorię, jak i metodologię filozofii przyrody właśnie do pierwszego typu filozofii, zaś filozofię przyrody do filozofii w znaczeniu ścisłym, której przedmiotem materialnym jest typ bytu, jaki znajdujemy w przyrodzie.

Teoria filozofii przyrody miała być funkcją dwóch innych teorii: po pierwsze teorii nauk szczegółowych o przyrodzie i o człowieku wraz z teorią możliwości poznania przyrody za pomocą metod filozoficznych oraz po drugie teorii metafizyki⁷³. Swoją teorią metafizyki krakowski neotomista nawiązuje do jednego z jej ujęć, podtrzymanego przez Maritaina. Wedle tego ujęcia metafizyka zajmuje się maksymalnie abstrakcyjnie bytem w aspekcie bytowości – „aspektem bycia czymś istniejącym realnie”⁷⁴. Taka tradycyjna metafizyka nie jest

⁷⁰ Zob. D. Dzwonkowska, *Filozofia a nauki przyrodnicze. Analiza koncepcji Stanisława Kamińskiego i Kazimierza Kłósaka*, dz. cyt., s. 125.

⁷¹ Zob. K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt. s. 9. Por. B. Gawecki, *Co to jest filozofia przyrody?*, w: *Księga Pamiątkowa ku czci Profesora W. Heinricha*, red. F. Znaniński, Kraków 1927, s. 31–42. Por. A. Lićwinko, *Teoria filozofii przyrody w ujęciu Bolesława Gaweckiego*, „Roczniki Filozoficzne” 17/1969, nr 3, s. 157–165.

⁷² K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 9.

⁷³ Por. tamże, s. 12.

⁷⁴ Por. tamże, s. 49–50. Kłósak wskazywał, że u Maritaina można spotkać trzy ujęcia metafizyki. Usiłując „uwspółcześnić” swój język, Kłósak twierdził, że według przyjętej teorii metafizyki jej przedmiotem jest „aspekt istnienia realnie jako przedmiot w ogólności” (tamże, s. 52).

jednak nauką absolutnie pierwszą, gdyż poprzedza ją nauka o bycie w aspekcie istnienia w jakikolwiek sposób, realny lub też inny⁷⁵.

Po stwierdzeniu możliwości poznania filozoficznego przyrody, mając przyjętą koncepcję metafizyki, Kłósak rozważał problem stosunku filozofii przyrody do metafizyki. W tym kontekście krytycznie rozważał pogląd Jerzego Kalinowskiego, wedle którego jest tylko jedna metoda filozofii (tworzenie pojęć transcendentalnie analogicznych), jeden jej przedmiot materialny i formalny (byt przygodny jako przygodny) oraz jeden jej cel (wy tłumaczenie istnienia i istoty bytu przygodnego poprzez wskazanie na jego przyczyny zewnętrzne i wewnętrzne), a zatem jest tylko jedna filozofia, którą jest metafizyka⁷⁶. Kłósak zwracał uwagę na to, że aby uznać pogląd Kalinowskiego, iż filozofia przyrody nurtu arystotelesowsko-tomistycznego wchodzi w trzon metafizyki, trzeba mieć udowodnioną tezę o jedności filozofii – metafizyki. Według Kłósaka Kalinowski tego nie zrobił, gdyż jego uzasadnienie posiada zbyt wąski zakres, ponieważ organiczna jedność filozofii dotyczy tylko tez o bycie przygodnym, na których podstawie dochodzi się do istnienia bytu koniecznego, czyli Boga⁷⁷. Te tezy, dotyczące bytu przygodnego, zalicza Kalinowski do jądra filozofii przyrody, podczas gdy Kłósak twierdzi, że byt przygodny wykracza poza horyzont poznawczy filozofii przyrody, która zajmuje się tezami dotyczącymi bytu podległego ruchowi fizycznemu. Ostrzeżenie krytyki jest skierowane na to, że Kalinowski, mówiąc o jednym przedmiocie formalnym metafizyki, ma na myśli byt przygodny jako taki. Nie można stąd wnosić jednak, że metafizyka ma wskazać jego istotę przez podanie przyczyny materialnej i formalnej. Podobnie należałoby powiedzieć, gdybyśmy rozumowo uznali wszystkie byty przygodne za materialne lub materialno-duchowe i składające się z materii pierwszej oraz formy substancjalnej. To przekonanie o złożoności bytów nie byłoby konsekwencją ich przygodności, lecz filozoficznym przekonaniem o tym, że istotowo byty przygodne nie są

⁷⁵ Por. tamże. Kłósak dopuszczał byty intencjonalne, które posiadają jakiś inny – słabszy – sposób istnienia.

⁷⁶ Por. D. Dzwonkowska, *Filozofia a nauki przyrodnicze. Analiza koncepcji Stanisława Kamińskiego i Kazimierza Kłósaka*, dz. cyt., s. 137.

⁷⁷ Zob. K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 55–58. Warto tutaj zwrócić uwagę na termin „udowodnić”, którym posługuje się Kłósak w odniesieniu do tez filozoficznych. Obecnie ten termin ma raczej ustalone znaczenie i nie używa się go w odniesieniu do poglądów (argumentów) filozoficznych.

bytami prostymi⁷⁸. Natomiast ponieważ istnieją byty czysto duchowe (co jest bardzo prawdopodobne), które nie są tak złożone hylemorficznie, ich istota nie mogłaby być doskonale wyjaśniona przez podanie przyczyny materialnej i formalnej, co jest jednym z celów jedynej filozofii – metafizyki.

Z podobnie krytycznym nastawieniem Kłósak odniósł się do poglądów Krąpca, który uważał, że filozofia przyrody nie posiada osobnego, względem metafizyki, przedmiotu formalnego oraz że materia pierwsza i forma substancjalna są składowymi elementami filozofii bytu jako bytu, czyli przedmiotem metafizyki, a nie szczególnym przedmiotem filozofii przyrody⁷⁹. Kłósak podjął dość obszerną analizę tych poglądów. Przede wszystkim skrytykował koncepcję metafizyki, jaką prezentował lubelski tomista, a dokładnie koncepcję bytu. Dla Krąpca bytem jest konkretny byt materialny, bezpośrednio dostrzegalny, co według krakowskiego tomisty jest jakąś stonowaną wersją konkretyzmu uznającego istnienie tylko rzeczy określonych czasoprzestrzennie. Krąpiec w ten sposób brał przedmiot materialny metafizyki „w dużej mierze”⁸⁰ za jej przedmiot formalny i przez to włączał do metafizyki naukę o materii pierwszej i formie substancjalnej, a wraz z tym całą problematykę tradycyjnej filozofii przyrody⁸¹. Jest to spowodowane – taka była diagnoza Kłósaka – brakiem wyabstrahowania „aspektu bycia czymś istniejącym realnie”⁸². Brak takiego wyabstrahowania jest pochodną niewłaściwego ujęcia abstrakcji, rozumianej jako wariant abstrakcji zmysłowej jedynie, „która spośród cech złączonych ze sobą izoluje sztucznie jedne od drugich”⁸³. Taka abstrakcja według Krąpca pozwala tworzyć jedynie treściowe pojęcie uniwersalne bytu, pomijając egzystencjalny aspekt bytu jako takiego. Dlatego Krąpiec w konsekwencji ją odrzucił i oparł swe konkretystyczne ujęcie bytu jako bytu na separacji metafizycznej w znaczeniu ścisłym (tak jak ją rozumiał Louis-Bertrand Geiger), która opierała się „na oczywistych sądach egzystencjalnych, odnoszących

⁷⁸ Por. tamże, s. 56.

⁷⁹ Takie poglądy, tu zaledwie naszkicowane, pochodzą z prac: M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959 oraz M.A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962.

⁸⁰ K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 62.

⁸¹ Por. tamże.

⁸² Tamże.

⁸³ Tamże.

się w pierwszym rzędzie do konkretnych bytów materialnych”⁸⁴. Kłósak był zdania, że należy skorzystać z takiego bogatszego ujęcia abstrakcji i separacji, które pozwoli na uzyskanie abstrakcyjnego pojęcia bytu o cechach analogiczności i transcendentalności, zachowującego zarówno aspekt esencjalny, jak i egzystencjalny⁸⁵.

Kolejne dwa stanowiska na relację pomiędzy metafizyką a filozofią przyrody, krytycznie podjęte przez Kłósaka, są bardziej stonowane, gdy idzie o określenie tej relacji w porównaniu z koncepcjami ściśle unitarystycznymi. Pierwsze z nich mówi o filozofii przyrody jako o metafizyce szczegółowej, zaś drugie o filozofii przyrody jako o metafizyce stosowanej⁸⁶. Kluczową rolę odgrywa w tych koncepcjach przedmiot formalny metafizyki, który jest aspektem, w jakim badany jest przedmiot materialny metafizyki. Ów przedmiot formalny staje się narzędziem (łącznikiem w terminologii Kłósaka), za pomocą którego wyróżniane zostają pewne szczegółowe klasy bytu i które pozwala na inkorporowanie ich do metafizyki. Ma to jednak charakter wtórny i nieistotny. Kłósak sprzeciwiał się temu, twierdząc, że nie zostają uwzględnione pozytywnie poszczególne typy bytu realnego, jak choćby byt podległy ruchowi w znaczeniu ścisłym, czyli przedmiot filozofii przyrody⁸⁷. Podobnie ma się sprawa z filozofią przyrody pojętą jako metafizyka stosowana, której bronił Stanisław Adamczyk, a dokładnie, „że poznanie z zakresu filozofii przyrody nie należy ani do metafizyki ogólnej, ani do metafizyki szczegółowej, lecz jest wyrazem zastosowania do przyrody nieożywionej zasad obu form tej nauki”⁸⁸. Krytyka tej koncepcji, podobnie jak wcześniejszej, opiera się spostrzeżeniu, że takie ujęcie powoduje „wprowadzenie [do filozofii przyrody] metafizycznej perspektywy epistemologicznej i podejmowanie tez metafizycznych, mających za przedmiot pierwszą przyczynę sprawczą i ostateczną przyczynę celową wszechświata”⁸⁹.

⁸⁴ K. Mikucki, *Tomizm w Polsce po II wojnie światowej*, Kraków 2015, s. 87.

⁸⁵ Por. tamże. Dzwonkowska nazywa je sędami egzystencjalnymi bezpośrednimi lub pierwszego rzędu. Zob. D. Dzwonkowska, *Filozofia a nauki przyrodnicze. Analiza koncepcji Stanisława Kamińskiego i Kazimierza Kłósaka*, dz. cyt., punkt 3.1.

⁸⁶ Pierwszego z tych poglądów w Polsce bronili m.in.: Franciszek Kwiatkowski, Marian Kowalewski, Stanisław Mazierski, Stanisław Kamiński, a w Europie Andrew van Melsen. Drugi pogląd głosił Stanisław Adamczyk.

⁸⁷ K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 75.

⁸⁸ Tamże, s. 76.

⁸⁹ Tamże, s. 77.

Krakowski profesor filozofii przyrody z całą skrupulatnością bronił pluralistycznej koncepcji filozofii i uważał, że „w obrębie filozofii mamy do czynienia z rodzajowo i gatunkowo odrębnymi dziedzinami wiedzy, z wyraźnie odcinającymi się od siebie sferami poznawczymi”⁹⁰. Do takich dziedzin wiedzy należeć ma filozofia przyrody⁹¹. Dla uzasadnienia tego poglądu Kłósak twierdził, że wyodrębnienie przedmiotu materialnego i jednego przedmiotu formalnego wystarcza do oddzielenia filozofii przyrody od metafizyki. Wystarczy w tym celu przenieść aspekt bytowości z przedmiotu materialnego filozofii przyrody, za czym opowiadał się Maritain, „do jej przedmiotu formalnego jako jego najbardziej ramowe ujęcie”⁹². Dodatkowo Kłósak przyjmował, że ściśle rozumiana filozofia uprawiana w duchu arystotelesowsko-tomistycznym „konstytuuje się formalnie wraz z wyróżnieniem w konkretach aspektu bytowości obcego naukom przyrodniczym”⁹³. Wtedy można poznanie, charakterystyczne dla określonej dziedziny filozofii w znaczeniu ścisłym, podzielić zależnie od tego, czy odnosimy je do abstrakcyjnie rozumianego typu bytu, czy też abstrakcyjnie rozumianego bytu jako takiego⁹⁴.

W pracy *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga* Kłósak podkreśla, że istnieją przynajmniej dwie dyscypliny filozoficzne: metafizyka i filozofia przyrody⁹⁵. Według niego „metafizyka bada każdy jednostkowy byt realny w aspekcie bytowości, dając o nim ujęcie maksymalnie abstrakcjonistyczne”⁹⁶, zaś filozofia przyrody „ma za swój przedmiot formalny typ bytu, jaki charakteryzuje rzeczy występujące w przyrodzie”⁹⁷,

⁹⁰ Por. K. Mikucki, *Zarys teorii metafizyki w ujęciu ks. prof. Kazimierza Kłósaka*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 37/2001, nr 2, s. 13–32. Kłósak poświęcił temu zagadnieniu wiele ze swoich prac.

⁹¹ Filozofia przyrody według Kłósaka „wyodrębnia się w sposób zasadniczy od metafizyki, gdy ją pojmujemy jako naukę o abstrakcyjnie rozumianym bycie realnym jako takim. Filozofia przyrody podejmuje ontologiczny typ analizy, ale nie jest to analiza ontologiczna w znaczeniu ścisłym, lecz w znaczeniu szerszym, gdyż nie dotyczy bytu realnego jako takiego, ale tego typu bytu, jaki występuje w przyrodzie” (K. Kłósak, *Słowo wstępne*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. 1, dz. cyt., s. 10).

⁹² Tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 94.

⁹³ Tamże.

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ Tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. 1, dz. cyt., s. 56.

⁹⁶ Tamże.

⁹⁷ Tamże, s. 57.

czyli „był istniejący w strumieniu czasu”⁹⁸. Z kolei w pracy *Z teorii i metodologii filozofii przyrody* Kłósak w podsumowaniu formułuje specyfikę przedmiotu formalnego filozofii przyrody, nadając mu treść ontologiczną szerzej rozumianą: „filozofia przyrody jest nauką o aspekcie istnienia realnie jako ten typ przedmiotów, który składa się na przyrodę”⁹⁹.

Na koniec tej części przedstawienia poglądów krakowskiego myśliciela należy podkreślić, że filozofia przyrody nie była jedyną dyscypliną, na której samodzielność i niezależność względem metafizyki wskazywał Kłósak. Pluralizm filozoficzny przejawiał się uznaniem wielu innych działów filozofii, jak np. antropologii filozoficznej czy filozofii Boga¹⁰⁰.

Pojęcie faktów naukowych i faktów filozoficznych

Omówione powyżej uzasadnienie pluralizmu filozofii klasycznej nurtu arystotelesowsko-tomistycznego w sensie istnienia różnych i samodzielnych dyscyplin filozoficznych pozwoliło Kłósakowi wyróżnić filozofię przyrody jako odrębną gatunkowo dyscyplinę naukową. Kolejnym problemem, przed którym stanął, było określenie relacji tak pojmowanej filozofii przyrody do nauk szczegółowych, zwłaszcza nauk przyrodniczych. Jak wiadomo, neotomiści mieli w tej sprawie dwa główne stanowiska: jedno zaprzeczało jakiegokolwiek zależności filozofii od tych nauk, zaś wedle drugiego filozofia powinna w swoich analizach brać pod uwagę wyniki nauk szczegółowych. Kłósak uznawał drugie stanowisko, uważając zarazem, że nie oznacza to braku autonomii filozofii przyrody względem nauk przyrodniczych¹⁰¹. Przyglądając się bliżej tej sprawie, należy zwrócić uwagę na to, że Kłósak już na początku swej monografii sformułował swoje stanowisko odnośnie do „zakresu poznania w obrębie szczegółowych nauk o przyrodzie wziętej łącznie z człowiekiem”¹⁰². Wyróżnił mianowicie dwie odmienne teorie nauk szczegółowych: empiriologiczną i ontologizującą. Zwolennikiem

⁹⁸ Tamże.

⁹⁹ Tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 108.

¹⁰⁰ Zob. tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. 1, dz. cyt., s. 58–60.

¹⁰¹ „Z badań, jakie przeprowadziłem, wynika również, że filozofia przyrody, którą podejmuje, wyodrębnia się od nauk przyrodniczych, gdyż one dokonują empiriologicznej analizy przyrody” (tenże, *Słowo wstępne*, dz. cyt., s. 10).

¹⁰² Tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 13.

pierwszej był między innymi Maritain, którego myśl krakowski filozof przyjmował i twórczo rozwijał. Według teorii empiriologicznej „w szczegółowych naukach o przyrodzie, wziętej razem z człowiekiem, ujmuje się zjawiska w ich wzajemnych relacjach, a więc pod względem regularności i powiązania, jakie wśród nich panują – tej regularności i powiązania, które znajdują swe wyrażenie w stwierdzeniu uwarunkowań przyczynowych, w formułach praw przyrody oraz w różnorodnych teoriach”¹⁰³. Teoria empiriologiczna posługuje się właściwym dla siebie pojęciem przyczyny i jej sformułowania teoretyczne odnoszą się do bezpośrednich lub pośrednich obserwacji oraz ich pomiarów¹⁰⁴. Teoria ontologizująca z kolei prowadzi do rozmycia granicy pomiędzy dwoma typami poznania – przyrodniczym i filozoficznym. Według tej teorii nauki przyrodnicze są zdolne poznać istotę i naturę rzeczywistości materialnej w aspekcie substancjalnym przez naukowe poznanie zjawisk i praw nimi rządzących. Dzięki temu możliwe staje się poznanie przyczyn bliższych zaistniałym zjawisk. Odmienne niż w teorii empiriologicznej rozważane nauki posługują się ontologicznym pojęciem przyczyny odpowiednio dla tych nauk dopasowanym¹⁰⁵.

Kłósak wyraźnie opowiadał się za teorią empiriologiczną, zwracając uwagę na to, w zgodzie z niektórymi autorami, że jest ona właściwie pewnego rodzaju kontynuacją arystotelesowskiej teorii nauki¹⁰⁶. Przyjęcie takiego stanowiska mocno skomplikowało Kłósakowi sprawę uzasadnienia możliwości wykorzystywania wyników nauk przyrodniczych w filozofii przyrody. Teoria ontologizująca była rozwiązaniem tego problemu niemal na wyciągnięcie ręki, jednak krakowski neotomista podjął trudniejszą drogę, co oczywiście było skutkiem jego przekonania, że nauki przyrodnicze mają charakter empiriologiczny. Z powodu takiego stanu rzeczy stanowisko Kłósaka można uznać za oryginalne, również w aspekcie, w jakim uzasadnia on swoje przekonanie. Klasyczna filozofia przyjmowała potrzebę oparcia filozofii na faktach doświadczenia potocznego, ale równocześnie uznawała ich wystarczalność dla uprawiania filozofii, w szczególności filozofii przyrody.

¹⁰³ Tamże, s. 15.

¹⁰⁴ Tamże, s. 17–20. Zatem w naukach przyrodniczych przyczyną jest zjawisko, natomiast przyczyną w ujęciu filozoficznym, według Kłósaka, jest byt, który doprowadza do zaistnienia innego bytu.

¹⁰⁵ Zob. tamże, s. 23–24.

¹⁰⁶ Zob. tamże, s. 30–33.

Kłósak również przyjmował taką potrzebę i za Maritainem dostrzegał wartość poznania potocznego, jednak wskazywał na różnorodne braki dotyczące faktów tego typu doświadczenia, takie jak: niewystarczająca precyzja, niepełna obiektywność, wycinkowość ujęcia rzeczywistości. Takie poznanie może być według Kłósaka przydatne jedynie na etapie wstępnym badań filozoficznych i musi być dopełnione przez poznanie naukowe. Poznanie naukowe jako czynność posiada swoje wytwory, które rozważał Kłósak, używając dla nich takich terminów, jak: „fakt naukowy”, „dane empiriologiczne” czy „dane empirycznej fenomenologii naukowej”¹⁰⁷. Fakty naukowe, o jakich mowa, dotyczą głównie nauk przyrodniczych i nauk humanistyczno-przyrodniczych (np. nauk psychologicznych), nie tworzą całkiem jednorodnej grupy, lecz rozpadają się na następujące podklasy: 1) wyniki doświadczenia bezpośredniego wyrażone za pomocą zdań spostrzeżeniowych¹⁰⁸; 2) prawa empiryczne wyrażone w postaci ogólnych sądów; 3) hipotezy, będące postulatami wymagającymi konfrontacji z doświadczeniem w celu potwierdzenia lub obalenia; 4) modele, w sensie modeli kosmologicznych¹⁰⁹; 5) teorie naukowe, pojmowane jako zespoły twierdzeń powiązanych regułami logiki, z definicjami i regułami interpretacji (systemy zinterpretowane); 6) zasady¹¹⁰. Kłósak mówiąc o faktach naukowych, odwoływał się do myśli Maritaina, dla którego fakt naukowy to „wszelki fakt, będąc dobrze stwierdzoną prawdą egzystencjalną, zawiera w swej istocie relację do umysłu [...] tzn., że umysł go rozpoznaje i wydaje o nim odpowiedni sąd”¹¹¹. W odróżnieniu od faktów naukowych, faktami filozoficznymi są „dane, które zostały ustalone i osądzone w świetle obiektywnym filozofii”¹¹². Kłósak analizując krytycznie ten pogląd Maritaina, wskazywał na to,

¹⁰⁷ Zob. tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., rozdziały X–XII.

¹⁰⁸ Sprawa „czystości” takich doświadczeń jest z punktu widzenia współczesnej metodologii nauki kwestionowana.

¹⁰⁹ Kłósak nie upatrywał wielkiej wartości dla badań filozoficznych w hipotezach i modelach naukowych. Por. K. Mikucki, *Filozofia a nauki szczegółowe w ujęciu ks. Kazimierza Kłósaka*, Warszawa 1996, s. 66.

¹¹⁰ Kłósak ważną rolę przypisywał zasadom i korzystał z nich w swoich filozoficznych rozważaniach, czego znakomitym przykładem są jego rozważania o zasadzie równoważności masy i energii Einsteina. Te podklasy faktów naukowych z różnych prac Kłósaka wydobyl: K. Mikucki, *Filozofia a nauki szczegółowe w ujęciu ks. Kazimierza Kłósaka*, dz. cyt., s. 63–69.

¹¹¹ K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 124–125.

¹¹² Tamże, s. 126–127.

że francuski filozof odróżniał te dwie grupy faktów ze względu na odmienny język pojęciowy, w którym są wyrażone. Fakty naukowe związane są z teorią naukową mającą charakter empiriologiczny, podczas gdy drugie związane są z analizą ontologizującą. Różnica ta nie polegała jedynie na odmienności języka (różnych typach pojęć), za pomocą którego mówi się o czymś, co materialnie byłoby jednym obiektem, lecz o dwóch realnie odrębnych grupach danych¹¹³. Fakty naukowe należą do aspektu przypadłościowego, zjawiskowego i ilościowego przyrody, zaś te drugie dotyczą istoty rzeczy należących do przyrody i zachodzi pomiędzy nimi różnica płaszczyzny bytowej (różnica ontologiczna). Należy tutaj wspomnieć, że Kłósak nie traktował wymienionych powyżej faktów naukowych w jednakowy sposób co do możliwości ich wykorzystania przez filozofię. W szczególny sposób preferował zdania wyrażające wyniki doświadczeń bezpośrednich, prawa, teorie przyrodnicze oraz zasady. Twierdził też, że należy dokonać pewnego rodzaju selekcji faktów naukowych i wybierać te, które dotyczą cech istotnych danych pochodzących z empirii, a które stać się mają punktem wyjścia filozofii.

Problemy związane z faktami naukowymi są bardzo różnorodne i wiele z nich zostało tutaj pominiętych ze względu na format niniejszego opracowania¹¹⁴. Warto jeszcze zauważyć, że w świetle współczesnej filozofii nauki i metodologii Kłósak miał rację, gdyż obecnie wydaje się, że filozofowanie w obrębie refleksji nad przyrodą, bez brania pod uwagę nauk szczegółowych, wydaje się anachroniczne¹¹⁵.

Po tych ustaleniach przyjrzymy się sposobom uzyskiwania tzw. faktów filozoficznych, przed którym to zadaniem stanął sam Kłósak. Jeśli bowiem fakty filozoficzne są tak dalece odmienne zarówno pod względem pojęciowym, jak i pod względem ontologicznym od faktów

¹¹³ Zob. tamże, s. 133.

¹¹⁴ Przykładem takiego problemu jest kwestia „surowości” tych faktów, o której wspominał Maritain, czy związany z nią problem uteoretyzowania takich faktów. Jak zauważa Mikucki, różni filozofowie, w tym Kłósak, „potwierdzali powszechnie panujący pogląd, że dane doświadczenia naukowego (także potocznego) nie są czystą i prostą transkrypcją rzeczywistości, ale są modyfikowane w różny sposób: przez czynnik konwencji, władze poznawcze (aktywny, twórczy charakter każdego aktu poznawczego szczególnie w przypadku badań zjawisk mikrofizycznych), hipotezy, wcześniej przyjęte twierdzenia teoretyczne, dotyczące m.in. rzeczy mierzonych i narzędzi pomiarowych” (K. Mikucki, *Tomizm w Polsce po II wojnie światowej*, dz. cyt., s. 226).

¹¹⁵ Por. tamże, punkt 2.2.2.

naukowych, to problem przekształcenia faktów naukowych w filozoficzne jawi się jako fundamentalny dla Kłósakowskiej koncepcji filozofii przyrody. Krakowski neotomista najpierw podawał argumenty przemawiające za koniecznością oparcia filozofii przyrody na faktach filozoficznych, a nie na faktach naukowych. Odwoływał się do zasady racji dostatecznej, z której wynika, że wnioski filozoficzne nie mogą pochodzić z przesłanek naukowych (faktów naukowych). Mowa jest tu o wnioskach filozoficznych, należących już do samej filozofii przyrody, a nie o faktach filozoficznych¹¹⁶, bowiem te ostatnie wyrażone w postaci sądów, nie powinny (czy nawet nie mogą) być wnioskami, lecz są rodzajem stwierdzeń (deskryptywnych)¹¹⁷. Na stronie 139 rozprawy *Z teorii i metodologii filozofii przyrody* znajdujemy przykład faktu filozoficznego¹¹⁸. Otóż fakt filozoficzny w tym przypadku wyraża sąd: „Ciała są w swej istocie – z racji przysługującej im materialności – bytami przestrzenno-czasowymi”¹¹⁹, zaś wnioskiem o charakterze redukcyjnym, który już należy do filozofii przyrody, ma być według Kłósaka sąd, że ciała są w swej istocie bytami hylemorficznymi¹²⁰.

Podczas gdy dla faktów naukowych bazowe było doświadczenie spostrzeżeniowe, zewnętrzne lub wewnętrzne, to dla faktów filozoficznych sprawa wygląda inaczej. Kłósak pisał, że źródłem (drogą) dojścia do faktów filozoficznych jest intelektualne poznanie dianoetyczne. Termin ten wziął od Maritaina, który rozumiał przez nie sposób poznania intelektualnego, w którym intelektualna konstytucja rzeczy zostaje zobiektywizowana w niej samej, lub, nieco inaczej, dzięki której przez element zmysłowy docieramy do natury lub istoty rzeczy samej¹²¹. W tym miejscu rozważań pojawia się dość interesujący wątek dotyczący faktów filozoficznych. Kłósak bowiem dopuszcza dwie

¹¹⁶ Zob. K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 136–137.

¹¹⁷ Kłósak tej sprawy nie rozważał, a jest ona dość ważna. Chociaż na stronie 142 *Z teorii i metodologii filozofii przyrody* o faktach filozoficznych pisze jako o faktach, „wobec których stanęlibyśmy”.

¹¹⁸ Kłósak w omawianej monografii bardzo ogólnie przedstawiał swoje idee, bez wchodzenia w konkrety. Toteż cenne są wszelkie podawane przykłady. Mikucki wskazuje artykuły i miejsca, gdzie Kłósak podaje konkretne przykłady faktów filozoficznych wywiedzionych z faktów naukowych. Zob. K. Mikucki, *Tomizm w Polsce po II wojnie światowej*, dz. cyt., punkt 2.2.2.2.

¹¹⁹ K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 139.

¹²⁰ Por. tamże, s. 139. Kłósak podaje ten przykład za Fernandem Renoirte'em.

¹²¹ Por. tamże, s. 134.

sytuacje, w których mogą się pojawić nowe fakty filozoficzne. Pierwszą jest droga „od dołu” opisana wcześniej. W tym przypadku buduje się filozofię przyrody od początku, „ująwszy przyrodę maksymalnie ramowo w przysługującym jej typie bytu”¹²². Drugi sposób polegać miałby na tym, że najpierw wyciąga się wnioski redukcyjne z jakichś faktów filozoficznych i na bazie tych wniosków można „wzbogacać filozofię przyrody w jej formalnym punkcie wyjścia o nowe fakty «filozoficzne»”¹²³.

Kolejnym zagadnieniem dotyczącym faktów filozoficznych rozważanym przez Kłósaka było pytanie: „dlaczego fakty doświadczenia «naukowego», przekształcone w fakty «filozoficzne», są niezbędne dla bazy wyjściowej filozofii przyrody?”¹²⁴. Krakowski neotomista mówi tutaj *explicito* o przekształceniu faktów naukowych w fakty filozoficzne. Jest to stanowisko konsekwentne, gdyż w przeciwnym razie te pierwsze nie byłyby w ogóle potrzebne, biorąc pod uwagę ich odmienność. Formułując to inaczej: postawione pytanie dotyczy zasięgu bazy wyjściowej filozofii przyrody. Kłósak w tym kontekście wskazuje szczegółowe powody dla metodologicznej konieczności odwoływania się do faktów naukowych z powodu istotnej niewystarczalności samego doświadczenia przednaukowego (potocznego). Swoje wywody podpira wskazaniem wydarzeń z historii kosmologii, gdzie brak doświadczeń naukowych prowadził do poważnych błędów w ustaleniach kosmologicznych zarówno tych, które dotyczyły przyrody nieożywionej, jak i przyrody ożywionej, a nawet do absurdów. Rzecz ta dotyczy zarówno czasów średniowiecznych, jak i czasów nowożytnych. Dla zobrazowania tej sytuacji Kłósak przytacza stanowisko Tomasza z Akwinu przyjmującego „naiwne rozwiązanie pochodzenia życia w płaszczyźnie wtórnych przyczyn sprawczych, według którego to rozwiązania pewne zwierzęta mniej doskonałe [...] rodzą się z procesów gnilnych w następstwie działania jakiejś siły aktywnej ciał niebieskich”¹²⁵.

Na marginesie należy wspomnieć, że Kłósak, idąc za Désirém Nysem, rozważał stosunek filozofii przyrody nieożywionej do teorii fizykalnych (w terminologii Nysa). Wobec niektórych takich teorii filozof

¹²² Tamże, s. 142.

¹²³ Tamże.

¹²⁴ Tamże. Kłósak konsekwentnie pisał terminy „filozoficzne” i „naukowe” w odniesieniu do faktów w cudzysłowie. Być może było to spowodowane „hasłowością” tych terminów.

¹²⁵ Tamże, s. 143.

może pozostać obojętny i ich nie rozważać. Są to w szczególności takie teorie, które redukują pełną rzeczywistość pewnych zjawisk fizycznych do własności jednego typu. Natomiast kiedy taka redukcja przez teorię nie ma miejsca oraz gdy taka teoria orzeka coś o naturze rzeczywistości fizycznej, filozof przyrody powinien je rozpatrywać. Nys uważał je za teorie, które „będąc teoriami filozoficznymi podają się za teorie fizyczne”¹²⁶ i jako przykłady podawał monizm energetyczny Ostwalda, fenomenizm Macha i mechanizm kartezjański¹²⁷. Co ciekawe, Kłósak równocześnie zdaje się zgadzać ze zdaniem Nysa i Maritaina, że poznanie przednaukowe mogło być wystarczającym źródłem poznania dla jakiegoś genialnego kosmologa i dlatego nie należy całkowicie przekreślać wartości badań kosmologicznych, które powstały przed rozkwitem nowożytnych nauk przyrodniczych¹²⁸.

Wracając do problemu przekształcania faktów naukowych w fakty filozoficzne, należy zauważyć, że krakowski tomista posługiwał się pojęciem faktu określonym przez Maritaina, który uważał je za analogiczne i podał interesującą klasyfikację faktów. W nawiązaniu do stopni abstrakcji związanej z poznaniem ludzkim wyróżniał fakty: zdrowego rozsądku, „naukowe” (fakty przyrodnicze), matematyczne, logiczne, „filozoficzne” (w szczególności metafizyczne)¹²⁹. Wynika z tego, że faktom filozoficznym przysługiwał najwyższy stopień abstrakcji. Kłósak nie rozwinął szczegółowo sposobu przekształcania faktów naukowych w filozoficzne, co jest o tyle dziwne, że sprawa ta jest kluczowa dla całej jego koncepcji. Podał jedynie bardzo ogólne charakterystyki tej procedury oraz przykłady pochodzące głównie z filozofii przyrody ożywionej¹³⁰. Charakteryzując ogólnie wspomniane przekształcenia, krakowski filozof wskazywał dwie drogi „interpretacyjne”: pierwsza z nich to abstrakcja, drugą jest wykorzystanie tzw. wizji filozoficznej. Kłósak wyróżnia dwa typy abstrakcji: zakresową (ekstensywną) pozwalającą ująć dane doświadczenia naukowego w aspekcie określonego typu bytu lub też bytu jako takiego¹³¹ i abstrakcję

¹²⁶ Tamże.

¹²⁷ Por. tamże, s. 146.

¹²⁸ Zob. tamże, s. 145.

¹²⁹ Por. tamże, s. 125.

¹³⁰ Por. K. Mikucki, *Tomizm w Polsce po II wojnie światowej*, dz. cyt., s. 240–242.

¹³¹ Por. K. Kłósak, *Próba wykorzystania „fenomenologicznej” antropologii P. Teilharda de Chardin do uzasadnienia tomistycznej filozofii człowieka*, w: *W kierunku prawdy*, red. B. Bejze, Warszawa 1976, s. 490.

formalną (istotową) ujmującą treść istotną bytu. Druga droga „filozoficznego opracowania faktów «naukowych» polega na konfrontowaniu z nimi pewnych tez z zakresu filozofii przyrody”¹³². Polski tomista odwoływał się w tej sprawie do pomysłów Maritaina, dla którego fakty filozoficzne to „dane, które zostały ustalone i osądzone w świetle obiektywnym filozofii”¹³³. Maritain wskazywał na dwie formy filozoficznego opracowania danych naukowych: zmianę aparatury pojęciowej nauk przyrodniczych na charakterystyczną dla filozofii oraz konfrontowanie danych naukowych z tezami filozofii przyrody¹³⁴.

Podsumowując, należy podkreślić, że Kłósak był w pewien sposób „proroczy” w tym, by oprzeć filozofię przyrody na wynikach badań pochodzących z nauk szczegółowych i bez tego trudno sobie dzisiaj wyobrazić uprawianie filozofii. Wydaje się jednak, że krakowski neotomista nie podjął się dokładniejszej analizy swego stanowiska i nie podał ściślejszych reguł przekształcania faktów naukowych w fakty filozoficzne, przez co jego koncepcja nie zostawiła konkretnej procedury, która mogłaby być stosowana w badaniach metodologicznych bardziej współczesnych¹³⁵. Jak pokazała reakcja pewnych filozofów (np. Mariana Jaworskiego), niezbędność tego etapu, czyli przekształcania faktów naukowych w filozoficzne, w procesie budowania filozofii przyrody była kwestionowana¹³⁶.

Zagadnienie implikacji ontologicznych typu redukcyjnego

Przejdziemy teraz do ostatniego etapu budowania filozofii przyrody zgodnie z tym, jak widział to Kłósak. Posiadamy dane doświadczenia potocznego, które są zinterpretowane filozoficznie oraz wybrane

¹³² K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 128.

¹³³ Tamże, s. 126–127. Analizę sposobów interpretacji danych naukowych przedstawia m.in. K. Mikucki, *Tomizm w Polsce po II wojnie światowej*, dz. cyt., s. 237–238.

¹³⁴ Por. K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 127–130.

¹³⁵ Zagadnieniem tym zajął się Józef Turek w książce *Filozoficzne interpretacje faktów naukowych*. Wyróżnia on cztery elementy przekształceń: *interpretandum* (fakt naukowy, punkt wyjścia); *interpretans* (wiedza, dzięki której dokonuje się interpretacji); reguły interpretacji (zasady, założenia interpretacji); wynik interpretacji (fakty filozoficzne). Zob. J. Turek, *Filozoficzne interpretacje faktów naukowych*, Lublin 2009, rozdział 2.

¹³⁶ Szerzej zob. K. Mikucki., *Tomizm w Polsce po II wojnie światowej*, dz. cyt., s. 234–235.

dane doświadczenia naukowego, przekształcone w fakty filozoficzne. Uzyskane w ten sposób fakty filozoficzne nie tworzą jeszcze systemu filozofii przyrody, lecz mają się stać podstawą dla niego. W tym miejscu należy zwrócić uwagę na to, że najprawdopodobniej system filozoficzny, który służy do interpretacji faktów naukowych i który zarazem jest celem refleksji filozoficznej, powinien być sformułowany przed dokonaniem interpretacji. Może to rodzić pewne problemy metodologiczne¹³⁷.

Kłósak proponuje posłużyć się pewnego typu wnioskowaniem, które określa jako wyodrębnianie dla faktów filozoficznych ontologicznych implikacji testowych typu redukcyjnego¹³⁸. Dzięki temu można będzie dojść intelektualnie do tez filozofii przyrody o dużym stopniu ogólności. Jest to autorska propozycja Kłósaka¹³⁹.

Przygotowując się do przedstawienia swej koncepcji, Kłósak odniósł się krytycznie do stanowiska Mazierskiego, który abstrakcję fizyczną traktował jako uniwersalne narzędzie filozofii przyrody¹⁴⁰. Krakowski neotomista wskazywał, że gdy dokonujemy abstrakcji „fizycznej”, wtedy na pewno nie rozumujemy, co suponował Mazierski¹⁴¹. Jednak według Kłósaka to właśnie metodzie abstrakcji fizycznej zawdzięczamy „najbardziej ramowe ujęcie ciał”, czyli możemy „wyodrębnić typ bytu przysługującego ciałom”, ich czasowość, przestrzenność, podległość ruchowi w znaczeniu ścisłym¹⁴².

Podstawowe pytanie Kłósaka na tym etapie rozważań brzmiało: „[...] jaką więc metodą należy się posłużyć, żeby dojść do intersubiektywnego sprawdzenia tez tomistycznych dotyczących najbardziej podstawowej struktury ciał?”¹⁴³. Pytanie to posiada pewne presupozycje i wskażemy szczególnie na jedną z nich: chodzi dokładnie o zwrot

¹³⁷ Jednym z problemów takiego podejścia jest kwestia „twórczości” poszczególnych tez filozofii przyrody. Na możliwość pojawienia się „błędnego koła” zwraca z kolei uwagę A. Lemańska, *Zagadnienie przejścia od „empirycznej fenomenologii przyrody” do filozofii przyrody*, w: *Filozofia a nauka w myśli Księdza Kazimierza Kłósaka*, dz. cyt., s. 27–39.

¹³⁸ K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 150.

¹³⁹ Kłósak powołuje się na podobną koncepcję implikacji ontologicznych typu redukcyjnego u F. Renoirte’a. Por. tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 151.

¹⁴⁰ Zob. tamże, s. 148. Por. S. Mazierski, *Prolegomena do filozofii przyrody inspirowanej arystotelesowsko-tomistycznej*, Lublin 1969.

¹⁴¹ Por. K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 148–150.

¹⁴² Por. tamże.

¹⁴³ Tamże, s. 150.

„dojść do intersubiektywnego sprawdzenia tez tomistycznych”. Kłósak najwyraźniej był przekonany, że w obrębie tez filozoficznych o dużym stopniu ogólności (co ważne) może dojść do intersubiektywnego ich sprawdzania. Należy podkreślić, że zwrot „sprawdzalność” nie dotyczy „wyprowadzalności” z jakiegoś zespołu „aksjomatów”, lecz chodzi o „sprawdzalność” w sensie prawdziwości. Czy metoda, którą proponuje Kłósak, pozwala na takie sprawdzenie (czy sprawdzalność, co do zasady), nie wydaje się całkiem jasne.

Wracając do głównego pytania, odpowiedź na nie brzmi następująco: „metoda zasadza się na przebadaniu, czy wymienionych tez nie można uważać za ontologiczne (w znaczeniu szerszym) implikacje testowe wziętych w filozoficznym opracowaniu najogólniejszych sformułowań o przyrodzie, podjętych w perspektywach poznania potocznego, a zwłaszcza naukowego, przyrodniczego”¹⁴⁴. Te implikacje miały mieć charakter redukcyjny, a nie dedukcyjny, miały być testowe i miały dawać „ostateczne wytłumaczenie” dla filozoficznych własności ciał „w zakresie ich najbardziej podstawowej struktury”¹⁴⁵. Wymaganie Kłósaka, by rzeczone implikacje miały charakter testowy, było nawiązaniem do implikacji testowych Carla Hempela, które były wnioskami dedukcyjnymi z hipotez i mogły być poddane empirycznemu testowaniu. Krakowski filozof odwoływał się do postulatu jednorodności epistemologicznej przeprowadzonych rozumowań, aby uzasadnić to, że zarówno przesłanki, jak i wnioski rozumowań redukcyjnych muszą posiadać ten sam gatunek epistemologiczny. Innymi słowy, ustalone fakty filozoficzne, na podstawie faktów naukowych, w postaci ogólnych pojęciowo zasad i dystynkcji filozoficznych, wzięte jako przesłanki, pozwalają redukcyjnie wyciągnąć najogólniejsze wnioski filozoficzne, które dotyczyć mają podstawowej struktury ciał¹⁴⁶. Naruszenie wspomnianego postulatu jednorodności Kłósak uważał za przejaw irracjonalności¹⁴⁷.

¹⁴⁴ Tamże.

¹⁴⁵ Tamże.

¹⁴⁶ Por. tamże, s. 151.

¹⁴⁷ Pogląd o tej irracjonalności mógł być zbyt mocno sformułowany. W latach 60. XX wieku Paul Grice wskazał na zjawisko języka naturalnego, które nazywa się implikaturą. Polega ono na wyprowadzaniu wniosków, właśnie implikatur, które nie mają bezpośredniego związku z przesłankami, a Kłósakowi o podobną sytuację chodziło. W pracy: A. Olszewski, *Uwagi filozoficzno-logiczne na temat Kłósakowskich implikacji ontologicznych typu redukcyjnego*, w: *Filozofia a nauka w myśli Księdza*

Kłósak w swoich pracach posługiwał się głównie klasyfikacją rozumowań, której dokonał Tadeusz Czeżowski. W obrębie polskiej filozofii i metodologii zajmowali się tym również m.in. Jan Łukasiewicz oraz Kazimierz Ajdukiewicz i każdy z nich podał swą własną klasyfikację wnioskowań. Czeżowski uznawał tłumaczenie (wyjaśnianie) za rozumowanie redukcyjne (od uznanego następstwa do uznania racji), regresywne (od danego następstwa do jego racji) i odkrywcze (od uznanego zdania do zdania nieuznanego)¹⁴⁸. Jak widać, Czeżowski nie przypisywał rozumowaniom wyłącznie cechy bycia redukcyjnymi, które polegało na przechodzeniu od następstw do racji, ale przypisywał im koniunkcję trzech cech.

Według Kłósaka w skład metody formułowania implikacji ontologicznych typu redukcyjnego w znaczeniu szerszym można włączyć, przez ich uogólnienie, metodę abstrakcji fizycznej, gdyż to, co jest ustalone w wyniku zastosowania abstrakcji, można traktować jako swoiste implikacje o przyrodzie¹⁴⁹. Równocześnie Kłósak, odwołując się do Renoirte'a, pisał o możliwości wyodrębnienia z metody abstrakcji fizycznej „redukcyjnych wątków dyskursywnych”¹⁵⁰. Ten fragment rozważań krakowskiego filozofa nie jest całkowicie klarowny i pozostawia nieco wątpliwości interpretacyjnych, szczególnie biorąc pod uwagę wcześniejszą krytykę poglądów Mazierskiego na abstrakcję fizyczną. Choć Kłósak wcześniej wyraźnie mówił o implikacjach ontologicznych typu redukcyjnego w znaczeniu szerszym, to ostatecznie skupił się na implikacjach ontologicznych typu redukcyjnego w znaczeniu węższym¹⁵¹. Píše tak: „wprowadzamy pewne założenia, powiedzmy dobitniej – pewne przypuszczenia, hipotezy w przedmiocie najbardziej podstawowej struktury ciał”¹⁵² i to one mogą być, jak należy sądzić, poszukiwanymi implikacjami.

Kazimierza Kłósaka, dz. cyt., s. 97–116, autor próbował kwestię implikacji ontologicznych typu redukcyjnego sprowadzić do zagadnienia presupozycji. Por. w sprawie implikatur: M. Tokarz, *Elementy pragmatyki logicznej*, Warszawa 1993, s. 210–242.

¹⁴⁸ Kłósak wspomina o redukcji jako tłumaczeniu lub wyjaśnianiu. Por. K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 151. Por. T. Czeżowski, *Klasyfikacja rozumowań*, w: tegoż, *Odczyty filozoficzne. Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego*, t. 7, Toruń 1958, s. 128–145.

¹⁴⁹ K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 151.

¹⁵⁰ Tamże.

¹⁵¹ Być może różnica pomiędzy nimi polegać ma na ich relacji do abstrakcji fizycznej.

¹⁵² Tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 151.

Zgodnie z wcześniejszym poglądem o implikacjach redukcyjnych jako o tłumaczeniu, Kłósak zauważył, że te same fakty filozoficzne mogą mieć różne implikacje redukcyjne, które tłumaczą dane z podobnym prawdopodobieństwem. Należy zatem użyć jakichś dodatkowych środków, które pozwolą badaczowi dojść do „całkowitej pewności, jeśli jest ona tu dostępna, jeżeli naszym udziałem nie jest tylko większe lub mniejsze prawdopodobieństwo”¹⁵³. To sformułowanie jest dość znamienne co najmniej z dwóch względów: po pierwsze Kłósak mówił o pewności, a ta jest zwykle, jak się obecnie uważa, przedmiotem dowodu; po drugie mówił o niej w sposób warunkowy, bo może być tak, że filozofowie nigdy jej nie osiągną. Ostatecznie Kłósak wymienia trzy drogi do osiągnięcia pewności w rzeczowej sprawie. Pierwsza droga to równoważność pomiędzy implikacjami ontologicznymi typu redukcyjnego w sensie węższym a (wszystkimi) filozoficznym tezami o charakterze istotnym, zbudowanymi na bazie doświadczenia (potocznego i naukowego)¹⁵⁴. Na drugiej drodze „moglibyśmy uznać za prawdziwe implikacje dotyczące struktury ontycznej ciał, bo bez opowiedzenia się za tymi implikacjami nie można byłoby ostatecznie i w sposób bezsprzeczny zrozumieć ciał, wziętych od strony przysługującego im typu bytu”¹⁵⁵. Kłósak nazywa to dowodem apagogicznym, gdzie do sprzeczności prowadzić ma negacja jakiejś najogólniejszej tezy filozofii przyrody. Natomiast trzecia droga polega na tym, że „moglibyśmy się upewnić o prawdziwości twierdzeń tej filozofii dotyczących struktury ontycznej rzeczy, gdybyśmy stwierdzili, że, po ich odrzuceniu, trzeba byłoby potraktować rzeczy z obrębu przyrody, rozpatrywane pod względem ich typu bytu, za coś całkowicie zagadkowego, za coś, co mieści w sobie jakieś zasadnicze *irrationalne*”¹⁵⁶. Mówiąc nieco inaczej, jeśli z zaprzeczenia najogólniejszych tez filozofii przyrody (zdań lub zdania) wynika sprzeczność w obszarze zdań filozoficznych będących interpretacjami danych naukowych, a taka sprzeczność nie jest możliwa (sprzeczność ontologiczna)¹⁵⁷, gdyż dotyczy danych nauk przyrodniczych i filozoficznych, trzeba

¹⁵³ Tamże, s. 152.

¹⁵⁴ Tamże. Krakowski filozof sam wskazywał zasadnicze słabości takiej sytuacji, choć jej nie wykluczał *a priori*.

¹⁵⁵ Tamże, s. 153.

¹⁵⁶ Tamże.

¹⁵⁷ Jest to niezgodność z racjonalnością bytu przyrodniczego. Zob. tamże, s. 153.

uznać ogólną tezę filozoficzną za prawdziwą. Druga i trzecia droga są podobne i właściwie można je traktować jako jedną metodę filozoficzną¹⁵⁸. Interesujące jest to, że Kłósak sam stawiał pytanie o efektywność dowodu apagogenicznego użytego w ostatnich dwóch drogach i był raczej sceptyczny, mówiąc o nieostrości i braku wyraźności pojęcia racjonalności bytu. Na marginesie można wspomnieć, że efektywność jest interesującym pojęciem, niemającym wiele wspólnego z zamierzeniami Kłósaka, choć ma ono ściśle zdefiniowany sens we współczesnej metodologii i filozofii nauki¹⁵⁹. Krakowski filozof uważał, że za ostre i wyraźne uważać można pojęcie racjonalności bytu (racjonalności ontycznej), jeśli „w [jego] ujęciu poznawczym nie mieści się żadna sprzeczność logiczna”¹⁶⁰. A zatem założenie racjonalności bytu pozwala dojść do wspomnianej pewności w sprawach odnoszących się do najogólniejszych tez filozofii przyrody.

Zaproponowana przez Kłósaka metoda budowania filozofii przyrody może być również wykorzystana w filozofii Boga, w której według Kłósaka „do odkrycia istnienia Boga dochodzimy, starając się znaleźć w oparciu o maksymalną pomysłowość filozoficzną ostateczne wytłumaczenie dla takich na przykład faktów, jak ruch występujący w świecie, aktywność sprawcza materii nieożywionej, przygodność wszystkich rzeczy lub porządek urzeczywistniający się w obrębie przyrody”¹⁶¹. Kłósak w wydanej krótko przed śmiercią monografii *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga* starał się iść po linii „argumentacji, prowadzącej do założenia istnienia Boga jako jedynej racji uniesprzeczniającej nasze filozoficzne wypowiedzi egzystencjalne o świecie empirycznym”¹⁶².

Dla zilustrowania, jak w praktyce Kłósak wykorzystywał swoją metodę uzyskiwania implikacji ontologicznych typu redukcyjnego, zostaną przedstawione jego dwa rozumowania. Pierwsze dotyczy wniosków filozoficznych, które można uzyskać z zasady równoważności masy bezwładnej i energii, drugie – analizy Kłósaka dotyczącej tzw. czwartej drogi św. Tomasza z Akwinu.

¹⁵⁸ Por. tamże.

¹⁵⁹ Kłósak używa tego pojęcia wielokrotnie.

¹⁶⁰ Tamże, s. 154.

¹⁶¹ Tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. 1, dz. cyt., s. 79.

¹⁶² Tamże, s. 85.

Analiza zasady Einsteina¹⁶³

Interesująca z metodologicznego punktu widzenia jest praca Kłósaka *Zasada „równoważności” masy bezwładnej i energii a ontyczna struktura materii*¹⁶⁴. Autor zbadał w niej, czy słynny wzór Alberta Einsteina $E = mc^2$ posiada implikacje ontologiczne typu redukcyjnego zgodne ze stwierdzeniami tomistycznej teorii bytu.

Po koniecznych wyjaśnieniach terminologicznych Kłósak analizuje „sens przedmiotowy” zasady, czyli „typ jedności, jaki ona przyjmuje dla rzeczywistości fizycznej” oraz „determinacje kategoriałne, które przysługują desygnatom pojęć tej zasady, jakimi są pojęcia masy bezwładnej i energii”¹⁶⁵, a następnie przeprowadza analizę epistemologiczną treści przedmiotowej pojęć masy bezwładnej i energii. W wyniku swych dociekań dochodzi do wniosku, „że ta zasada wyraża, iż w każdym układzie fizycznym występują równocześnie stosunki o charakterze ilościowym, charakterystyczne dla pojęcia masy bezwładnej, i stosunki o takimże charakterze właściwe dla pojęcia energii, przy czym zachodzi stała odpowiedniość między obu rodzajami stosunków, wyrażona przez wzór Einsteina”¹⁶⁶. Ta analiza pozwala Kłósakowi stwierdzić, że: „Biorąc pod uwagę jakościowe podstawy względnie kontekst matematycznych formuł masy bezwładnej i energii, powiemy, że zasada Einsteina wyraża, iż w każdym układzie fizycznym występuje równocześnie aspekt czegoś biernego, bezwładnego, i aspekt czegoś dynamicznego, aspekt aktywności”¹⁶⁷. Oba te aspekty – bierny i aktywny – należy rozumieć jako jakościowe konsekwencje stosunków ilościowych wyrażonych odpowiednio w pojęciach masy bezwładnej i energii¹⁶⁸. W dalszej części artykułu Kłósak dokonał oceny prawdziwości zasady Einsteina. Uzyskane wnioski pozostają na płaszczyźnie poznania przyrodniczego, a przeprowadzone analizy Kłósaka mieszczą się w obrębie badań z zakresu filozofii nauki. Autor nie przechodzi

¹⁶³ Szerzej zob. A. Lemańska, *Zagadnienie przejścia od „empirycznej fenomenologii przyrody” do filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 27–39.

¹⁶⁴ K. Kłósak, *Zasada „równoważności” masy bezwładnej i energii a ontyczna struktura materii*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*, t. 2, red. K. Kłósak, Warszawa 1979, s. 178–216.

¹⁶⁵ Tamże, s. 182.

¹⁶⁶ Tamże, s. 190.

¹⁶⁷ Tamże, s. 191.

¹⁶⁸ Tamże.

zatem jeszcze na płaszczyznę ontologiczną, a tylko dokonuje ustaleń w obszarze empirycznej fenomenologii przyrody.

Kłósak następnie dokonuje bezpośredniej konfrontacji twierdzenia Einsteina z tomistyczną teorią bytu. Ponieważ relacje uwzględniane w zasadzie Einsteina są ujmowane tylko ze zjawiskowego punktu widzenia, zatem Kłósak dochodzi do wniosku, że „zasada Einsteina jest w swej formalnej osnowie obcą ontologicznemu ujęciu rzeczywistości fizycznej, to znaczy jej ujęciu w sposób najbardziej ramowy, bo od strony przysługującego jej typu bytu. Treść zasady o «równoważności» masy bezwładnej i energii jest wyłącznie z zakresu empiriologicznego poznania przyrody»¹⁶⁹. Zatem zasada Einsteina rozpatrywana na płaszczyźnie zjawiskowej jest według Kłósaka obojętna dla teorii hylemorfizmu.

Inaczej jest, gdy zbada się szczegółowe implikacje ontologiczne typu redukcyjnego, które „w odniesieniu do wymienionej zasady narzucają się dla tomisty o określonej orientacji ogólnontologicznej”¹⁷⁰. Aby uzyskać te implikacje, należy dokonać transpozycji faktu naukowego, którym pozostaje stwierdzenie Einsteina, w fakt filozoficzny, którym jest ta zasada rozpatrywana w aspekcie ontologicznym¹⁷¹. Transpozycja ta polega w przypadku analizowanego faktu naukowego przede wszystkim na ujmowaniu relacji, które występują w zasadzie Einsteina, „w aspekcie właściwej im bytowości”¹⁷². Gdy dane relacje zostały rozpatrzone w aspekcie bytowości, stają się możliwe widzieć wszystko to, co one zakładają, również w tym aspekcie. W konsekwencji poszukiwanie ostatecznej racji dla tych relacji na płaszczyźnie filozoficznej doprowadza do uznania, że tą racją bytu jest substancja rozumiana tak jak w tomizmie¹⁷³. Zatem jedna z możliwych implikacji ontologicznych typu redukcyjnego zinterpretowanej filozoficznie

¹⁶⁹ Tamże, s. 202.

¹⁷⁰ Tamże, s. 200.

¹⁷¹ „Chociaż zasada «równoważności» masy bezwładnej i energii jest w swej formalnej osnowie indyferentną w stosunku do tomistycznej teorii ontycznej struktury rzeczywistości fizycznej, to jednak ten, kto opowiada się za taką lub inną wersją klasycznej filozofii bytu wziętej w swych tezach najbardziej ogólnych, może stwierdzić nie bez pewnego zaskoczenia, że implikacje ontologiczne w znaczeniu szerszym i typu redukcyjnego, jakie zdoła ustalić dla rozpatrywanej zasady, nie różnią się w swej treści od tego, co ze strony tomistycznej przyjmuje się w przedmiocie ontycznego zróżnicowania się przyrody” (tamże, s. 211).

¹⁷² Tamże.

¹⁷³ Tamże, s. 212.

zasady pokrywa się z tomistyczną tezą „o zróżnicowaniu się rzeczywistości fizycznej na substancję i przypadłość”¹⁷⁴.

Podobnie, interpretując ontologicznie treść jakościową zasady Einsteina, Kłósak dochodzi do wniosku, że zakłada ona istnienie w układzie fizycznym dwóch odmiennych aspektów: biernego (bezwładnego) i dynamicznego (aktywnego). Prowadzi to na płaszczyźnie ontologicznej do przyjęcia dualizmu ontologicznie rozumianej masy i energii. Dualizm ten tłumaczy obserwowane zjawiska. Jeśli zaś dąży się do poszukiwania racji bytowej tego dualizmu w jeszcze głębszej warstwie rzeczywistości fizycznej, to można ją znaleźć w przyjęciu istnienia w każdym bycie materialnym dwóch różnych i przeciwstawnych sobie zasad substancjalnych – materii pierwszej i formy substancjalnej¹⁷⁵. „W ten sposób – konkluduje Kłósak – dochodzimy redukcynnie do teorii hylemorficznego złożenia bytów fizycznych”¹⁷⁶.

Rozważania o „czwartej drodze” Tomasza z Akwinu ze stopni doskonałości

Obecnie przejdziemy, wprawdzie tylko do jednego, ale oryginalnego wkładu Kłósaka do kwestii dowodów na istnienie Boga, a dokładnie pewnego rozwinięcia tzw. czwartej drogi św. Tomasza z Akwinu. Sam dowód Akwinaty, który zawiera *Summa theologiae* ma następującą postać:

Czwarta droga prowadzi z różnych poziomów czy stopni [doskonałości] rzeczy; stwierdzamy bowiem w rzeczach coś więcej lub mniej dobrego, prawdziwego, szlachetnego itd. Otóż ‘więcej’ i ‘mniej’ orzekają o różnych rzeczach zależnie od rozmaitego stopnia ich zbliżenia się do tego, co jest [lub ma daną doskonałość] najwięcej; np. tym więcej jest coś ciepłe, im bliżej znajduje się tego, co jest najwięcej ciepłe. Istnieje więc coś, co jest najwięcej prawdziwe, dobre, szlachetne, a tym samym, co jest najwięcej bytem, bo jak mówi Arystoteles, co jest w najwyższym stopniu prawdziwe, jest zarazem bytem najwyższego stopnia. Co więcej: Cokolwiek w obrębie danej wartości ziszcza w sobie w najwyższym stopniu tę wartość, jest zarazem przyczyną tego wszystkiego, co ma część tej wartości i jest w jej obrębie; np. ogień, który przecież jest w najwyższym

¹⁷⁴ Tamże.

¹⁷⁵ Zob. tamże, s. 213–216.

¹⁷⁶ Tamże, s. 216.

stopniu gorący, jest, jak tamże powiedziano, przyczyną wszystkich rzeczy gorących. Istnieje więc coś, co dla wszystkich bytów jest przyczyną: istnienia, dobra i wszelkiej doskonałości; i to właśnie zwie się: Bóg¹⁷⁷.

Inną wersję, do której odniósł się Kłósak, zawiera *Summa contra gentiles*:

Ze słów Arystotelesa można także ułożyć inny dowód. W II księdze *Metafizyki* wykazuje bowiem, że to, co jest najbardziej prawdziwe, jest też najbardziej bytem. W IV księdze *Metafizyki* zaś wykazuje, że istnieje coś najbardziej prawdziwego. Czyni tak na podstawie tego, że jedna z dwu rzeczy fałszywych jest bardziej fałszywa od drugiej, a więc jedna z nich musi być także bardziej prawdziwa od drugiej – jest tak z racji przybliżenia do tego, co jest wprost i najbardziej prawdziwe. Z tego można dalej wywnioskować, że istnieje coś, co jest najbardziej bytem. A to nazywamy Bogiem¹⁷⁸.

Wariant tego krótszego argumentu przedstawił Kłósak w następującej postaci: „Jeżeli poszczególnym sądom przyznamy różne stopnie błędu i prawdy (I) i jeżeli taka ocena może się dokonywać tylko przez odniesienie się do tego, co zawiera w sobie maksimum prawdy (II) i jeżeli to, co zawiera w sobie maksimum prawdy, zawiera w sobie również maksimum bytu (III), to istnieje coś, co zawiera w sobie maksimum bytu, czyli Bóg (IV)”¹⁷⁹. Właśnie ten wariant stał się przedmiotem krytycznej analizy krakowskiego filozofa, a sam argument tworzą, według niego, trzy przesłanki (I–III) i konkluzja (IV). Pierwsze uwagi Kłósaka dotyczą przesłanki pierwszej (I) i polegają na tym, że to, co mówi przesłanka pierwsza, może być uznane za fakt i jest bez zarzutu. Odcina się on tutaj od nieprawidłowego rozumienia tej przesłanki, polegającego na relatywizowaniu prawdy. Cała krytyka dotyczy przesłanki drugiej i trzeciej dowodu. Co do przesłanki drugiej, to Kłósak zauważył, że nie ma żadnej konieczności w tym, by z możliwości przypisania sądom stopni prawdy lub fałszu (błędowi) wyprowadzić konieczność odwołania się do czegoś, co jest bezwzględnie

¹⁷⁷ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, 2, 3c. Ta wersja czwartej drogi jest najczęściej przedmiotem ewentualnej formalizacji i nią zajmował się np. Józef M. Bocheński.

¹⁷⁸ Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, ks. I, rozdz. XIII.

¹⁷⁹ K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny. Część II*, dz. cyt., s. 43–44.

prawdziwe (*simpliciter et maxime verum*)¹⁸⁰. Święty Tomasz, formułując drugą przesłankę, nie dowodzi jej, a jedynie powołuje się na autorytet Arystotelesa, dla którego istnienie czegoś, co zawiera maksimum prawdy, było bezpośrednio oczywiste. Podobną strategię przyjął św. Tomasz, używając argumentu z autorytetu, który miał przyjmować również Arystoteles, odnośnie do przesłanki trzeciej, mówiącej, że to, co zawiera maksimum prawdy, zawiera w sobie maksimum bytu¹⁸¹. Druga przesłanka jest chybiona, gdyż nie możemy z tego, że pewne sądy traktujemy jako prawdziwe bądź fałszywe, wnioskować, iż inne sądy są od nich pewniejsze i prawdziwsze. Nie musimy nawet, według Klósaka, mieć takiej świadomości, a wystarczą inne kryteria, dzięki którym możemy dokonywać gradacji sądów pod względem ich prawdziwości. Inny problem powstaje w wyniku porównania pojęcia prawdy użytego w drugiej i trzeciej przesłance. Krakowski profesor twierdzi, że druga przesłanka zawiera pojęcie prawdy bezwzględnej – absolutnej, coś co zawiera maksimum prawdy, podczas gdy przesłanka trzecia zawiera pojęcie prawdy „w sensie najbardziej uniwersalnym, o prawdzie obejmującej zespół wszystkich możliwych przedmiotów poznania”, maksymalistyczne pojęcie prawdy¹⁸². Klósak uważał, że przez to w rozumowaniu Tomaszowym pojawia się coś podobnego do sylogistycznego błędu *quaternio terminorum*¹⁸³. Poza tym z samego pojęcia prawdy ujmowanej maksymalistycznie nie można wnosić, że to pojęcie „przedstawia nam myślowo maksimum rzeczywistości [...] nie upoważnia nas do wniosku, że to, co to pojęcie wyraża, realnie istnieje”¹⁸⁴. Stąd Klósak wywnioskował słusznie, że w istocie chodzi o to, iż nie można utożsamić maksymalnie ujętego porządku noetycznego z maksymalnie ujętym porządkiem ontycznym, co wolno byłoby zrobić, gdybyśmy wiedzieli, że Bóg istnieje, zaś argumentacja oparta na tym założeniu jest kolistą¹⁸⁵. Następnie

¹⁸⁰ Por. tamże, s. 48.

¹⁸¹ Por. tamże, s. 43–46.

¹⁸² Tenże, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny. Część II*, dz. cyt., s. 49–50. (Na stronie 49. tekstu wkradł się błąd redakcyjny, polegający najprawdopodobniej na opuszczeniu fragmentu oryginalnego tekstu, przez co argumentacja Klósaka staje się niezbyt czytelna i trudno ją spójnie zrekonstruować).

¹⁸³ Por. tamże, s. 80. (Niejasność tego fragmentu jest konsekwencją wspomnianego powyżej błędu).

¹⁸⁴ Tamże, s. 51–52.

¹⁸⁵ Por. tamże, s. 52.

krakowski neotomista próbował przeformułować dowód ze stopni doskonałości w taki sposób, żeby go uczynić poprawnym¹⁸⁶. Kłósak zauważył, że pierwsza przesłanka oryginalnego dowodu jest poprawna, ale fakt w niej stwierdzony (stopnie prawdy i błędu) może być wytłumaczony przez odwołanie się wyłącznie do ograniczoności ludzkiego poznania jako tłumaczenia bliższego. Nie wykluczył jednak możliwości dojścia na tej drodze do tłumaczenia ostatecznego, czyli poznania istnienia Boga na takiej podstawie; sam jednak postanowił pójść inną drogą¹⁸⁷. W swej argumentacji Kłósak posłużył się spostrzeżeniem o istnieniu prawd zależnych (przygodnych) oraz ważnym odróżnieniem od prawd ich treści (sam raczej unikał mówienia o samych zdaniach). Nie podał jednak dokładniej swego rozumienia treści, a pisał o nich jako o aspektach (stronie) prawd, gdzie te drugie są najprawdopodobniej rozumiane jako to, co wyrażają zdania. Następnie przyjął za punkt wyjścia, że „żadna prawda, do której dochodzimy, nie znajduje ze strony swej treści ostatecznego i pełnego wytłumaczenia w bytach otaczającego nas świata z tej racji, iż te byty, mimo niewątpliwej dozy właściwej im względnej konieczności, są w swym istnieniu bytami przygodnymi, niekoniecznymi”¹⁸⁸. Stąd wyprowadził wniosek, że tylko byt, „który istnieje z siebie, byt *a se*” może dać pełne i ostateczne wytłumaczenie dla poznanych treści¹⁸⁹. Nie tylko z tego bytu wywodzą się wszystkie treści prawdziwe, ale ten byt sam posiada idee wzorcze dla treści, a nawet dodatkowo jest „tymi ideami wzorczymi”, bo „[...] gdyby nie było stwórczej prawdy całkowicie niezależnej i pierwszej, nie znalazłbyśmy żadnej prawdy zależnej”¹⁹⁰. Kłósak pisał dalej tak: „treść każdej bez wyjątku prawdy zależnej może stać się dla nas ostatecznie zrozumiałą względem swego istnienia w idealnym porządku noetycznym tylko wtedy, gdy ją pojmiemy jako odtworzenie prawdy

¹⁸⁶ Tym, co Kłósak chciał poprawić w swej argumentacji, była kwestia pogodzenia porządku noetycznego (to znaczy epistemologicznego) z porządkiem metafizycznym.

¹⁸⁷ Por. tamże, s. 53. Można wątpić, czy argument Kłósaka jest rzeczywiście wersją „czwartej drogi” św. Tomasza. Istnieje jednak jakies ogólne podobieństwo obu argumentów.

¹⁸⁸ Tamże.

¹⁸⁹ Tamże.

¹⁹⁰ Tamże, s. 53–54. Święty Tomasz napisał w *De veritate*: „nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis” (cyt. za: tenże, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny. Część II*, dz. cyt., s. 54).

całkowicie niezależnej i pierwszej”¹⁹¹. Krakowski tomista zaliczał treści i ich istnienie do porządku noetycznego, co wydaje się słuszne, jednak nie przeszedł w ten sposób do porządku metafizycznego. Przechodził do niego, nieco zaskakująco, dalej, kiedy stwierdził w następnym zdaniu: „tylko w metafizycznej perspektywie, uwzględnionej przez wymienionego tu myśliciela [Tomasza z Akwinu], jest sens mówić o występowaniu w naszym poznaniu prawd zależnych”, czyli nie tylko samych treści, które są stronami prawd¹⁹². Jako uzasadnienie dla swego stwierdzenia Kłósak znowu powołał się na irracjonalność (i zagadkowość) faktu istnienia prawd zależnych w przypadku, gdyby prawda niezmienna i pierwsza nie istniała. W dalszej części swej argumentacji krakowski filozof przytoczył fragment z *Wyznań* św. Augustyna, który mówi o swoim spotkaniu z prawdą niezależną i pierwszą, wychodząc z prawd wiecznych, i to właśnie w tym Kłósak upatrywał odmiennosć swej koncepcji od autora *Wyznań*, gdyż sam wyszedł od prawd zależnych¹⁹³. To ta prawda określona została przez Kłósaka jako „Bóg religii katolickiej”, ujęty pod aspektem Pierwszej Prawdy. Tutaj spotykamy znowu ważne przejście do metafizyki, choć bez żadnego uzasadnienia: „że ta prawda nie ogranicza się w swej istności, jak prawda umysłu ludzkiego, do idealnego porządku noetycznego, ale wchodzi także w sferę porządku ontycznego jako byt posiadający w sobie maksimum rzeczywistości”, ponieważ „jako byt *a se* [...] istnieje koniecznie”¹⁹⁴. Uzasadnienie dla tego przejścia znajdujemy nieco dalej, gdzie Kłósak stwierdził, że uogólnił on pojęcie przyczyny sprawczej św. Tomasza, a dokładniej – zależności w istnieniu od przyczyny sprawczej – na pojęcie zależności w istnieniu od „racji tłumaczącej”, odnoszące się do treści poznanych prawd zależnych należących do obszaru istnienia idealnego¹⁹⁵. Dla Kłósaka to przejście od porządku gnoseologicznego do porządku metafizycznego było wadliwe, według niego zarówno u św. Augustyna, św. Anzelma, Kartezjusza, jak i u innych myślicieli.

Cała argumentacja Kłósaka odnosząca się do „czwartej drogi” św. Tomasza jest, prawdę powiedziawszy, niejasna, lecz mimo tego

¹⁹¹ Tamże.

¹⁹² Tamże. Prawdy bowiem presuponują obiektywną rzeczywistość.

¹⁹³ Takich jak np. prawa arytmetyki liczb naturalnych. Por. tamże, s. 57.

¹⁹⁴ Tamże, s. 55.

¹⁹⁵ Zob. tamże, s. 67. Kartezjusz dokonał podobnego przejścia w odniesieniu do pojęcia Boga, co Kłósak krytykował.

udało się w jakimś stopniu ją odtworzyć. Trzeba stwierdzić, że być może sam autor nie potrafił podać pełnej struktury swej argumentacji, co można wnosić z tego, że nie podał sformułowania argumentu w sposób zwięzły, podobnie jak przedstawił „czwartą drogę” św. Tomasza¹⁹⁶. Następujące sformułowanie jest próbą, choć ułomną, oddania tego, co miał na myśli Kłósak: 1) istnieją rzeczy (fakty) przygodne; 2) istnieją prawdy przygodne; 3) istnieją treści przygodne (tych prawd); 4) te treści są pochodną prawd przygodnych; 5) przyczyną sprawczą (racją tłumaczącą) treści przygodnych jest Prawda niezmienna i pierwsza; 6) przyczyną sprawczą (racją tłumaczącą) prawdy faktów przygodnych jest Myśl, czyli Prawda niezmienna i pierwsza; zatem: Prawda niezmienna i pierwsza, która jest Bogiem, istnieje.

Zakończenie

Metateoretyczne koncepcje Kłósaka wywołały ożywione dyskusje w środowisku filozofów przyrody. Były krytykowane zwłaszcza przez filozofów nurtu filozofii klasycznej odrzucających konieczność korzystania w filozofii z wyników nauk przyrodniczych¹⁹⁷. Nie spotkały się też z przychylnym przyjęciem wśród filozofów skupionych wokół krakowskiego Ośrodka Badań Interdyscyplinarnych. Niemniej koncepcja filozofii przyrody, jaką zaproponował Kłósak, jest interesująca i warta rozwinięcia. Została wprawdzie sformułowana na gruncie filozofii nurtu klasycznego i korzysta z wypracowanych tu pojęć i dystynkcji, używa też dość „hermetycznego” języka, co sprawia, że może być niełatwa w odbiorze. Być może jest to jedna z przyczyn, dla których nie zyskała uznania. Nie uwzględnia też nowszych osiągnięć filozofii nauki. Warta jest jednak szerszego rozpropagowania. Kłósak proponuje uniwersalną metodę budowania autonomicznego systemu filozofii przyrody, która jednak wykorzystuje w istotny sposób wyniki nauk przyrodniczych. Jak się wydaje, nie jest to tylko i wyłącznie projekt czy zbiór postulatów normatywnych, a w pewnym sensie skodyfikowanie

¹⁹⁶ Trzeba by poddać ten argument dłuższej analizie, niż jest to możliwe w niniejszym opracowaniu.

¹⁹⁷ Stanowiska Kłósaka i Kamińskiego w tym zakresie referuje i analizuje w swej rozprawie doktorskiej D. Dzwonkowska, *Rola nauk przyrodniczych w uprawianiu filozofii klasycznej w ujęciu K. Kłósaka i S. Kamińskiego*, dz. cyt. Z kolei K. Mikucki w swej rozprawie doktorskiej pt. *Filozofia a nauki szczegółowe w ujęciu ks. Kazimierza Kłósaka*, dz. cyt., omawia relacje między filozofią a naukami przyrodniczymi.

metod badawczych filozofii, a zwłaszcza filozofii przyrody. Celem refleksji filozoficznej jest wyjaśnienie rzeczywistości, uczynienie jej zrozumiałą. Metoda wyodrębniania implikacji ontologicznych typu redukcyjnego jest narzędziem do osiągnięcia tego celu.

Niektóre z idei księdza Profesora rozwijali w swych pracach m.in.: Zygmunt Hajduk¹⁹⁸, Józef Dołęga¹⁹⁹, Józef Turek²⁰⁰, Kazimierz Mikucki²⁰¹, Janina Buczkowska²⁰², Anna Lemańska²⁰³. Na ATK/UKSW powstało też kilka prac magisterskich na temat koncepcji filozofii przyrody Kłósaka²⁰⁴.

¹⁹⁸ Z. Hajduk, *Filozofia przyrody. Filozofia przyrodoznawstwa. Metakosmologia*, Lublin 2004.

¹⁹⁹ J. Dołęga, *Epistemologia i metodologia filozofii przyrody w ujęciu Kazimierza Kłósaka*, „Collegium Polonorum” 6/1983, s. 173–196.

²⁰⁰ J. Turek, *Filozoficzne interpretacje faktów naukowych*, dz. cyt.

²⁰¹ K. Mikucki, *Tomizm w Polsce po II wojnie światowej*, dz. cyt.; tenże, *Spór o typ doświadczenia w bazie wyjściowej filozofii: Kazimierz Kłósak i tomizm egzystencjalny*, „Studia Philosophiae Christianae” 38/2002, nr 2, s. 31–53; tenże, *Odkrywanie implikacji ontologicznych w koncepcji filozoficznej Kazimierza Kłósaka*, w: *Mysł filozoficzna Księdza Profesora Kazimierza Kłósaka w dwudziestą rocznicę śmierci*, dz. cyt., s. 117–138.

²⁰² J. Buczkowska, *Kilka uwag o Kazimierza Kłósaka sposobie rozumienia pojęcia „faktu filozoficznego”*, w: *Mysł filozoficzna Księdza Profesora Kazimierza Kłósaka w dwudziestą rocznicę śmierci*, dz. cyt., s. 99–116.

²⁰³ A. Lemańska, *Filozofia przyrody a nauki przyrodnicze*, Warszawa 1998; A. Lemańska, *Zagadnienie przejścia od „empirycznej fenomenologii przyrody” do filozofii przyrody*, dz. cyt. s. 27–39; A. Lemańska, *Profesora Kazimierza Kłósaka metoda uprawiania filozofii przyrody*, „Studia Philosophiae Christianae” 23/1987, nr 1, s. 133–149; K. Kloskowski, A. Lemańska, *Empiriologiczna teoria nauk szczegółowych*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. 15, red. M. Lubański, S.W. Ślaga, Warszawa 1996, s. 183–226; A. Lemańska, *Zagadnienie faktów naukowych i filozoficznych*, w: *Mysł filozoficzna Księdza Profesora Kazimierza Kłósaka w dwudziestą rocznicę śmierci*, dz. cyt., s. 83–98; A. Lemańska, *Filozofia przyrody a wyniki nauk przyrodniczych*, „Studia Philosophiae Christianae” 43/2007, nr 1, s. 115–123; A. Lemańska, *Słowo wstępne*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. 20, red. A. Lemańska, M. Lubański, A. Świeżyński, Warszawa 2011, s. 11–30.

²⁰⁴ T. Płaczek, *Metoda uprawiania filozofii przyrody w ujęciu ks. prof. Kazimierza Kłósaka*, Warszawa 2003; A. Brzychcy, *Autonomia filozofii przyrody wobec nauk przyrodniczych w ujęciu ks. K. Kłósaka*, Warszawa 2004; M. Czarnecki, *Kazimierza Kłósaka i Michała Hellera koncepcje uprawiania filozofii przyrody*, Warszawa 2007.

3.2. FILOZOFICZNA PROBLEMATYKA POCZĄTKU WSZECHŚWIATA I ŻYCIA BIOLOGICZNEGO

Wprowadzenie

Obszarem filozofii, w którym niejako naturalnie następuje odwoływanie się do własności świata przyrody, jest filozofia Boga z jej argumentami – dowodami na istnienie Bytu Absolutnego. Od początku swego istnienia filozofia, szukając ostatecznego wyjaśnienia rzeczywistości materialnej, wskazywała na jakiś byt konieczny, niepotrzebujący już żadnego uzasadnienia. Często ten byt był utożsamiany z Bogiem. Na przestrzeni historii filozofii powstało wiele tego typu argumentów za istnieniem Boga. Punkt wyjścia w nich stanowią jakieś cechy rzeczywistości przyrodniczej, które nie są zrozumiałe bez zakorzenienia ich w bycie istniejącym poza światem fizycznym. Na przykład Arystoteles wyjaśniał ruch w przyrodzie przez wskazanie na nieruchomego Pierwszego Poruszyciela. Podobnie Tomasz z Akwinu konstruował swoje „drogi”, szukając ostatecznego wyjaśnienia ruchu, niesamoistności rzeczy, ich przypadkowości, różnych stopni doskonałości bytów, celowości w przyrodzie, a więc doświadczanych przez ludzi własności otaczającego ich świata.

Kazimierz Kłószak interesował się problematyką teodycealną i w licznych swoich pracach analizował argumenty za istnieniem Boga, odwołując się m.in. do najnowszych wyników nauk przyrodniczych. Jak się wydaje, jego celem było znalezienie niepodważalnego punktu wyjścia argumentacji za istnieniem Boga.

Być może dyskusja z materializmem dialektycznym, który był traktowany przez swoich zwolenników jako jedyna prawdziwie naukowa filozofia, sprawiła, że Kłószak zajął się problemem początku życia organicznego na Ziemi. Złożoność żywych organizmów i odrzucenie w XIX wieku idei samoródtwa naiwnego stały się punktem wyjścia tzw. argumentu biologicznego za istnieniem Boga²⁰⁵. Zarazem w XX wieku w biologii zaczęto tworzyć modele biogenezy, które przedstawiały scenariusze przekształcenia się materii nieożywionej w żywy

²⁰⁵ Argumenty tego rodzaju podpadają pod następujący schemat: skoro samoródtwo nie jest możliwe, a organizmy żywe różnią się istotnie od materii nieożywionej, to musiała zadziałać adekwatna przyczyna, zdolna do stworzenia życia. Tą przyczyną jest Bóg.

organizm. Stało się to powodem zakwestionowania argumentu biologicznego, co z kolei wywołało reakcję ze strony chrześcijańskich filozofów i teologów negujących możliwość zachodzenia procesu abiogenezy i podważających wyniki nauk przyrodniczych. Kłószak zajął się zatem problemem, czy z filozoficznego i teologicznego punktu widzenia spontaniczne powstanie pierwszych żywych organizmów jest rzeczywiście nie do pogodzenia z wiarą chrześcijańską. Jest to treścią jego pracy pt. *Mysł katolicka wobec teorii samoródtwa* (1948). Badania te kontynuował w kilku artykułach²⁰⁶, zaś podsumowanie jego analiz znajduje się w książkach: *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny* (1955) oraz *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga* (1979)²⁰⁷.

Równoległe do analiz nad początkiem życia Kłószak zajmował się kinetycznym argumentem za istnieniem Boga. W artykule z 1949 roku pt. *Kinetyczny dowód istnienia Boga wobec nowych zarzutów*²⁰⁸ ocenia ten argument z punktu widzenia wiedzy przyrodniczej o materii. Wraca do niego jeszcze kilkakrotnie²⁰⁹, odpowiadając m.in. na krytykę swojego stanowiska, zaś obszernie jego omówienie znajduje się w ostatniej części drugiego tomu *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*. Problem przesłanek argumentu jest też przedmiotem artykułu *Zagadnienie punktu wyjścia kinetycznej argumentacji za istnieniem Boga*²¹⁰.

²⁰⁶ K. Kłószak, *Hipoteza Oparina o powstaniu życia*, „Przegląd Powszechny” 229/1950, s. 45–56; tenże, *Teoria samoródtwa wobec dogmatu o stworzeniu*, „Tygodnik Powszechny” 6/1950, nr 33(282), s. 2–3; tenże, *Hipoteza samoródtwa wobec badań nad wirusami*, „Znak” 7/1952(1), s. 1–16; tenże, *Hipoteza kosmicznych początków życia*, „Tygodnik Powszechny” 9/1953, nr 43(430), s. 3–4; tenże, *O pewnych trudnościach hipotez samoródtwa*, „Tygodnik Powszechny” 9/1953, nr 36(423), s. 6–7; tenże, *Augustyńska teoria biogenezy (próba jej unowocześnienia)*, „Tygodnik Powszechny” 10/1954, nr 52(491), s. 8; tenże, *Życie organiczne a istnienie Boga*, „Tygodnik Powszechny” 10/1954, nr 26(455), s. 6; tenże, *Czy synteza chemiczna żywej materii?*, „Tygodnik Powszechny” 11/1955, nr 52(543), s. 5–6.

²⁰⁷ Kłószak wraca do tych problemów również w artykule: *Doświadczenia w Berkeley a zagadnienie biogenezy*, „Tygodnik Powszechny” 12/1956, nr 15(558), s. 1–2 i 4.

²⁰⁸ Tenże, *Kinetyczny dowód istnienia Boga wobec nowych zarzutów*, „Znak” 4/1949, nr 5, s. 392–401.

²⁰⁹ Tenże, *Z historii krytyki argumentu kinetycznego na istnienie Boga*, „Polonia Sacra” 4/1951, s. 117–154, 277–328; tenże, *Pierwszy argument kinetyczny na istnienie Boga ze Sum. c. Gent., lib. I, c. 13*, „Polonia Sacra” 5/1952, s. 89–131; tenże, *Pierwszy argument kinetyczny na istnienie Boga ze Sum. c. Gent., lib. I, c. 13*, „Polonia Sacra” 6/1953, s. 1–45.

²¹⁰ Tenże, *Zagadnienie punktu wyjścia kinetycznej argumentacji za istnieniem Boga*, „Studia Philosophiae Christianae” 4/1968, nr 2, s. 75–112.

Pod wpływem przemówienia papieża Piusa XII do Papieskiej Akademii Nauk wygłoszonego 22 listopada 1951 roku Kłósak zainteresował się problematyką początku wszechświata²¹¹. Idąc za sugestiami papieża z tego przemówienia²¹², Kłósak postanowił sprawdzić, czy są wystarczające przesłanki, aby twierdzić, że nauki przyrodnicze dostarczają potwierdzenia faktu „początku czasowego wszechświata”. Kłósak zajął się tym problemem w 1951 roku w artykule pt. *Zagadnienie początku trwania czasowego Wszechświata*²¹³. Rozwinął te kwestie w książce *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny* (część pierwsza). Do tego tematu wracał jeszcze wielokrotnie²¹⁴.

Zwieńczeniem analiz argumentu z czasowego i biologicznego początku wszechświata jest monografia *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*²¹⁵ wydana w 1979 roku. Książę profesor planował opublikować drugi tom tej pracy, w którym zamierzał dokonać oceny i „przekształcenia form argumentacji za istnieniem Boga, wysuniętych przez

²¹¹ Zob. tenże, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, dz. cyt., s. 6.

²¹² W przemówieniu papież stwierdza: „Fakty z zakresu nauk przyrodniczych, do których odwołaliśmy się w tym wykładzie, czekają jeszcze na dalsze badania i potwierdzenia, a teorie na nich budowane, jeżeli mają służyć za punkt wyjścia dla rozumowań sięgających poza sferę nauk przyrodniczych, wymagają nowego rozwinięcia i nowych dowodów” (cyt. za: „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 36/1952, nr 2–3, s. 41–57).

²¹³ Tenże, *Zagadnienie początku trwania czasowego Wszechświata*, „Polonia Sacra” 4/1951, s. 1–25.

²¹⁴ Tenże, *Czy Wszechświat jest przestrzennie nieskończony?*, „Tygodnik Powszechny” 11/1955, nr 42(533), s. 1–2; tenże, *Początek czasowy Wszechświata a zagadnienie istnienia Boga*, „Życie i Myśl” 1955, nr 2–3, s. 1–25; tenże, *Teoria rozszerzania się Wszechświata a zagadnienie jego początku czasowego*, „Tygodnik Powszechny” 11/1955, nr 6(497), s. 4–5; tenże, *Czy kosmos materialny jest w swych rozmiarach skończony lub nieskończony*, „Roczniki Filozoficzne” 10/1962, nr 3, s. 67–101; tenże, *Problem odwieczności wszechświata. Próba argumentacji Władysława Krajewskiego za odwiecznym istnieniem wszechświata*, „Ateneum Kapłańskie” 65/1962, nr 3, s. 198–210; tenże, *Czy mamy dowód filozoficzny za początkiem czasowym Wszechświata*, „Roczniki Filozoficzne” 11/1963, nr 3, s. 31–44; tenże, *Zagadnienie sensowności pytania o początek czasowy wszechświata*, „Analecta Cracoviensia” 5–6/1974, s. 291–297; tenże, *Teoria ekspansji przestrzennej wszechświata a zagadnienie istnienia Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 3, red. B. Bejze, Warszawa 1977, s. 414–430; tenże, *Zagadnienie filozoficznej argumentacji za początkiem czasowym wszechświata*, „Analecta Cracoviensia” 9/1977, s. 29–48; tenże, *Próby argumentacji za początkiem czasowym Wszechświata w oparciu o drugą zasadę termodynamiki i ich krytyczna ocena*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*, t. 3, red. K. Kłósak, Warszawa 1979, s. 55–120.

²¹⁵ Tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. 1, dz. cyt.

Tomasza z Akwinu”²¹⁶ oraz omówić argument Henriego Bergsona z doświadczenia mistycznego i „drogi do poznania Boga, jakie zaproponował Piotr Teilhard de Chardin z pozycji ewolucjonizmu”²¹⁷. Niestety choroba i śmierć nie pozwoliły na realizację tych zamierzeń.

Niewystarczalność przesłanek, na których opierają się argumenty z początku czasowego wszechświata i życia organicznego na Ziemi, doprowadziły Kłósaka do poszukiwania argumentów bardziej konkluzywnych. Drugi tom *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny* (1957) jest poświęcony argumentom z zależności treściowej poznawanych przez nas prawd, z porządku panującego w biokosmosie, z przygodności rzeczy oraz z ruchu. Te argumenty są też treścią kilku artykułów²¹⁸.

W dalszej części zostaną zaprezentowane analizy argumentów za istnieniem Boga z początku czasowego wszechświata i początku życia na Ziemi. Wprawdzie Kłósak problematyką początku wszechświata zajął się nieco później niż powstaniem życia, ale najpierw zostaną przedstawione zagadnienia dotyczące początku wszechświata. W takiej też kolejności te zagadnienia są omawiane w pracach: *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny* i *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*.

Zagadnienie początku czasowego wszechświata

Przesłanką jednego z argumentów za istnieniem Boga jest to, że wszechświat istnieje skończony czas. Kłósak analizę tego argumentu rozpoczyna od ustalenia, czy istnieje konieczny związek między tezą o skończonym trwaniu wszechświata a istnieniem Boga. Odrzuca możliwość spontanicznego powstania wszechświata z niebytu, stwierdzając, że w takiej tezie „mieści się [...] coś wyraźnie

²¹⁶ Tamże, s. 6.

²¹⁷ Tamże.

²¹⁸ Tenże, *Na tropach stwórczego Rozumu*, „Tygodnik Powszechny” 11/1955, nr 14(505), s. 1 i 7; tenże, *Poznawalność istnienia Stwórczego Rozumu*, „Collectanea Theologica” 26/1955, nr 3, s. 465–490; tenże, *W obronie argumentu nomologicznego za istnieniem Boga*, „Tygodnik Powszechny” 11/1955, nr 34(525), s. 4–5; tenże, *Bóg ostateczną podstawą prawd zależnych*, „Collectanea Theologica” 28/1957, nr 1, s. 87–113; tenże, *Od dowodu ex possibili et necessario ze Sum. Theol., I, qu. II, a. 3, do współczesnych form argumentacji za istnieniem Boga z przygodności rzeczy*, „Collectanea Theologica” 26/1955, nr 4, s. 632–660; tenże, *Dowód św. Tomasza na istnienie Boga z przyczynowości sprawczej. Analiza i próba krytycznej oceny*, „Roczniki Filozoficzne” 8/1960, nr 1, s. 125–160; tenże, *Próba uwspółcześnienia Tomaszowej argumentacji za istnieniem Boga z przyczynowości sprawczej*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 2, red. B. Bejze, Warszawa 1973, s. 204–222.

irracjonalnego”²¹⁹. W dalszej argumentacji powołuje się na stwierdzenie Tomasza z Akwinu wyrażone „w Sum. theol., I, qu. II, a. 3, w słowach: to, co nie jest, zaczyna istnieć tylko przez to, co jest”²²⁰. Kłósak stwierdza, że ta teza jest bezpośrednio oczywista, a wynika z niej, że „wszechświat mógł zaistnieć jedynie dzięki bytowi różnemu od siebie, który już był obdarzony realnym istnieniem aktualnym, czyli dzięki pewnej przyczynie”²²¹. Ta przyczyna musi być obdarzona mocą nieskończoną, a zatem jest Bogiem²²². Kłósak zatem dochodzi do wniosku, że jeżeli wszechświat miałby początek czasowy, „to zaistnienie wszechświata stałoby się dla nas zrozumiałe tylko wówczas, gdybyśmy założyli działanie stwórcze istoty tak potężnej, którą tylko z Bogiem można byłoby utożsamić”²²³.

Istnienie Boga byłoby pewne, gdyby wszechświat miał początek²²⁴. Kłósak bada zatem, czy można wykazać, że taki początek miał miejsce. Skończone trwanie wszechświata było z reguły uzasadniane argumentami z obszaru metafizyki – w szczególności paradoksami związanymi z nieskończonością aktualną. Począwszy od wieku XIX, uzasadniając skończony czas trwania wszechświata, filozofowie zaczęli sięgać po wyniki nauk przyrodniczych. Zwłaszcza dwie teorie zdawały się dostarczać potwierdzenia niemożliwości nieskończonego trwania wszechświata, a mianowicie termodynamika i kosmologia przyrodnicza. Kłósak bada, czy jakieś wyniki nauk przyrodniczych przekonująco uzasadniają tezę o skończonym trwaniu czasowym wszechświata i analizuje wnioski wyciągane z drugiej zasady termodynamiki i z rozszerzania się wszechświata.

Druga zasada termodynamiki była wykorzystywana, aby uzasadnić tzw. śmierć cieplną wszechświata. Z tej zasady wynika bowiem, że układy zamknięte dążą do stanu równowagi termodynamicznej. W takim stanie nie ma energii cieplnej, która może zostać zamieniona na użyteczną pracę. Jeżeli zatem wszechświat istniałby nieskończony

²¹⁹ Tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. 1, dz. cyt., s. 130.

²²⁰ Tamże, s. 130–131.

²²¹ Tamże, s. 133.

²²² Tamże, s. 137.

²²³ Tamże, s. 129.

²²⁴ Kłósak stwierdza: „Na podstawie różnych wypowiedzi autorów współczesnych można niejednokrotnie odnieść wrażenie, że dla dzisiejszych umysłów najprostsza droga do przeświadczenia o istnieniu Boga mogłaby prowadzić poprzez założenie początku trwania czasowego wszechświata” (tamże, s. 111).

czas, to musiałoby nastąpić takie rozproszenie energii, że we wszechświecie praktycznie nic by się nie działo. Ponieważ aktualny stan wszechświata daleki jest od takiego stanu, zatem wszechświat nie może być wieczny, a więc musiał mieć początek czasowy. Stąd wyciąga się wniosek, że wszechświat został stworzony.

Kłósak wnikliwie analizuje różne wersje powyższego uzasadnienia i dokonuje ich swoistego rozbioru. Przede wszystkim stwierdza, że uzasadnienia można podzielić na dwa lub trzy etapy. Pierwszym jest „perspektywa śmierci cieplnej wszechświata”. Kłósak dodatkowo wyróżnia jej dwa rozumienia: całkowity bezruch albo bezruch względny (tylko w skali makroskopowej)²²⁵. Drugim etapem po uzasadnieniu śmierci cieplnej wszechświata jest przyjęcie wniosku, „że bieg wydarzeń całego wszechświata lub przynajmniej bieg znanych nam procesów ewolucyjnych przyrody miał początek w swym trwaniu czasowym”²²⁶. „Trzeci etap argumentacji występuje u tych autorów, którzy, przyjąwszy początek czasowy biegu wydarzeń całego wszechświata, dochodzą do wniosku, że materia, będąca podłożem tych wydarzeń, musiała również mieć taki sam początek”²²⁷. Wyróżnienie tego trzeciego etapu jest związane z tym, że Kłósak odróżnia sytuację, gdy mówi się o początku czasowym wszechświata, w jakim żyjemy, czy początku procesów na obecnym etapie ewolucji od uznania, że materia miała początek czasowy. To rozróżnienie jest ważne, gdyż ksiądz profesor zauważa, że autorzy, którzy przyjmują początek czasowy wszechświata „nie wykluczają w szczególności, że przed naszym wszechświatem mógł istnieć inny, rządzony innymi prawami”²²⁸. Jak się wydaje, Kłósak odróżnia zatem początek względny od bezwzględnego. Jest to istotne, gdyż tylko z istnienia bezwzględnego początku czasowego wszechświata można uzyskać wniosek o istnieniu Boga.

Kłósak następnie ocenia „obiektywną wartość przedstawionych stanowisk”²²⁹. Wykorzystuje w tym celu ustalenia przyrodników. W szczególności powołuje się na statystyczną interpretację drugiej

²²⁵ Tenże, *Próby argumentacji za początkiem czasowym Wszechświata w oparciu o drugą zasadę termodynamiki i ich krytyczna ocena*, dz. cyt., s. 56–58.

²²⁶ Tamże, s. 58.

²²⁷ Tamże.

²²⁸ Tamże, s. 60.

²²⁹ Tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. 1, dz. cyt., s. 140–146.

zasady termodynamiki oraz podnosi problem rozciągania jej na całość wszechświata. W tym kontekście rozważa również problem skończonych rozmiarów wszechświata²³⁰. Dochodzi do wniosku, że „nie widać zupełnie, w jaki sposób w oparciu o dane, z którymi obecnie liczymy się prowizorycznie, można byłoby dojść do przekonania, że materia wszechświata ma początek w swym trwaniu czasowym”²³¹. Podsumowując swe analizy, Kłósak stwierdza, że „nie możemy w oparciu o prawo degradacji energii wnioskować o początku zmian we wszechświecie i o początku jego istnienia w czasie”²³².

Do analogicznego wniosku Kłósak dochodzi, rozpatrując, czy nie można wykazać początku wszechświata, powołując się na ekspansję wszechświata. Stwierdza mianowicie, „że teoria rozszerzania się wszechświata nie może doprowadzić nas do wniosku, że wszechświat ma absolutny początek w swym trwaniu czasowym, bo od wniosku o początku aktualnego rozszerzania się całego wszechświata lub jego części nie można przejść wprost, w sposób logicznie poprawny, do konkluzji o absolutnym początku trwania czasowego całości wszechświata”²³³.

Zaskakujące jest to, że Kłósak nie podziela zbyt chyba optymistycznych nadziei papieża Piusa XII. Pokazuje bowiem, że podawane uzasadnienia za początkiem czasowym wszechświata opierające się na wynikach nauk przyrodniczych nie wytrzymują krytyki. Kłósak zatem podejmuje jeszcze próbę szukania argumentów za absolutnym początkiem czasowym wszechświata w filozofii przyrody. W tym celu bada argumentację za niemożliwością urzeczywistnienia się we wszechświecie aktualnie nieskończonej mnogości zdarzeń²³⁴. Dochodzi do wniosku, że nie ma logicznej sprzeczności w przyjęciu, że aktualnie nieskończona mnogość zdarzeń ma miejsce. Toteż „nie można przedstawić uzasadnienia dla tezy o początku czasowym wszechświata”²³⁵. Kłósak dochodzi zatem do wniosku, że argumentacje za istnieniem Boga z początku czasowego wszechświata nie są konkluzywne, gdyż

²³⁰ Tenże, *Próby argumentacji za początkiem czasowym Wszechświata w oparciu o drugą zasadę termodynamiki i ich krytyczna ocena*, dz. cyt., s. 80–111.

²³¹ Tamże, s. 79.

²³² Tamże, s. 118.

²³³ Tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. 1, dz. cyt., s. 240–241.

²³⁴ Zob. tamże, s. 244–265.

²³⁵ Tamże, s. 266.

nie da się w sposób niepodważalny wykazać, że wszechświat miał początek czasowy. Zarazem stwierdza, że również nie da się wykazać stwierdzenia przeciwnego, tzn. że wszechświat jest odwieczny²³⁶, co mogłoby przemawiać na korzyść tezy, że Boga nie ma.

Kłósak zarazem stwierdza, że przeprowadzone przez niego analizy nie świadczą o tym, iż „żadne filozoficzne poznanie istnienia Boga nie jest możliwe”²³⁷, a tylko „że szukanie najprostszej drogi do przeświadczenia o istnieniu Boga w przyjęciu absolutnego początku czasowego wszechświata kończy się ślepym zaułkiem”²³⁸.

Zagadnienie początków życia na Ziemi

Innym początkiem rozpatrywanym przez Kłósaka w kontekście argumentów za istnieniem Boga jest początek życia na Ziemi. Kłósak podejmuje badania nad tzw. argumentem biologicznym, którego punktem wyjścia jest istnienie na Ziemi żywych organizmów. Złożoność żywych organizmów i ich odmienność od materii nieożywionej dają podstawy, by twierdzić, że materia nieożywiona nie mogła spontanicznie przekształcić się w ożywioną. Musiała zatem zadziałać adekwatna przyczyna, która jest utożsamiana z Bogiem.

Kłósak zaczyna swoje analizy od sprawdzenia, czy teza o spontanicznym przekształceniu się materii nieożywionej w ożywioną, czyli proces abiogenezy²³⁹, jest sprzeczna z katolickim dogmatem o stworzeniu. Temu zagadnieniu poświęcona jest praca *Mysł katolicka wobec teorii samoródtwa*. Interesujący jest w niej tok rozumowania Kłósaka. Na początku ustosunkowuje się do wniosków z obserwacji wysuwanych przez Zygmunta Szymanowskiego, który twierdził, że „zarazki przesączalne” jak wirus opryszczki powstają spontanicznie z materii nieożywionej. Kłósak dochodzi do wniosku, że przeprowadzone eksperymenty nie upoważniają do stwierdzenia, że teoria samoródtwa znalazła eksperymentalne potwierdzenie²⁴⁰. Niemniej według niego

²³⁶ Zob. tamże, s. 266–283.

²³⁷ Tamże, s. 284.

²³⁸ Tamże.

²³⁹ Kłósak w swych wczesnych pracach nie używa określenia abiogeneza, tylko terminu „samoródtwo”, używając go zarówno w znaczeniu samoródtwa naiwnego, jak i abiogennego powstania życia. Na określenie procesu abiogenezy można użyć terminu samoródtwo przyrodnicze (dla odróżnienia go od samoródtwa naiwnego).

²⁴⁰ Tenże, *Mysł katolicka wobec teorii samoródtwa*, dz. cyt., s. 5.

nie stanowi to podstawy do twierdzenia, „że samorództwo jest nie-
możliwością”²⁴¹. Tak o tym pisze:

Chcąc zachować całkowitą ostrożność, można tylko tyle powiedzieć, że dotąd nie stwierdzono w sposób naukowy samorodnego powstawania życia organicznego z materii nieorganicznej, względnie ogólniej, z materii nieożywionej. Jednakowoż z samego braku danych eksperymentalnych nie można wyprowadzać wniosku, że „nie ma dziś samorództwa na świecie” – bo skąd możemy sobie tuszyć, że ogarnęliśmy badaniami naukowymi całą dziedzinę życia – ani tym bardziej nie można wyprowadzać wniosku, że samorództwo nigdy nie miało miejsca w dziejach naszej ziemi²⁴².

W dalszej części pracy bada, czy teza o spontanicznym i nagłym przekształceniu się materii nieożywionej w ożywioną jest sprzeczna z dogmatami religii katolickiej. Zadaje mianowicie pytanie: „Czy jednak jakiś artykuł wiary nie prowadzi katolika do wniosku, że samorództwo jest niemożliwe, względnie że przynajmniej nie miało miejsca na naszej ziemi?”²⁴³. Kłósak analizuje wypowiedzi Soboru Watykańskiego I i dochodzi do wniosku, że „Sobór nie każe przyjmować jako *de fide*, że życie na ziemi zostało zapoczątkowane bezpośrednio przez Boga dzięki Jego stwórczej ingerencji” oraz że „żadne wyrażenie Soboru watykańskiego nie zmusza nas do przyjęcia bezpośredniego zapoczątkowania życia organicznego przez Boga”²⁴⁴. Podobnie stwierdza, że teza o bezpośrednim stworzeniu życia organicznego nie wynika bezpośrednio z Pisma Świętego. Analizuje mianowicie opisy stworzenia z *Księgi Rodzaju* i dochodzi do wniosku, że te opisy nie precyzują, „czy tu chodzi o bezpośrednie, czy pośrednie tylko zapoczątkowanie życia organicznego przez Boga”²⁴⁵. Według niego hipoteza samorództwa w ujęciu przyrodniczym nie wyklucza pośredniego sprawstwa Boga, zatem nie jest sprzeczna z nauczaniem Kościoła²⁴⁶. Warto dodać, że Kłósak odrzuca zarazem wniosek z hipotezy

²⁴¹ Tamże.

²⁴² Tamże, s. 8.

²⁴³ Tamże, s. 10.

²⁴⁴ Tamże, s. 11.

²⁴⁵ Tamże, s. 12.

²⁴⁶ Tenże, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, dz. cyt., s. 252–254.

abiogennych początków życia wyciągany przez ateistów, którzy twierdzą, że nie ma Boga²⁴⁷.

Dopełnieniem analiz zawartych w pracy *Mysł katolicka wobec teorii samoródtwa* jest zbadanie, czy teoria samoródtwa może zostać uzgodniona z tomizmem. Klósak polemizując z większością tomistów, którzy uznają samoródtwo za metafizycznie niemożliwe, dochodzi do wniosku,

[...] że życie organiczne mogłoby powstać samorodnie z materii nieożywionej. Taka możliwość istnieje, gdyż Bóg mógłby udzielić materii nieożywionej zdolności do wydania z siebie w pewnych warunkach życia organicznego, a z postanowienia bożego rolę czynnika przeprowadzającego to życie z możliwości do aktu mogłyby pełnić nawet ciała pozbawione tego życia²⁴⁸.

Do tych problemów wraca w pierwszym tomie *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny* oraz *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*. Oddziela przyrodniczą hipotezę samoródtwa²⁴⁹ od stwierdzeń filozoficznych, w których próbuje się dać ostateczne tłumaczenie pochodzenia życia na płaszczyźnie filozoficznej²⁵⁰. Te ostateczne tłumaczenia Klósak dzieli na trzy grupy. Do pierwszej zalicza te, w których przyjmuje się, że powstanie życia było możliwe dzięki właściwościom fizyko-chemicznym materii i przypadkowi. W drugiej są te tłumaczenia, które odwołują się do wewnętrznego dynamizmu materii nieożywionej. Klósak określa je mianem emergentyzmu materialistycznego. W trzeciej grupie znalazły się wyjaśnienia wskazujące na Boga jako ostateczną przyczynę zaistnienia żywych organizmów. Te wyjaśnienia

²⁴⁷ „Wprawdzie ten, kto przyjmuje przyrodniczą hipotezę samoródtwa, może z racji swoich poglądów metafizycznych odrzucać nawet pośrednią ingerencję Boga, ale czym innym jest ateistyczne spożytkowanie przyrodniczej tezy samoródtwa, a czym innym fakt, że ta hipoteza jako taka, niezależnie od jej wciągnięcia w orbitę światopoglądu ateistycznego, nie zawiera pozytywnego wykluczenia idei Boga jako pośredniego sprawcy życia wegetatywnego i zmysłowego” (tamże, s. 254).

²⁴⁸ Tenże, *Mysł katolicka wobec teorii samoródtwa*, dz. cyt., s. 28.

²⁴⁹ Klósak stwierdza, że „przyrodnicza hipoteza samoródtwa [...] ogranicza się do zjawiskowego aspektu biogenezy. Zakłada ona bezpośrednie, spontaniczne powstanie jestestw żyjących z materii nieożywionej, nie wchodząc w filozoficzne, czyli ostateczne wyjaśnienie tak pomyślanej genezy życia” (K. Klósak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. 1, dz. cyt., s. 471–472).

²⁵⁰ Tamże, s. 473.

dzieli jeszcze na dwie grupy: kreacjonizm bezpośredni i pośredni²⁵¹. Kłósak ocenia te różne wyjaśnienia samoródtwa i dochodzi do wniosku, że z katolickim dogmatem o stworzeniu nie można pogodzić ani czysto mechanistycznej hipotezy samoródtwa, ani emergentyzmu materialistycznego, natomiast da się uzgodnić kreacjonizm pośredni (Kłósak określa ten typ kreacjonizmu jako „emergentyzm teizmu kreacjonistycznego”)²⁵².

Analiza teorii samoródtwa jest dla Kłósaka punktem wyjścia do oceny argumentu biologicznego za istnieniem Boga²⁵³. Argument ten Kłósak analizuje zarówno w pracy *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, jak i *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*. Podobnie, jak w przypadku argumentu za istnieniem Boga z początku czasowego wszechświata, ocenia przesłanki argumentacji. Po pierwsze stwierdza, że w dziejach Ziemi był okres, w którym nie było na niej życia²⁵⁴. Po drugie odrzuca hipotezy kosmozoidów i panspermii, które miały wyjaśniać, skąd na Ziemi wzięło się życie²⁵⁵. Po trzecie uzasadnia tezę, że nie można wykluczyć hipotezy o bezpośrednim i spontanicznym powstaniu żywych organizmów z materii nieożywionej²⁵⁶. Niemożliwość wykluczenia abiogennych początków życia i to zarówno na płaszczyźnie przyrodniczej, jak i filozoficznej prowadzi Kłósaka do wniosku, że argument biologiczny traci pewność. Toteż z początku życia biologicznego na Ziemi nie można wyciągać wniosku, że istnieje Bóg²⁵⁷.

²⁵¹ Tenże, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, dz. cyt., s. 234.

²⁵² Tamże, s. 255–256. „Omawiany tu emergentyzm dołącza wprawdzie do treści katolickiego dogmatu pewną własną interpretację filozoficzną – twierdzi mianowicie, względnie nie wyklucza tego, że Bóg jest tylko pośrednim sprawcą życia roślin i zwierząt – ale ta interpretacja obraca się w granicach dozwolonej dla katolika wolności poglądów” (tamże, s. 256). To stanowisko Kłósaka jest ważne z tego względu, że stanowi podstawy dla sformułowania interesującej propozycji kreacjonizmu ewolucyjnego.

²⁵³ Analizy Kłósaka argumentu biologicznego, a także trzech dróg Tomasza z Akwinu były tematem prac magisterskich pisanych na ATK: W. Grzeszczuk, *Zagadnienie argumentu „biologicznego” za istnieniem Boga w ujęciu Kazimierza Kłósaka*, Warszawa 1995; M. Jakubowska, *Biologiczny dowód na istnienie Boga w ujęciu księdza Kazimierza Kłósaka*, Warszawa 1996; L. Kaźmierczak, *Pierwsze trzy drogi św. Tomasza w interpretacji ks. K. Kłósaka*, Płock 1998.

²⁵⁴ K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, dz. cyt., s. 114–126.

²⁵⁵ Zob. tamże, s. 127–140.

²⁵⁶ Zob. tamże, s. 142.

²⁵⁷ „Ponieważ ani ze strony poznania przyrodniczego, ani ze strony poznania metafizycznego nie zdołano wysunąć nic takiego, co by dowodziło bezwzględnej

Kłósak argument biologiczny proponuje zastąpić argumentem z porządku biokosmosu. Ład i porządek materii ożywionej świadczy, zdaniem Kłósaka, o racjonalności, która swe ostateczne wyjaśnienie znajduje w Stwórczym Rozumie²⁵⁸.

Argumenty z początku czasowego wszechświata i życia na Ziemi Kłósak przekształca w argument z przygodności bytów²⁵⁹. Uważa mianowicie, że analizowane przez niego argumentacje za istnieniem Boga są w rzeczywistości argumentami z przygodności, „jeżeli nie formalnie, to przynajmniej w znaczeniu przyczynowym, bo choć nie wszystkie mają za bezpośrednią podstawę aspekt przygodności, to jednak wszystkie fakty, które stanowią ich punkt wyjścia, mają swe źródło w przygodności”²⁶⁰. Jak się wydaje, argument z przygodności rzeczy jest jedynym niepodważalnym argumentem za istnieniem bytu koniecznego. Jeżeli bowiem istnieje coś, co nie musi istnieć, to musi to mieć jakąś przyczynę swego istnienia. Byty zatem są powiązane relacją przyczynowości sprawczej. Ta relacja musi mieć pierwszy element, który nie ma zewnętrznej przyczyny swego istnienia, a który stanowi bezpośrednią lub pośrednią przyczynę wszystkich bytów przygodnych. Ten pierwszy element to byt konieczny, który może być utożsamiony z Bogiem.

Podsumowanie

Analizy Kłósaka argumentów za istnieniem Boga mają niebagatelne znaczenie dla dialogu między religią a naukami przyrodniczymi.

niemożliwości samorodztwa w znaczeniu ścisłym, wobec tego, licząc się z ewentualnością samorodztwa we wskazanym sensie, nie możemy już choćby z tego powodu dzielić z autorami «biologicznego» argumentu pewności, że pojawienie się życia organicznego na Ziemi tłumaczy się tylko bezpośrednim, specjalnym działaniem istoty będącej Bogiem” (tamże, s. 213).

²⁵⁸ Argumentacja Kłósaka jest w: *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny. Część II*, dz. cyt., s. 89–98.

²⁵⁹ Na sprowadzanie przez Kłósaka również argumentacji na istnienie Boga z przyczynowości sprawczej („druga droga” Tomasza z Akwinu) do argumentacji z przygodności rzeczy zwraca uwagę T. Rutowski, *Wartość argumentacji na istnienie Boga z przyczynowości sprawczej według ks. K. Kłósaka*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 28/1992, nr 2, s. 30–38.

²⁶⁰ K. Kłósak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. 1, dz. cyt., s. 284. Podobne uwagi Kłósak czyni odnośnie do argumentu biologicznego: „Trzeba tylko całe rozumowanie przetoczyć na tory argumentu z przygodności rzeczy. Wydaje się bowiem, że argument «biologiczny» może okazać się przekonywającym tylko wtedy, gdy pojmiemy go jako ograniczony w swej bazie wyjściowej do żyjących bytów organicznych argument z przygodności rzeczy” (tamże, s. 453).

Jak stwierdza Bernard Hałaczek: „właśnie Jemu niejedyn polski biolog, filozof, teolog zawdzięcza wyjście z intelektualnego impasu, ze schizofrenicznego wręcz rozdwojenia między ewolucyjną a religijną interpretacją świata i człowieka”²⁶¹. Kłósak w swych badaniach filozoficznych korzysta z wyników nauk przyrodniczych i traktuje je jako ważne źródło wiedzy o świecie przyrody. Stara się zatem uzgodnić je z prawdami wiary katolickiej. Dotyczy to m.in. kwestii początku wszechświata i pochodzenia życia na Ziemi. Kłósak pokazuje, że rozwiązania dostarczane przez nauki przyrodnicze nie są sprzeczne z teologią katolicką, choć zarazem podważają niektóre z argumentów za istnieniem Boga. Jednocześnie Kłósak uzasadnia, że argumenty ateistów za nieistnieniem Boga również nie wytrzymują krytyki. Między innymi pokazuje, że z założenia, iż wszechświat ma nieskończone rozmiary, wcale nie wynika, że Boga nie ma, a wręcz przeciwnie: „sądzimy, że o warunkowej możliwości istnienia wszechświata o nieskończonych rozmiarach możemy mówić dopiero wówczas, gdy opowiadamy się za teizmem kreacjonistycznym”²⁶². A więc nieskończoność wszechświata przemawia raczej za teizmem niż ateizmem.

Jak się wydaje, Kłósak stoi na stanowisku, że uzasadnienia tezy, iż istnieje Bóg, należy poszukiwać na płaszczyźnie filozoficznej, a nie nauk szczegółowych. Jest to zgodne z przyjmowaną przez niego empiriologiczną koncepcją nauk przyrodniczych. Według tej koncepcji z samych wyników tych nauk nie wynikają żadne wnioski filozoficzne²⁶³. Dopiero ich filozoficzna interpretacja (fakt filozoficzny) może stać się podstawą do wyprowadzenia z nich implikacji ontologicznych typu redukcyjnego. Na płaszczyźnie filozoficznej bowiem właściwości świata przyrody odkrywane przez nauki przyrodnicze wymagają wyjaśnienia. Jedną z takich cech wskazywanych przez Kłósaka jest przygodność bytów z obrębem przyrody. Jej uzasadnienie prowadzi do uznania istnienia bytu koniecznego – Boga. Toteż Kłósak wskazuje na argument z przygodności jako niepodważalny argument za istnieniem Boga. W szczególności do przygodności bytów odwołuje się, dyskutując z ateistami na temat nieskończoności wszechświata:

²⁶¹ B. Hałaczek, *Ksiądz Kłósak – polskim Teilhardem de Chardin*, dz. cyt., s. 9.

²⁶² K. Kłósak, *Czy kosmos materialny jest w swych rozmiarach skończony lub nieskończony?*, dz. cyt., s. 96.

²⁶³ Tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 35.

Tę warunkową możliwość bierzemy pod uwagę bez obawy, gdyż koncepcja wszechświata nieskończenie wielkiego nie wnosi żadnego dysonansu do światopoglądu teistycznego. Wszak wszechświat rozciągający się w nieskończoność nie przestałby być wszechświatem bytów przygodnych i nie miałby nic wspólnego z Bogiem, który jest nieskończony nie pod jednym lub drugim względem, ale pod każdym względem [...]. Taki wszechświat stawiałby nas tak samo wobec zagadnienia istnienia Bytu bezwzględnie koniecznego – Boga, jak stawia nas wobec tego zagadnienia myśl o wszechświecie przestrzennie skończonym²⁶⁴.

Również wnioski Kłósaka dotyczące problematyki samoródtwa stanowią modelowe rozwiązanie problemów pojawiających się w dyskusjach między przyrodnikami materialistami a teologami. Kłósak jest otwarty na wyniki nauk przyrodniczych. Wprawdzie dokonuje oceny ich „wartości przedmiotowej”, ale nie odrzuca żadnych z nich, o ile są wystarczająco potwierdzone przez przyrodników. Na przykład zarzuca Szymanowskiemu, że wyciąga zbyt pochopne wnioski z przeprowadzonych eksperymentów na tzw. zarazkach przesączalnych²⁶⁵, a tym samym teza tego uczonego o ich abiogennym powstaniu nie jest wystarczająco uzasadniona. Zarazem Kłósak zdaje sobie sprawę z tego, że brak eksperymentalnego potwierdzenia samoródtwa nie oznacza jego niemożliwości. Polemizuje w tym zakresie z filozofami, dla których niemożliwość abiogenezy jest punktem wyjścia argumentacji za istnieniem Boga. Co więcej, uzasadnia przekonująco, że ani koncepcja abiogenezy, ani jej negacja nie są sprzeczne z zasadniczymi prawdami wiary katolickiej.

Z prac Kłósaka daje się też zrekonstruować model kreacjonizmu typu ewolucyjnego²⁶⁶. Tym samym Kłósak zajmuje stanowisko w sporze między ewolucjonistami a kreacjonistami rozgorzałym po

²⁶⁴ Tenże, *Czy kosmos materialny jest w swych rozmiarach skończony lub nieskończony?*, dz. cyt., s. 96.

²⁶⁵ Tenże, *Mysł katolicka wobec teorii samoródtwa*, dz. cyt., s. 3.

²⁶⁶ Takie rekonstrukcje czynili: K. Kloskowski, *Profesora Kazimierza Kłósaka koncepcja kreacjonizmu*, dz. cyt., s. 61–75; J. Dołęga, *Kreacjonizm i ewolucjonizm. Ewolucyjny model kreacjonizmu a problem hominizacji*, Warszawa 1988. Na ATK/UKSW powstały też dwie prace magisterskie na ten temat: P. Kurkowski, *Zastosowanie ewolucyjnego modelu kreacjonizmu w wyjaśnianiu rozwoju duchowego człowieka w ujęciu Kazimierza Kłósaka*, Warszawa 1999; A.E. Olędzki, *Kazimierza Kłósaka interpretacja współdziałania pierwszej przyczyny z przyczynami wtórnymi*, Warszawa 2007.

opublikowaniu przez Karola Darwina książki *O pochodzeniu gatunków drogą doboru naturalnego*. Kłósak nie odrzuca *a priori* możliwości zachodzenia procesu ewolucji. Pokazuje zarazem, że zachodzenie tego procesu nie musi negować stwórczej roli Boga. Bóg może działać przez byty stworzone, które zostały obdarzone odpowiednimi potencjalnościami zdolnymi do wyłonienia życia bez potrzeby bezpośredniej ingerencji w procesy przyrodnicze. Tym samym Kłósak łączy „klasyczną teorię kreacjonizmu z powszechnie przyjmowanym procesualnym, dynamicznym ujęciem rzeczywistości”²⁶⁷. Jak podkreśla Kazimierz Kłoskowski:

Analizy K. Kłósaka na temat stwarzania otworzyły nowe drogi badawcze. Szczególnie wskazały na konieczność bardziej dynamicznego traktowania kosmosu, biokosmosu, nie tylko jako bytu „przyjmującego” działania Przyczyny Pierwszej, ale także jako współdziałającego w kreacji świata, życia czy człowieka. W takim kontekście sformułowanie *creatio ex nihilo sui et subiecti* staje się bardziej zrozumiałe i czytelne dla współczesnego człowieka²⁶⁸.

Należy żałować, że badania Kłósaka nie zostały docenione ani przez przeciwników uwzględniania w teologii wyników nauk przyrodniczych, ani przez postulujących radykalną przebudowę dogmatyki, ani przez materialistów uważających, że wyniki nauk przyrodniczych dowodzą, że Bóg nie istnieje. W świetle analiz Kłósaka żadna ze stron nie ma racji. Kompromis jest możliwy i warto próbować go wypracować. Książk Profesa pokazal, jak można, zachowując autonomię nauk przyrodniczych i filozoficznych, wypracować spójną wizję świata łączącą wyniki uzyskane w obu obszarach badawczych. Warto dodać, że jak stwierdza Mieczysław Lubański, prace Kłósaka stanowią punkt wyjścia „nowego ujmowania Kosmosu, ujmowania go jako megaprocesu, mieszczącego w sobie cały szereg mikroprocesów, i poszukiwania ostatecznego jego wytłumaczenia, które może zostać znalezione w jestestwie będącym czystym działaniem i zarazem najwyższą inteligencją”²⁶⁹. Z kolei Szczepan W. Ślaga zwraca uwagę, że wyjaśnienia

²⁶⁷ K. Kłoskowski, *Profesora Kazimierza Kłósaka koncepcja kreacjonizmu*, dz. cyt., s. 71.

²⁶⁸ Tamże, s. 74.

²⁶⁹ M. Lubański, *Profesora Kazimierza Kłósaka analizy kosmologiczno-teodycealne (próba odczytania)*, dz. cyt., s. 164.

Kłósaka początku życia na Ziemi mają charakter systemowy i „zasługują na miano ujęcia systemowego abiogenezy”²⁷⁰.

3.3. FILOZOFICZNA PROBLEMATYKA DUSZY LUDZKIEJ

Wprowadzenie

W dziejach myśli ludzkiej na temat duszy człowieka można wyróżnić trzy zasadnicze sposoby jej poznawania. Odpowiadają one głównym typom wiedzy, jakie wyróżnia się ze względów metodologicznych i treściowych. Pierwszy i najwcześniejszy sposób poznania opiera się na bardzo licznych przekazach i przekonaniach (oraz doświadczeniach) natury religijnej, w których mówi się o obecności w człowieku, obok materialnego ciała, elementu subtelniejszego i doskonalszego od materii, który nie ginie wraz ze śmiercią ciała biologicznego. Systematyczną wiedzę z tego źródła zaliczamy do antropologii teologicznej, a jej przykładem jest antropologia chrześcijańska. Drugi sposób odkrywania istnienia duszy ludzkiej i analizowania jej natury jest właściwy dla poznania filozoficznego, podejmującego problemy związane z istnieniem i istotą duszy na drodze czysto racjonalnej, na podstawie pewnych danych wyjściowych, najczęściej zaczerpniętych z poznania potocznego i z nauk empirycznych. Dzieje europejskiej myśli filozoficznej na temat duszy ludzkiej sięgają niemal początków tej filozofii, a refleksję na jej temat zalicza się dziś do antropologii filozoficznej. Trzeci sposób poznawania duszy jest charakterystyczny dla współcześnie rozwijanych empirycznych nauk szczegółowych, w szczególności psychologii, neurobiologii i kognitywistyki. Uczeni o nastawieniu scjentyistycznym i materialistycznym traktowali to pojęcie za właściwe tylko dla przednaukowego sposobu poznania, posługującego się mitami, wierzeniami religijnymi i legendami, natomiast inni badacze przyjęli postawę neutralną w tej sprawie, albo próbowali łączyć niektóre dane naukowe z tradycyjną refleksją filozoficzną na temat duszy ludzkiej, wykazując możliwość lub nawet konieczność jej istnienia²⁷¹.

²⁷⁰ S.W. Ślaga, *Problem abiogenezy w ujęciu K. Kłósaka*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 17/1981, nr 1, s. 172.

²⁷¹ Zob. K. Mikucki, *Problem sposobu poznania duszy ludzkiej według Kazimierza Kłósaka*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 48/2012, nr 1, s. 6n. Por. S. Judycki,

Kazimierz Kłósak uwzględniał w swoich rozważaniach na temat duszy ludzkiej dwa sposoby jej poznania: filozoficzny i naukowy. Jednocześnie nie pomijał on doświadczenia potocznego, o ile można było uznać je za trafne. Jako filozof reprezentował w tym względzie zasadniczo poglądy filozofii klasycznej o orientacji arystotelesowsko-tomistycznej, choć otwartej na inne kierunki filozoficzne, w szczególności na fenomenologię. Cechą tej filozofii było to, że uwzględniała ona w pewnym zakresie i w pewien sposób dane empirycznych nauk szczegółowych o przyrodzie i człowieku.

Rozpoczynając prezentację poglądów Kłósaka na temat duszy ludzkiej, trzeba zaznaczyć, że jego prace pochodzą sprzed kilkudziesięciu lat i dlatego nie mogły siłą rzeczy brać pod uwagę tych rezultatów badań naukowych, które pojawiły się później na gruncie tak ważnych w tym przypadku psychologii, neuropsychologii lub psychiatrii. Z tego powodu jego koncepcja poznania i rozumienia duszy ludzkiej wymaga adekwatnego potraktowania. Ponadto Kłósakowi nie chodziło o odkrywanie istnienia duszy jako takiej, gdyż o jej istnieniu był on przekonany (na gruncie wiary religijnej) i miał o niej określone pojęcie, takie, jakie sformułowała filozoficzna myśl chrześcijańska, w szczególności nawiązująca do stanowiska Tomasza z Akwinu²⁷². Właściwym zamiarem krakowskiego filozofa było w tym przypadku przemyślenie najważniejszych tez przekazanych przez tradycję w świetle nowych interpretacji filozoficznych oraz danych empirycznych, aby z nowej perspektywy spojrzeć na tradycyjne problemy poznania, natury i pochodzenia duszy ludzkiej²⁷³.

Warto jeszcze zauważyć, że podstawową inspiracją, która skłoniła Kłósaka do wnikliwego podjęcia problematyki duszy ludzkiej była tocząca się m.in. w kręgach filozoficznych i teologicznych (także w Polsce)

Istnienie i natura duszy ludzkiej, w: *Dydaktyka filozofii. Antropologia*, red. S. Janeczek, Lublin 2010, s. 117–173; A. Siemianowski, *Problem duszy dzisiaj*, „Filozofia Chrześcijańska” 7/2010, s. 9–36.

²⁷² Zob. K. Kłósak, *Zagadnienie wyjściowej metody filozoficznego poznania duszy ludzkiej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1/1965, nr 1, s. 103.

²⁷³ „[...] podejmując te badania, zgromadzę jedynie surowy materiał z dziedziny nauk szczegółowych, który dopiero wówczas, gdy zostanie poddany analizie filozoficznej, i gdy, dzięki tej analizie, poznamy naturę aktów poznawczych zwierząt i człowieka [...], stanie się formalną bazą empiryczną dla filozoficznej argumentacji, mającej za przedmiot pochodzenie duszy ludzkiej” (tenże, *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*, „*Roczniki Filozoficzne*” 8/1960, nr 3, s. 59).

dyskusja na temat ewolucyjnego obrazu świata, w tym pochodzenia człowieka. Po początkowym odrzuceniu przez Kościół katolicki (z punktu widzenia teologii) ściśle ewolucyjnej genezy człowieka, w drugiej połowie XX wieku stanowisko to uległo złagodzeniu i przedstawiciele myśli chrześcijańskiej coraz powszechniej zaczęli dopuszczać możliwość powstania człowieka na drodze tzw. kreacjonizmu ewolucyjnego. Pogląd ten miał zastosowanie jedynie do biologicznego elementu ludzkiej natury (ludzkiego ciała). Jednak z czasem pojawiły się propozycje, aby konsekwentnie rozszerzyć wizję ewolucyjną także na genezę duszy ludzkiej. Kłósak prezentował swoje poglądy przez cały okres tych dyskusji, tzn. od lat 50. XX wieku do końca życia²⁷⁴. Liczne publikacje i wypowiedzi na temat natury i pochodzenia duszy ludzkiej świadczą o tym, że było to jedno z głównych zagadnień filozoficznych, którymi się zajmował i uważał je za szczególnie istotne z punktu widzenia filozofii chrześcijańskiej oraz światopoglądu chrześcijańskiego. Wnikliwość, z jaką do niego podchodził oraz intelektualna uczciwość wobec tego zagadnienia pozwoliły mu na rzeczowe, wolne od ideologizacji oraz otwarte na ustalenia z zakresu nauk przyrodniczych i psychologicznych opracowanie własnego stanowiska na temat poznania, natury i pochodzenia duszy ludzkiej.

Ogólna charakterystyka poznania natury i genezy duszy ludzkiej

Cechą charakterystyczną sposobu uprawiania filozofii przez Kazimierza Kłósaka było to, że kwestie o charakterze przedmiotowym były poprzedzane przez niego rozważaniami o charakterze epistemologiczno-metodologicznym²⁷⁵. Dotyczy to także problemu poznania natury oraz genezy duszy ludzkiej. Gdy chodzi o czysto racjonalne metody poznania natury i pochodzenia duszy ludzkiej, Kłósak stosował metodę filozoficzną, posługując się typowymi dla siebie wywodami o charakterze dyskursywnym. Jej rdzeniem jest rozumowanie redukcyjne, a dokładniej mówiąc – tłumaczenie. Wnioski z tego tłumaczenia

²⁷⁴ Zob. J. Życiński, *Antropogeneza ewolucyjna w ujęciu Kazimierza Kłósaka i w nauce Jana Pawła II*, w: *Myśl filozoficzna Księdza Profesora Kazimierza Kłósaka w dwudziestą rocznicę śmierci*, dz. cyt., s. 53–66.

²⁷⁵ Zob. K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt. Por. A. Lemańska, *Profesora Kazimierza Kłósaka metoda uprawiania filozofii przyrody*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 23/1987, nr 1, s. 133–149; K. Mikucki, *Zarys teorii metafizyki w ujęciu ks. prof. Kazimierza Kłósaka*, dz. cyt., s. 13–32.

określał jako „implikacje ontologiczne typu redukcyjnego”²⁷⁶. Oprócz rozumowania redukcyjnego uwzględniał także metodę abstrakcji (izolującej). Funkcja empirycznych nauk szczegółowych zajmujących się światem materialnym (w tym także człowiekiem) oraz doświadczenie potoczne miały dla niego charakter pomocniczy względem filozofii. Ich rolą było jedynie dostarczenie tzw. danych wyjściowych, które po interpretacji filozoficznej mogły stać się – już jako tzw. fakty filozoficzne – przesłankami w rozumowaniu redukcyjnym.

Stanowisko Kłósaka, w którym przyjmował on możliwość poznania duszy ludzkiej na drodze filozoficznej (a nie naukowej), było przez niego uzasadniane dwiema racjami. Po pierwsze, duszy ludzkiej – tak jak jest ona rozumiana w tradycji filozofii chrześcijańskiej – przysługuje ontyczna transcendencja wobec świata fizycznego. To z kolei powoduje jej transcendencję w porządku poznania, tak że nie jest ona dana podmiotowi poznającemu w naturalny sposób w jakimkolwiek oglądzie o charakterze empirycznym. Nie jest mu również dana poprzez jakąkolwiek zaplanowaną obserwację zewnętrzną, eksperyment lub w introspekcji. Zatem metody nauk szczegółowych okazują się w tym przypadku nieadekwatne wobec przedmiotu badań, którym jest dusza ludzka²⁷⁷. Po drugie, Kłósak zakładał, że szczegółowe nauki o przyrodzie i człowieku oraz filozofia stanowią sposoby refleksji nad rzeczywistością jakościowo odrębne, autonomiczne pod względem przedmiotowym, metodologicznym oraz epistemologicznym. Nauki szczegółowe uwzględniają (zgodnie z ich metodologią) jedynie zjawiskowy, fenomenalny punkt widzenia, w ramach którego ujmują tylko przypadłościową stronę rzeczywistości. Zatem w swym poznaniu i opisie nie wychodzą poza sferę zjawisk i wiążących je relacji oraz pomijają to, co mogłoby uchodzić za rozumianą filozoficznie istotę lub naturę rzeczy, a także przyczyny rozumiane w ujęciu filozoficznym.

²⁷⁶ Zob. K. Mikucki, *Odkrywanie implikacji ontologicznych w koncepcji filozoficznej ks. Prof. Kazimierza Kłósaka*, dz. cyt., s. 117–138; J. Turek, *Implikacje ontologiczne typu redukcyjnego jako metoda uprawiania filozofii przez Księdza Profesora Kazimierza Kłósaka*, w: *Filozofia a nauka w myśli Księdza Kazimierza Kłósaka*, dz. cyt., s. 63–88; J. Życiński, *Problem pewności implikacji ontologicznych typu redukcyjnego w ujęciu Ks. Kazimierza Kłósaka*, w: *Filozofia a nauka w myśli Księdza Kazimierza Kłósaka*, dz. cyt., s. 89–86; A. Olszewski, *Uwagi filozoficzno-logiczne na temat Kłóskowskich implikacji ontologicznych typu redukcyjnego*, dz. cyt., s. 97–116.

²⁷⁷ Zob. K. Kłósak, *Natura człowieka w „fenomenologicznym” ujęciu ks. Teilharda de Chardin*, „Znak” 12/1960, nr 11, s. 1468n.

Dane tych nauk zawierają treść zrelatywizowaną do tego, co „daje się bezpośrednio lub pośrednio, w sposób ciągły lub nieciągły, zaobserwować, względnie jeszcze zmierzyć”²⁷⁸ i co może być bezpośrednio lub pośrednio potwierdzone lub odrzucone na podstawie doświadczenia. Natomiast analiza filozoficzna jest umysłowym sposobem badania rzeczy, na podstawie którego formułuje się twierdzenia wykraczające poza dane empiryczne. Dotyczą one sfery istoty rzeczy oraz aspektów koniecznych, gdy chodzi o strukturę bytu i przyczyny jego istnienia. Tak więc jedynie filozofia jest zdolna do poznania przedmiotu transcendentnego w stosunku do doświadczenia, jakim jest przedmiot posiadający naturę duchową – dusza ludzka.

Należy zauważyć, że to, co w przypadku poznania duszy ludzkiej jest najistotniejsze z punktu widzenia filozofii, a więc jej istnienie i istota, źródło i sposób pochodzenia oraz związek z ciałem i los po śmierci ludzkiego organizmu, nie jest i nie może być faktycznie przedmiotem badań naukowych, empirycznych. Zdaniem Kłósaka słuszność takiego stanowiska ujawnia się w samym sposobie rozumienia pojęcia „dusza” na gruncie nauk empirycznych i filozofii²⁷⁹. Z punktu widzenia nauk przyrodniczych, w ramach opisu o charakterze zjawiskowym, podaje się jej „przyrodniczą” lub „empiryczną” definicję. W konsekwencji „dusza” jest utożsamiana z psychiką ludzką lub psychizmem ludzkim i definiowana jako zbiór zasadniczych funkcji psychicznych człowieka lub jako zespół wszystkich zjawisk psychicznych właściwych gatunkowi ludzkiemu, co oznacza, że łączy się ściśle występowanie zjawisk psychicznych z określonym organizmem biologicznym jako ich podstawą materialną²⁸⁰. Filozof nie może jednak poprzestać na takich określeniach. Oprócz płaszczyzny zjawiskowej dostrzega bowiem płaszczyznę poznania filozoficznego i w ramach analizy ontologicznej wypowiada się o duszy w aspekcie jej istoty i właściwego jej istnienia. Dlatego z punktu widzenia filozofii przyrody określi ją np. jako formę substancjalną w stosunku do materii pierwszej, jako pierwszą zasadę życia, to, „od czego ostatecznie,

²⁷⁸ Tenże, *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, dz. cyt., s. 33 (przypis 8).

²⁷⁹ Por. tenże, *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, dz. cyt., s. 29–47. Por. J. Bremer, *Pojęcie duszy w naukach kognitywnych*, „Filozofia Chrześcijańska” 7/2010, s. 37–63.

²⁸⁰ K. Kłósak, *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, „Znak” 13/1961, nr 9, s. 1182–1186.

choć nie bezpośrednio, wywodzą się genetycznie wszystkie przejawy witalne²⁸¹. Zdefiniuje ją więc, np. w perspektywie filozofii arystotelesowsko-tomistycznej jako pierwszy akt, czyli pierwszą doskonałość bytową w stosunku do tej potencjalności, jaką jest materia pierwsza. Nawiązując do myśli różnych współczesnych mu autorów, Kłósak określił tę formę substancjalną „zasadą kwalifikacji i organizacji naszego ciała”, „ideą realną właściwej mu organizacji”, „jego ideą kierowniczą”, „planem idealnym jego konkretnego bytu”, „planem strukturalnym i funkcjonalnym wpisanym fizycznie w jego ciało, sztuką wewnętrzną jego osobniczego rozwoju, czynnikiem porządkującego w nim wpływu, tym, co stanowi o zawartej w nim ilości informacji, lub jeszcze inaczej – prawem jego konstytucji ludzkiej, prawem właściwym dla jego ciała, prawem istnienia sprawiającym, że jest człowiekiem²⁸². Takie i tym podobne rozumienie duszy jako immanentnej wobec ciała ludzkiego jest rezultatem abstrakcji w ramach analizy ontologicznej w znaczeniu szerszym, tzn. analizy pozametafizycznej i nie powstaje na drodze doświadczenia potocznego lub naukowego. Natomiast z punktu widzenia metafizyki, która rozważa istotę duszy ludzkiej, należy do sformułowań z dziedziny filozofii przyrody dodać to, że jest ona indywidualną i nieśmiertelną substancją duchową²⁸³. W ramach opisu jej struktury zwykle wymienia się pewne władze duszy (przypadłości), takie jak: rozum, wola, a także mówi się o jej sprawnościach udoskonalających pośrednio działanie tych władz.

Wspomniane powyżej racje (odwołujące się do ontologii i teorii nauki) skłoniły Kłósaka do wniosku, aby poznanie duszy ludzkiej w sensie ścisłym zaliczyć do kompetencji filozofii. Można zatem zastanawiać się, co spowodowało, że był on jednocześnie zwolennikiem wykorzystywania (w pewnym zakresie) w refleksji filozoficznej na temat duszy ludzkiej także dorobku naukowo-przyrodniczego i psychologicznego. Wydaje się, że powodem tego było przekonanie, iż wspomniane dziedziny poznania łączy podobny przedmiot, czyli w gruncie rzeczy ta sama realna rzeczywistość. Różnica pomiędzy filozofią a naukami

²⁸¹ Tenże, *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, dz. cyt., s. 29.

²⁸² Tamże, s. 32.

²⁸³ Zob. tamże, s. 29–31. Por. K. Kłósak, *Substancjalność duszy ludzkiej ze stanowiska doświadczenia bezpośredniego*, „Przegląd Powszechny” 1950, nr 229, s. 3; tenże, *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, dz. cyt., s. 1182–1183.

szczegółowymi jest nie tyle różnicą rzeczową, co przede wszystkim formalną, wyrażającą się w odmiennym aspekcie badań²⁸⁴. Wspomniane podobieństwo przedmiotowe skłoniło Kłósaka do tego, aby w rozważaniach na temat duszy ludzkiej (podobnie jak w przypadku innych zagadnień filozoficznych, którymi się zajmował) wykorzystywać niektóre rezultaty nauk empirycznych, zwłaszcza przyrodznawstwa i psychologii²⁸⁵. Dzięki temu filozofia uzyskuje dla siebie nową, o wiele szerszą i bardziej krytyczną bazę empiryczną niż w przypadku czerpania jedynie z danych doświadczenia potocznego, przednaukowego. Ponieważ jednak możliwości poznawcze nauk empirycznych w kwestii poznania duszy są, jak wspomniano, bardzo ograniczone, filozofia bazująca na takim doświadczeniu nie może aspirować do roli poznania pełnego, w pełni adekwatnego względem swojego przedmiotu. Dlatego krakowski uczyony, będąc świadomym tego ograniczenia w zakresie poznania duszy ludzkiej w punkcie wyjścia badań, w swoich wnioskach filozoficznych na jej temat wykazywał dużą wstrzeźliwość.

Natura duszy ludzkiej

Problem dotyczący istnienia i istoty (natury) duszy ludzkiej traktuje Kłósak łącznie, ponieważ, zgodnie z koncepcją arystotelesowo-tomistyczną, odnosi się on do dwóch niesamodzielných i korelacyjnych składników tegoż bytu. Istotę duszy rozumie zaś jako syntezę czterech jej bezwzględnych przymiotów: 1) substancjalności; 2) jedności; 3) duchowości; 4) nieśmiertelności. Wszystkie te przymioty ściśle się ze sobą łączą, w szczególności substancjalność łączy się z jednością, a duchowość z nieśmiertelnością. W celu ich poznania należy wyjść od pewnego rodzaju poznania nas samych, przede wszystkim poznania bezpośredniego, w trakcie którego stwierdzimy istnienie i konstytucję

²⁸⁴ Zob. tenże, *Zagadnienie punktu wyjścia kinetycznej argumentacji za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 96; tenże, *Warianty argumentacji kinetycznej za istnieniem Boga*, „*Analecta Cracoviensia*” 17/1985, s. 91.

²⁸⁵ Zob. tenże, *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, dz. cyt., s. 1181–1188; tenże, *Natura człowieka w „fenomenologicznym” ujęciu ks. Teilharda de Chardin*, dz. cyt., s. 1464–1483; tenże, „*Przyrodnicze*” i filozoficzne sformułowanie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej, w: *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*, t. 1, dz. cyt., s. 191; tenże, „*Przyrodnicza*” definicja duszy ludzkiej, jej uprawnienie i granice użyteczności naukowej, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2/1966, nr 1, s. 186.

określonych zjawisk, faktów psychicznych²⁸⁶. Dzięki interpretacji filozoficznej za pomocą określonych pojęć i zasad o charakterze epistemologiczno-ontologicznym stają się one punktem wyjścia ściśle filozoficznych rozważań na temat natury duszy ludzkiej.

Pierwszym podstawowym przymiotem duszy ludzkiej jest zdaniem Kłósaka jej substancjalność, którą rozpatrywał on łącznie z jednością duszy. Substancjalność duszy ujmował zgodnie z koncepcją arystotelesowsko-tomistyczną i zakładał, że dusza jest czymś samodzielnym, jednostkowym, konkretnym, realnym i aktualnym. Ponadto uznał, że jest ona ostatecznym podłożem dla różnych przypadłości. Dusza jest dla niego także podmiotem niezmiennym, zapewniającym tożsamość osoby ludzkiej we wszystkich etapach ziemskiego życia człowieka. Zagadnienie substancjalności duszy ludzkiej sprowadza się do pytania o istnienie w bycie ludzkim podmiotu, który realizowałby w sobie pojęcie niezmiennego substancji, a który nie tkwi w jakimś innym podłożu i który w związku z tym trzeba uznać za jedną i ostateczną podstawę przypadłości²⁸⁷. Ponieważ podstawą filozoficznej argumentacji krakowskiego uczonego były wyłącznie określone fenomeny wewnętrznego życia człowieka, dlatego też zasadniczą rolę w rozważaniach nad substancjalnością duszy ludzkiej odgrywa introspekcja, poznanie immanentne, które daje możliwość bezpośredniego wglądu w świat naszej psychiki²⁸⁸. Za dane przydatne w tym przypadku Kłósak przyjął tzw. wyższe czynności psychiczne umysłu i woli. U ich podstaw dostrzegają poszukiwany podmiot, tzw. czyste „ja”²⁸⁹.

²⁸⁶ Zob. tenże, *Immanencja i transcendencja człowieka w odniesieniu do przyrody*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 1, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 173–174; tenże, *Przejawy współczesnego kryzysu klasycznej teorii duchowości duszy ludzkiej*, w: *Teologia i antropologia. Kongres teologów polskich 21–23 IX 1971*, red. M. Jaworski, A. Kubiś, Kraków 1972, s. 175–176; tenże, *Teoria duchowości duszy ludzkiej w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. Próba jej dalszego rozwinięcia*, „*Analecta Cracoviensia*” 4/1972, s. 93–94; tenże, *Czy i w jakim zakresie Tomaszowe ujęcie duchowości duszy ludzkiej można bardziej uściślić, poszerzyć, a zwłaszcza pogłębić?*, w: *Teologia i antropologia. Kongres teologów polskich 21–23 IX 1971*, dz. cyt., s. 180–181; tenże, *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, dz. cyt., s. 1205–1227; tenże, *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*, dz. cyt., s. 54–81; tenże, *Zagadnienie wyjściowej metody filozoficznego poznania duszy ludzkiej*, dz. cyt., s. 75–123.

²⁸⁷ Zob. tenże, *Zagadnienie wyjściowej metody filozoficznego poznania duszy ludzkiej*, dz. cyt., s. 103.

²⁸⁸ Zob. tenże, *Metoda badań natury duszy*, „*Znak*” 5/1950, nr 1, s. 13–26.

²⁸⁹ Zob. tenże, *Zagadnienie wyjściowej metody filozoficznego poznania duszy ludzkiej*, dz. cyt., s. 120.

W odkrywaniu istnienia czystego „ja” oraz w jego opisie posługiwał się najpierw doświadczeniem bezpośrednim, rozumianym w znaczeniu szerszym. Chodzi tu bowiem nie tylko o bezpośrednie dane świadomości dostępne wszystkim ludziom, ale i czynności abstrakcji, niektóre dane z zakresu psychologii oraz fenomenologii. Czyste „ja” nie jest poznawalne w jakimś konkretnym, istotowym oglądzie, od wewnątrz, lecz raczej przeżywa się jego obecność, uświadamia się je w pewnych jego cechach, aspektach zjawiskowych, „powierzchniowych”. Podobnie ma się rzecz z poznaniem substancjalności duszy ludzkiej: nie dostrzegamy jej pozytywnie jako takiej, w jej istocie. Dlatego, jak już wspomniano, jej poznanie nie jest pełne i doskonałe. Klószak uważał jednak, że jest to „ja” realne, aktualne i że nie jest jakimś sztucznym tworem skonstruowanym z naszych przeszłych doświadczeń lub wyobraźni. Jego realną obecność dostrzegał w rozmaitych danych występujących w strumieniu ludzkiej świadomości, w świadomych przeżyciach, z którymi jest ono wewnętrznie i organicznie powiązane, choć daje się formalnie od nich oddzielić w procesie tzw. abstrakcji izolującej. Na podstawie tej abstrakcji można wyodrębnić owo „ja” jako element stały, a jednocześnie różny i transcendentny w stosunku do samych aktów psychicznych oraz ich treści. Tę odrębność i transcendencję „ja” widać w sposobie jego realnego istnienia: nie ma ono natury chwilowych zdarzeń czy procesu, który powstaje i zanika, rozwijając się w czasie od fazy wcześniejszej do późniejszej oraz osiągając swoją pełnię i tożsamość po osiągnięciu końcowego etapu rozwoju. Mimo ciągłego upływu przeżyć oraz zmian stanów psychicznych nie ulega ono zmianom ilościowym i jakościowym, lecz przysługuje mu stała, absolutna forma istnienia. Oprócz cechy stałości i całkowitej niezmienności przysługuje mu także funkcja pełnego podmiotowania w sposób ostateczny czynności psychicznych jako czynnika sprawczego. Wspomniane czynności psychiczne, nie mając samodzielnego istnienia, właśnie w owym „ja” znajdują pełne oparcie dla własnego bytu.

Inną cechą, jaką można dostrzec również bezpośrednio, jest specyfika „ja” w stosunku do ludzkiego ciała, od którego się ono wyodrębnia. Z fenomenologicznego punktu widzenia „ja” stanowi coś innego i bardziej zasadniczego od ciała i wszelkich czynności organicznych. Ciało (mózg) przynależy do „ja” jako coś, co „mamy” jako ludzie, ale co nie jest ostatecznym podmiotem czynności psychicznych. Ponadto „ja” w odróżnieniu od ciała nie posiada rozciągłości

(cech materialnych), lecz istnieje jako coś niepodzielonego i niedającego się podzielić, a więc jako coś niematerialnego.

Według Kłósaka istnieje również sposób pośredni poznania „ja” w postaci dowodu nie wprost²⁹⁰. Należy przyjąć istnienie czystego „ja” jako niezmiennego podmiotu naszych czynności psychicznych, ponieważ teza przeciwna czyni czymś niezrozumiałym wiele racjonalnych czynności i zachowań ludzkich. Chodzi tu m.in. o typowe dla człowieka akty świadomości na temat jego specyficznego, jednego i ciągłego trwania, o procesy wybiegania aktami świadomości w przyszłość, podczas których z perspektywy terażniejszości dokonuje on jakichś planów na przyszłość, o rozłożony nieraz w długim czasie proces podejmowania przez ludzką wolę jakiejś decyzji, na którą składa się wiele aktów różnych pod względem czasowym i treściowym. Trzeba także wziąć pod uwagę typowe dla ludzi branie odpowiedzialności moralnej za dawne skutki własnych decyzji czy też poczucie żalu za popełnione dawniej czyny oraz dążenie do poprawy swojego dotychczasowego życia.

Powyższe stwierdzenia z zakresu analizy fenomenologicznej na temat istnienia i natury czystego „ja” mogą stać się zdaniem Kłósaka empiryczną podstawą do prowadzenia dyskursywnych wywodów filozoficznych na temat natury duszy ludzkiej. Dokonuje się to poprzez przejście z płaszczyzny fenomenologicznej na płaszczyznę filozoficzną (ontyczną), z wykorzystaniem zasad i założeń o charakterze ogólnofilozoficznym i w szczególności tomistycznym, a przede wszystkim twierdzenia o zróżnicowaniu duszy ludzkiej na przypadłości i substancję (istotę) oraz tezy o realnej różnicy między nimi. Fakt istnienia duszy ludzkiej jest dla Kłósaka zrozumiały na gruncie rozumowania redukcyjnego przy założeniu, że poprzez nasze czynności psychiczne ujmujemy istniejącą w nas substancję duchową jako ostateczny podmiot różny od naszego ciała i pozbawiony części ilościowych. Podmiotem tym jest istniejąca w osobie ludzkiej niezmienna substancja duchowa, zdolna do istnienia tak samodzielnie, że to istnienie nie jest już uzależnione od istnienia jakiegoś kolejnego podłoża, lecz przeciwnie, stanowi oparcie dla istnienia jej dodatkowych doskonałości, jakimi są różne jej władze i akty²⁹¹. Kłósak uważał, że zmieniająca się

²⁹⁰ Por. tenże, *Próba argumentacji za substancjalnością duszy ludzkiej*, „*Analecta Cracoviensia*” 7/1975, s. 511–520.

²⁹¹ Zob. tenże, *Substancjalność duszy ludzkiej ze stanowiska doświadczenia bezpośredniego*, dz. cyt., s. 4.

wraz z wiekiem wskutek metabolizmu materia naszego ciała, zwłaszcza tkanek ośrodkowego układu nerwowego, nie może być adekwatnym podłożem wspomnianego przeżycia. Czynnikiem pamięci jego zdaniem także nie tłumaczy tego zjawiska, gdyż pamięć bazuje na identyczności podmiotu. Nawet w przypadku takich zaburzeń, jak tzw. rozszczepienie świadomości zostaje zachowany jakiś stopień świadomości o tożsamości „ja”. Wyrazem tej tożsamości jest bezpośrednia wiedza (bez informacji z zewnątrz), jaką osoba chora posiada odnośnie do ciągłości swoich odmiennych stanów świadomości. Natomiast tym, co powstaje jako nowość, jest nowe „ja” osobowe rozumiane jako zespół właściwości wewnętrznych jakiegoś człowieka lub nowe „ja” społeczne.

Innym istotowym przymiotem duszy ludzkiej analizowanym przez Kłósaka jest jej duchowość. Z tego względu, że nie mamy możliwości oglądu ducha, poznanie duchowości duszy może być formą poznania jedynie pośredniego, a nie bezpośredniego. Dlatego krakowski uczony nie formułował na temat duchowości pozytywnego pojęcia, lecz posługiwał się pojęciem negatywnym, utworzonym niejako w opozycji do tego, co jest fizyczne, materialne. Jest to więc pojęcie czegoś, co jest różne od materialności i co pozostaje odmienne od tego, co jest organiczne, będąc równocześnie transcendentne wobec ciała.

Dla Kłósaka podstawą do sformułowania tezy o duchowości duszy są ponownie dane z zakresu doświadczanych przez człowieka przejawów życia wewnętrznego. Składają się na nie m.in.: poznanie właściwe człowiekowi, działania woli, których przedmiotem formalnym jest dobro, doświadczenie czystego „ja”²⁹². Dane te świadczą o tym, że ich właściwą przyczyną sprawczą jest duchowa dusza ludzka, a nie czynnik cielesny (biologiczny) człowieka. Zgodnie z przyjętą przez siebie zasadą badania wychodził on od analizy danych doświadczenia wewnętrznego, koncentrując się przede wszystkim na zjawiskach poznawczych, które zostały wyszczególnione m.in. w psychologii eksperymentalnej. Na tej podstawie stwierdził, że wspólnymi cechami wspomnianych zjawisk od strony ich aktów są: całkowita nieoglądarkość, brak jakości zmysłowych, rozciągłości i lokalizacji w przestrzeni

²⁹² Zob. tamże, s. 3–17; tenże, *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*, dz. cyt., s. 113–114; tenże, *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, dz. cyt., s. 1204–1205, 1230–1232; tenże, *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, dz. cyt., s. 40–41, 44–45.

fizycznej, prezentowanie się jako coś niepodzielonego i niedającego się dzielić. Wszystkie te cechy są niewymierne w jednostkach fizykalnych. Ostatecznie stwierdził, że cechą istotną, konstytutywną i charakterystyczną aktów psychicznych i ich treści jest niematerialność, co można wyrazić w ogólnej formule: „myśl nie jest materialna”²⁹³. Tego typu pojęcie niematerialności określił jednak jako pojęcie empiriologiczne, autonomiczne, neutralne z filozoficznego punktu widzenia. Różni się więc ono pod względem jakościowym od tradycyjnego, metafizycznego pojęcia duchowości. Jednak to, że wspólną cechą owych zjawisk jest niematerialność, może być wykorzystane przez filozofa posiadającego określoną wizję antropologiczną, na którą składałaby się doktryna o zróżnicowaniu duszy ludzkiej na substancję, władze psychiczne i akty tych władz. Jeśli więc w wyróżnionych wyżej czynnościach psychicznych nie można dostrzec żadnej rozciągłości czy lokalizacji przestrzennej (ani czasowej), to nasuwa się wniosek, że nie może być tego momentu również w bliższym oraz dalszym bytowym podłożu tych aktów. To, co pozbawione jest struktury ilościowej, w sferze czynności nie może pochodzić z bytu o charakterze kwantytatywnym. A zatem, ponieważ wspomniane czynności intelektualne i wolitywne są duchowe (tzn. nieorganiczne), bliższe i dalsze podłoże tych czynności (czyli odpowiednie władze duszy i substancja duszy ludzkiej), rozumiane jako ich realny podmiot, są zarówno w swym działaniu, jak i w swym istnieniu niezależne wewnętrznie od materii biologicznej ludzkiego bytu. W przeciwnym razie istniałaby dysproporcja między skutkiem a przyczyną, świadcząca o jakimś głębokiej nieracjonalności w obrębie istniejącego bytu²⁹⁴.

Twierdzenie Kłósaka o nieorganicznym charakterze czynności psychicznych człowieka, które doprowadziło go do wniosku o duchowej naturze duszy ludzkiej, nie oznacza, że czynności te nie dokonują się w obrębie określonego organizmu biologicznego i nie zależą od jego stanu anatomiczno-fizjologicznego. Nie chodzi więc o to, że myślenie czy chcenie rozumne zupełnie nie zależą od mózgu²⁹⁵. Zdaniem

²⁹³ Tenże, *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, dz. cyt., s. 41.

²⁹⁴ Zob. tenże, *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, dz. cyt., s. 1231.

²⁹⁵ Zob. tenże, *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, dz. cyt., s. 41–45.

Kłósaka duchowa dusza ludzka jest w wielu swoich czynnościach uzależniona od ciała, a z kolei myśl pozostaje nieoddzielna od mózgu i jego funkcji. Bez prawidłowo działającego mózgu nie ma podstawy dla myśli i nie mogą powstawać wyobrażenia, które są materiałem wyjściowym życia umysłowego. Zatem myśl nie jest myślą czystego ducha, lecz ducha wcielonego. Jej podmiotem jest w gruncie rzeczy cały człowiek jako psychofizyczne *compositum*. Pogląd ten wyraził Kłósak w formie proponowanej przez siebie implikacji ontologicznej typu redukcyjnego, zgodnie z którą wyższe czynności psychiczne są wewnętrznie niezależne od organów cielesnych i zależą od nich tylko w sposób zewnętrzny. Zdaniem Kłósaka tak sformułowana implikacja nie jest w sprzeczności z twierdzeniem przyrodnika czy psychologa, którzy uważają, że kora mózgowa i ośrodki podkorowe są narządami ludzkich procesów psychicznych. Ich wypowiedzi uwzględniają bowiem tylko fenomenologiczny (empiriologiczny), a więc czysto doświadczalny punkt widzenia i powinny być rozumiane jako wypowiedzi z zakresu antropologii fenomenologicznej (nie zaś filozoficznej). Ponadto tego typu stwierdzenia naukowe nie muszą być konieczne interpretowane w myśl materializmu filozoficznego, gdyż pozwalają na interpretację metafizyczną, która zakłada zewnętrzną zależność pewnych aktów psychicznych od ciała (mózgu). A zatem antropologia fenomenologiczna dopuszcza interpretację, że wyłącznym podmiotem wspomnianych czynności psychicznych jest dusza ludzka. Jednocześnie należy pamiętać, że powyższe rozumowania i ich wnioski, prowadzące do stwierdzenia m.in. istnienia duchowej duszy ludzkiej, jej nieśmiertelności, a także pochodzenia rozumianego jako stworzenie duszy przez Boga, są jedynie postulatem będącym przedmiotem odpowiednio uzasadnionej wiary rozumowej w formie dowodu apagogicznego, czyli że odrzucenie jej prowadzi w konsekwencji do odrzucenia racjonalności bytu ludzkiego, potwierdzonego istnieniem wielu nauk o człowieku²⁹⁶. Warto również zauważyć, że Kłósak uważał tę kwestię za otwartą, choć sam wyraźnie zajął stanowisko w sprawie bliższego i ostatecznego podmiotu czynności umysłu i woli człowieka²⁹⁷.

²⁹⁶ Zob. tenże, *Teoria duchowości duszy ludzkiej w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. Próba jej dalszego rozwinięcia*, dz. cyt., s. 96.

²⁹⁷ Dla Kłósaka pozostaje sprawą do dalszego wyjaśnienia, „czy przejawy myśli i woli, fenomenalnie odrębne od mózgowych przejawów fizjologicznych, wywodzą się genetycznie, jako ze swego bezpośredniego i pośredniego podmiotu (podłoża), z tego, co w nas jest z natury materialnej czy może niematerialnej” (tenże,

Kolejnym istotnym przymiotem duszy ludzkiej, którym interesował się Kłósak, jest nieśmiertelność duszy. Przymiot ten dotyczy tego aspektu istnienia i istoty duszy, który zakłada jej istnienie po śmierci ciała i niezależnie od tegoż ciała. Samemu problemowi nieśmiertelności duszy ludzkiej omawiany autor nie poświęcił zbyt wiele uwagi. Stało się tak najprawdopodobniej z tego powodu, że problem ten z punktu widzenia filozofii teoretycznej nie jest problemem autonomicznym, oderwanym od całości rozważań na temat duszy ludzkiej. Fakt nieśmiertelności duszy był uzasadniany przez Kłósaka na podstawie istnienia pozostałych przymiotów duszy ludzkiej, takich jak substancjalność i duchowość. W związku z tym posługiwał się tradycyjnym argumentem na rzecz nieśmiertelności duszy ludzkiej, określanym jako argument metafizyczny. Oparty jest on na analizie substancji duchowej, która pozostaje niezniszczalna z racji swej natury. Dla Kłósaka kwestia istnienia duszy ludzkiej w niezależności od ciała nie jest tylko kwestią przyszłości człowieka, gdyż już obecnie dusza istnieje w jakiejś mierze niezależnie od ciała i jest od niego oddzielona poprzez czynności jej umysłu i woli, które, jak wspomniano, nie zależą wewnątrznie od żadnego organu cielesnego. Jako formę tej nieśmiertelności rozumiał on nieśmiertelność naszego „ja”²⁹⁸. Głównym pytaniem jest więc to, czy owo „ja”, które obecnie odczuwamy jako niezmienny podmiot naszych przeżyć, będzie istniało zawsze, także po śmierci naszego ciała, jako niezniszczalne źródło naszego myślenia i rozumnego chcenia, a nie jedynie w postaci bezosobowego strumienia zjawisk psychicznych. Przyjęcie przez Kłósaka tezy o substancjalności duchowej duszy ludzkiej doprowadziło go do wniosku o nieśmiertelności „ja”, które wskutek śmierci organizmu nie może zostać unicestwione.

Pochodzenie duszy ludzkiej

Kolejnym problemem podejmowanym przez Kłósaka w związku z zagadnieniem duszy ludzkiej jest kwestia jej pochodzenia (genezy) w aspekcie źródła i sposobu tego pochodzenia²⁹⁹. Krakowski uczony

Próba wykorzystania „fenomenologicznej” antropologii P. Teilharda de Chardin do uzasadnienia tomistycznej filozofii człowieka, dz. cyt., s. 493).

²⁹⁸ Por. K. Kłósak, *Zagadnienie wyjściowej metody filozoficznego poznania duszy ludzkiej*, dz. cyt., s. 102–103.

²⁹⁹ Zob. tenże, *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, dz. cyt., s. 32–53; tenże, *„Przyrodnicze” i filozoficzne sformułowanie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej*, dz. cyt., s. 191–236.

interesował się tymi zagadnieniami w kontekście teorii kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej, teorii ewolucji biologicznej i twierdzeń proponowanych przez niektórych autorów przyjmujących możliwość powstania duszy ludzkiej z psychizmu zwierzęcego³⁰⁰.

Najogólniej rzecz ujmując, Kłósak wyróżniał dwa jakościowo odrębne sposoby wyjaśniania pochodzenia duszy, które jednocześnie traktował jako pozostające względem siebie w pewnej relacji, umożliwiającą jednolite ujęcie tego zagadnienia. Pierwszy sposób wyjaśniania odnosił do płaszczyzny poznania naukowego, drugi zaś do płaszczyzny poznania filozoficznego³⁰¹. Potraktowanie omawianego problemu w ten sposób było usprawiedliwiane przez niego tym, że posługiwał się dwojakim pojęciem duszy ludzkiej oraz dwojakim pojęciem przyczyny (odpowiednio: dla nauk przyrodniczych i dla filozofii).

Odnosnie do pojęcia duszy ludzkiej, z punktu widzenia naukowego, zjawiskowego, oznaczała ona dla niego kolektywny zbiór zjawisk psychicznych lub po prostu psychikę ludzką. Natomiast z perspektywy filozofii była szczególnego rodzaju substancją o określonej istocie, zróżnicowaną dodatkowo ze względu na aspekt badań filozofii przyrody i metafizyki. Zatem pochodzenie duszy ludzkiej można rozpatrywać z dwóch różnych punktów widzenia w zależności od tego, o jakie ujęcie duszy chodzi.

Drugi powód, dla którego można na dwa sposoby rozpatrywać rozważaną kwestię, wiąże się z pojęciem przyczyny, dla którego Kłósak wyróżnił dwa podstawowe sposoby rozumienia: naukowy i filozoficzny³⁰². Naukowy sposób rozumienia odniósł do sfery zjawisk dostępnej naszemu poznaniu za sprawą intuicji zmysłowej i metod szczegółowych nauk przyrodniczych i psychologicznych. Jest to pojęcie przyczyny rozumiane czysto empiriologicznie, odwołujące się do doświadczenia i wolne od treści filozoficznej. Opisując przyczynę z takiegoż punktu widzenia, Kłósak określił ją jako mniej lub więcej bezpośredni antecedens zjawiskowy, stan początkowy jakiegoś zjawiska,

³⁰⁰ Wśród polskich filozofów, będących zwolennikami takiego ujęcia, można wymienić m.in: T. Wojciechowskiego, K. Kloskowskiego, A. Świeżyńskiego.

³⁰¹ Zob. tenże, *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, dz. cyt., s. 1181–1234.

³⁰² Zob. tenże, *Kościół wobec teorii ewolucji*, „Tygodnik Powszechny” 15/1959, nr 52(751), s. 3; tenże, *Z zagadnień filozofii przyrody ks. Teilharda de Chardin*, „Zeszyty Naukowe KUL” 3/1960, nr 4, s. 13; tenże, „Przyrodnicze” i filozoficzne sformułowanie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej, dz. cyt., s. 192–222.

wcześniejszy człon relacji międzyzjawiskowej typu funkcjonalnego. Rozumiał więc przez nią zjawisko (lub grupę zjawisk), które jest stale koniecznym i wystarczającym warunkiem wystąpienia jakiegoś ściśle określonego albo mniej lub więcej prawdopodobnego następstwa (skutku), czyli stanu końcowego tego samego zjawiska. Z kolei na gruncie filozofii przyrody chodzi o konkretny byt uzdolniony do ruchu w znaczeniu ścisłym, czyli do ruchu fizycznego, a więc chodzi o byt istniejący w strumieniu czasu, który prowadzi do powstania innej postaci takiegoż bytu. Tak filozoficznie rozumiana przyczynowość była dla Kłósaka określoną interpretacją, tzn. implikacją filozoficzną (np. z zakresu filozofii przyrody) w ramach tomistycznej ontologii. Interpretacja ta jest wyrazem poznania pośredniego i jest uzasadniona, „gdyż to, co nazywamy przyczyną i skutkiem ze stanowiska poznania empiriologicznego, stanowi dla tomisty aspekt zjawiskowy przyczyny sprawczej i skutku wziętych tak, jak są dostępne dla poznania z obrębu dopiero co wymienionej nauki filozoficznej”³⁰³.

Widać zatem, że w przypadku zagadnienia genezy duszy ludzkiej może chodzić o dwa różne problemy. Pierwszy sytuuje się w obrębie poznania ściśle naukowego, na płaszczyźnie zewnętrznej i zjawiskowej. Chodzi w nim nie tyle o pochodzenie substancji duszy ludzkiej, ile raczej o pochodzenie kolektywnego zbioru zjawisk psychicznych, charakterystycznych dla gatunku ludzkiego i o pochodzenie coraz doskonalszych form życia psychicznego, prowadzących do powstania cech charakterystycznych dla pierwszych jednostek ludzkich. Przyczyną tak rozumianej duszy były dla Kłósaka inne zjawiska (znane lub wciąż nieodkryte) o charakterze zewnętrznym, które poprzedzają zjawiska psychiczne, ale nie w sensie „genezy bytowej wymienionych zjawisk”³⁰⁴. Tak rozumiane przyczyny i skutki składają się na bardzo skomplikowany i bardzo długi, zbiorowy proces zmian, prowadzący do narodzin psychiki ludzkiej, czyli do hominizacji³⁰⁵. Omawiany autor uważał, że ów ewolucyjny proces doskonalenia się psychiki dokonywał się przede wszystkim w zakresie postępującego u zwierząt

³⁰³ Tenże, *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, dz. cyt., s. 44.

³⁰⁴ Tenże, „Przyrodnicze” i filozoficzne sformułowanie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej, dz. cyt., s. 221.

³⁰⁵ Zob. tenże, *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, dz. cyt., s. 1188; tenże, *Spór o Orygenesę naszych czasów*, „Znak” 12/1960, nr 2–3, s. 266–268.

rozwoju ośrodkowego układu nerwowego, a w szczególności półkul mózgowych, co z kolei stało się możliwe dzięki zwiększeniu się objętości mózgowcaszki. Widać zatem, że według Kłósaka przyrodnik może do naukowego wyjaśnienia powstania psychiki ludzkiej wykorzystywać ustalenia nauk biologicznych i nauk psychologicznych, stosując zasady teorii ewolucji biologicznej. Teorii ewolucji może używać nawet w stosunku do wytłumaczenia najwyższych przejawów tejże psychiki, a więc funkcji intelektualnych i wolitywnych³⁰⁶. Empiriologiczne ujęcie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej, zgodnie z analizami epistemologiczno-metodologicznymi krakowskiego uczonego, nie rozstrzyga jednak filozoficznych aspektów związanych z pochodzeniem owej duszy, a więc interpretacji genezy duszy ludzkiej w duchu filozofii materialistycznej albo w duchu filozofii teistycznej. Filozoficzne aspekty pochodzenia duszy są pod względem treściowym czymś jakościowo odrębnym od ujęcia przyrodniczego, bo dotyczą istoty duszy oraz jej przyczyn sprawczych³⁰⁷. Zatem jedynie w filozofii można stawiać i próbować rozwiązać zagadkowy problem genezy bytowej duszy człowieka. Jednak filozoficzny problem pochodzenia duszy ludzkiej należy w swej istocie nie do filozofii przyrody, lecz do metafizyki człowieka (antropologii filozoficznej). Jest tak, ponieważ mamy tu do czynienia z bytem duchowym, którego wyrazem są specyficzne czynności umysłu i woli, „które dokonują się całe naraz, w sposób bezwzględnie niepodzielny, nie stanowią ciągu częściowych realizacji sukcesywnych tak charakterystycznych dla ruchu w znaczeniu ścisłym”³⁰⁸.

Chociaż kwestia pochodzenia duszy ludzkiej może być rozwiązywana według Kłósaka na dwa wspomniane sposoby, to tym ostatecznym jest ten, który sytuuje się na płaszczyźnie poznania filozoficznego. Niemniej, zgodnie z jego zasadą filozofowania, filozofia powinna korzystać z pewnych danych empirycznych z zakresu niektórych nauk szczegółowych, aby wywody filozoficzne miały doświadczalną bazę wyjściową. Należy z nich korzystać w sposób pośredni poprzez filozoficzną

³⁰⁶ Zob. tenże, „*Przyrodnicza*” *definicja duszy ludzkiej, jej uprawnienie i granice użyteczności naukowej*, dz. cyt., s. 188; tenże, *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, dz. cyt., s. 1195–1196; tenże, „*Przyrodnicze*” i *filozoficzne sformułowanie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej*, dz. cyt., s. 191.

³⁰⁷ Zob. tenże, „*Przyrodnicze*” i *filozoficzne sformułowanie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej*, dz. cyt., s. 234–236; tenże, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny. Część II*, dz. cyt., s. 93–97.

³⁰⁸ Tenże, *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, dz. cyt., s. 1200.

interpretację rezultatów nauk empirycznych. Dlatego pod względem przedmiotowym w obszarze jego zainteresowań pozostają dwa byty: dusza zwierzęca oraz dusza ludzka. Te dwie formy substancjalne zostały przez Kłósaka poddane naukowo-filozoficznej analizie porównawczej, aby w końcowym wniosku móc wyrazić swoje zdanie na temat możliwości powstania duszy ludzkiej z psychizmu zwierzęcego. Punkt wyjścia jego rozważań stanowią dociekania na temat istoty (ze zjawiskowego punktu widzenia) poznania relacji najpierw u ludzi, a potem u zwierząt. Końcowe wnioski w sprawie natury duszy ludzkiej i psychizmu zwierzęcego skłoniły go ostatecznie do przypuszczenia, że dusza ludzka nie mogła wyłonić się z duszy materialnej (psychizmu zwierzęcego) ani w drodze cielesnego zrodzenia w pewnym momencie procesu ewolucji biologicznej zwierząt jako efekt zmian w ich sferze somatycznej, ani też w rezultacie bezpośredniego pochodzenia od materialnej duszy zwierzęcej w drodze specjalnej interwencji Boga, a jedynie wskutek Bożego planu stworzenia w znaczeniu ścisłym, tzn. *ex nihilo*³⁰⁹. W opinii Kłósaka powstanie duszy ludzkiej wiąże się z pojawieniem jej całego bytu u pierwszego człowieka, a więc z jej absolutnym początkiem za sprawą czynnika transcendentnego w stosunku do przyrody, którym jest Bóg (*creatio ex nihilo sui et subiecti*). Taki pogląd jest wyrazem kreacjonizmu bezpośredniego, w przeciwieństwie do idei powstania duszy wewnątrz ewoluującego kosmosu w drodze przekształcenia psychizmu przedludzkiego przez Stwórcę, co określa się jako kreacjonizm pośredni³¹⁰. Wniosek ten Kłósak uzasadniał tym, że teza przeciwna do przedstawionej byłaby przykładem dysproporcji pomiędzy skutkiem a przyczyną, której z kolei nie da się pogodzić z postulowanym przez naukę racjonalnym charakterem bytu. Jego zdaniem nie sposób zrozumieć i racjonalnie uzasadnić, jak mógł dokonać się jakościowy skok ontyczny między zwierzęciem i człowiekiem (psychizmem zwierząt i duszą ludzką). Natomiast wspólne ludziom i zwierzętom niektóre cechy psychiczne można wytłumaczyć tym, że ciało ludzkie jest przetworzonym przez Boga ciałem zwierzęcym. Dusza ludzka musiała za pośrednictwem tego ciała przejąć wszystkie dotychczasowe osiągnięcia duszy zwierzęcej w postaci różnych instynktów

³⁰⁹ Zob. tenże, *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*, dz. cyt., s. 121; tenże, *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, dz. cyt., s. 1232–1234.

³¹⁰ Zob. tenże, *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, dz. cyt., s. 36.

i uzdolnień. W sprawie pochodzenia duszy ludzkiej wykorzystywał więc Kłósak ustalenia z zakresu empiriologicznej antropogenezy o historycznym uwarunkowaniu pierwszych przejawów psychicznych, specyficznie ludzkich, czynnikami biologicznymi³¹¹. Zatem w konsekwencji przyjął podwójne ontyczne uwarunkowanie powstania tej duszy: ze strony przyrody oraz ze strony stwórczego aktu Boga.

Byt duszy ludzkiej pochodzi bezpośrednio ze stwórczej ingerencji Bożej, a przyczyny wtórne narzucają tylko owej duszy jej szczególne piętno (*tale esse*). Przy takim ujęciu przyznaje się interwencji stwórczej Boga w omawianym przypadku charakter immanentny, o którym można mówić dlatego, że zaistnienie duszy ludzkiej czyni się pod pewnym względem funkcją przyczyn wtórnych. To zaś, co tym przyczynom się przypisuje, nie przekracza ich możliwości, gdyż nie jest to byt duszy jako taki, lecz jej cechy indywidualne³¹².

Należy jednak wspomnieć, że stanowisko Kłósaka wobec idei stwarzania typu ewolucyjnego nie było w pełni jednorodne. Wprawdzie był pozytywnie ustosunkowany do teorii ewolucji i dopuszczał możliwość ewolucyjnego powstania życia z materii nieożywionej, dzięki ustanowionej przez Boga aktywności sprawczej materii wyposażonej w potencjalności witalne w postaci różnych sił i energii oraz przyjmował tezę o ewolucyjnym pochodzeniu ciała pierwszego człowieka od niższych form zwierzęcych, dając tej tezie interpretację teistyczną³¹³, ale jednocześnie uważał, że Bóg ingeruje w nadzwyczajny, wyjątkowy sposób w bieg przyrody tam, gdzie do osiągnięcia pewnych skutków przyczyny naturalne są całkowicie bezsilne. W szczególności dotyczy to momentu, w którym powstała duchowa dusza ludzka.

Związek duszy ludzkiej z ciałem

Kazimierz Kłósak traktował zagadnienie związku duszy ludzkiej z ciałem bardzo ogólnie i ograniczył się w nim do dwóch podstawowych kwestii. Po pierwsze, jako przedstawiciel tomistycznej antropologii

³¹¹ Zob. tamże, s. 45.

³¹² Tamże, s. 53.

³¹³ Por. tenże, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny. Część II*, dz. cyt., s. 109–256; tenże, *Próba uwspółcześnienia Tomaszowej argumentacji za istnieniem Boga z przyczynowości sprawczej*, dz. cyt., s. 220–222; tenże, *Czy upadek ewolucjonizmu antropologicznego?*, „Znak” 4/1949, nr 4, s. 300–307.

filozoficznej opowiedział się za przynajmniej domyślnie zawartym w niej twierdzeniem, że każdy człowiek stanowi jedną substancję w rozumieniu arystotelesowsko-tomistycznym, która jest równocześnie żyjącą substancją materialną oraz substancją duchową, uzdolnioną do przejawów myśli i woli³¹⁴. Ponadto uważał, że ontyczny związek elementu materialnego i duchowego w osobie ludzkiej nie jest poznawalny na drodze jakiegos bezpośredniego doświadczenia naukowego. Można go jednak odkryć w refleksji filozoficznej, gdy wykorzystamy pewne dane o charakterze empirycznym i przyjmiemy dla tych danych implikacje ontologiczne typu redukcyjnego z zakresu filozoficznej koncepcji człowieka. Zgodnie więc z własną metodologią Kłósak przechodził z płaszczyzny poznania fenomenologicznego, naukowego na płaszczyznę ontologiczną w znaczeniu szerszym (z zakresu antropologii filozoficznej) poprzez ujęcie owych danych fenomenalnych w aspekcie właściwego im typu bytu. Następnie, posługując się rozumowaniem redukcyjnym, poszukiwał implikacji ontologicznej, która względnie ostatecznie tłumaczyłaby zinterpretowane filozoficznie dane fenomenalne. Jego zdaniem taką implikacją ontologiczną typu redukcyjnego jest ta, która mówi, że fakt doświadczania naszej zasadniczej jedności w płaszczyźnie zjawiskowej jest zrozumiały, wytłumaczalny, gdy u podstaw tego faktu założymy istnienie scalającej w jedno substancji, która musi być czymś zasadniczo jednym. Natomiast supozycja zakładająca istnienie w nas dwu substancji zupełnych, połączonych przypadłościowo, wskazanego doświadczenia jedności nie mogłaby tłumaczyć. Wymieniona wyżej implikacja ontologiczna może być podstawą dalszych badań ontologicznych z dziedziny antropologii filozoficznej, w trakcie których można wyodrębnić w strukturze człowieka materię pierwszą i duchową formę substancjalną (duszę)³¹⁵.

Drugą zasadniczą kwestią poruszaną przez omawianego autora jest podkreślanie specjalnego rodzaju wspomnianej jedności. Chodzi o jedność dwóch w gruncie rzeczy odmiennych elementów, natur, struktur oraz poziomów istnienia i działania, które nie ztracają do końca własnej odrębności i pozostają wobec siebie w określonej relacji. Kłósak wspominał o względnej immanencji i względnej transcendencji

³¹⁴ Zob. tenże, *Próba wykorzystania „fenomenologicznej” antropologii P. Teilharda de Chardin do uzasadnienia tomistycznej filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 492–493.

³¹⁵ Zob. tenże, *Immanencja i transcendencja człowieka w odniesieniu do przyrody*, dz. cyt., s. 165–177.

duszy wobec ludzkiego ciała, a tym samym o względnej immanencji i względnej transcendencji człowieka w stosunku do przyrody ożywionej. Gdy kierując się abstrakcją, patrzymy na duszę ze stanowiska tomistycznej filozofii przyrody, jawi nam się ona pod względem statycznym i dynamicznym jako element immanentny wobec ciała i stanowi ontyczny współskładnik ciała. Nie jest więc rzeczywistością odrębną wobec ciała, ale powiązaną ze światem fizycznym, przez co stanowi ontyczny element wszechświata. Immanencja ta wyraża się w ścisłym związku duszy z ciałem i wyraża się w roli, jaką spełnia dusza wobec ciała. A zatem dusza nie stanowi wobec ciała odrębnej substancji zupełnej, z którym łączyłaby się jedynie w sposób przypadłościowy. Dusza i ciało nie są dwoma bytami oddzielnymi od siebie, z których jeden służy drugiemu. Dlatego Kłósak uważał, że ciało ludzkie nie ma charakteru czysto materialnego, ale posiada także pewien charakter duchowy³¹⁶. Z drugiej strony (z punktu widzenia metafizyki tomistycznej, zainteresowanej duszą intelektualną) do powyższych sformułowań z zakresu filozofii przyrody należy dodać, że jest ona nie tylko immanentną, ale i transcendentną wobec ciała pojętego konkretnie, a więc wykracza w pewnym stopniu poza porządek biologiczny. Kłósak wspominał o jej transcendencji w sensie mocnym i o jej akosmicznym charakterze. Ten charakter wyraża się w tym, że będąc teraz w materii, bytuje ona do pewnego stopnia w sposób samodzielny, niezależnie od ciała i jest w pewnej mierze od tego ciała oddzielona. W swym istnieniu i działaniu dusza jest wewnętrznie niezależna od materii pierwszej i istnieje przez swoją własną naturę. Kłósak stwierdził, że dusza ludzka nie jest formą substancjalną „zatopioną” w materii pierwszej i nie jest całkowicie przez nią oponowana, lecz wykazuje w stosunku do świata fizycznego „bytową niejednorodność i zasadniczą niesprowadzalność”³¹⁷.

Zakończenie

Należy zaznaczyć, że sposób poznania i rozumienia duszy ludzkiej, z jakim się spotykamy u Kazimierza Kłósaka, jest zrozumiały po przyjęciu zasad charakterystycznych dla filozofii klasycznej nurtu arystotelesowsko-tomistycznego. Dotyczą one najpierw tzw. pierwszych

³¹⁶ Zob. tenże, *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, dz. cyt., s. 36.

³¹⁷ Tamże, s. 37

zasad bytu (szczególnie zasady niesprzeczności, specjalnie rozumianej zasady przyczynowości oraz racji dostatecznej), a następnie koncepcji bytu i teorii duszy ludzkiej. Tomistyczny rodowód ma także bardzo ważną tezę, że sposób działania czegokolwiek stosuje się do jego sposobu istnienia, a także metodologiczna zasada, w myśl której poznanie duszy ludzkiej na sposób filozoficzny jest możliwe zasadniczo w ramach poznania pośredniego.

Cechą charakterystyczną filozoficznych rozważań Kłósaka nad duszą ludzką było ich powiązanie w punkcie wyjścia z danymi naukowymi. Specyficzny jest też dla niego sposób wykorzystywania owych danych naukowych, związany z jego teorią nauki. Odpowiednio do tej teorii dane naukowe są poddawane najpierw filozoficznej interpretacji za pośrednictwem abstrakcji i mediacji filozofii, w wyniku czego otrzymuje się tzw. fakty filozoficzne, konieczne dla przejścia z perspektywy poznania naukowego do filozoficznego oraz do przeprowadzania rozumowań redukcyjnych. Ten ostatni fakt ma z kolei swoje konsekwencje, jeśli rozważać problem wartości poznania filozoficznego: wspomnianym faktem filozoficznym i implikacjom ontologicznym typu redukcyjnego przysługuje pewna względność. Tę względność wniosków filozoficznych próbuje się tu ograniczyć poprzez wykorzystanie różnych form dowodu apagogicznego.

Kłósak był zapewne świadomy wspomnianych ograniczeń, skoro ostatecznie twierdził, że w sprawach kluczowych dla poznania duszy ludzkiej (jej duchowości, nieśmiertelności i stworzenia przez Boga) formułujemy tezy, których wartość poznawcza ma charakter wiary rozumowej. Jednocześnie zakładał, że dusza ludzka jest poznawalna w sposób pośredni, na drodze określonej interpretacji filozoficznej zjawisk życiowych i psychicznych, dostępnych w poznaniu naukowym i/lub ewentualnie potocznym. Być może zbyt ostro przeciwstawiał z punktu widzenia filozofii i nauk szczegółowych rozumienia przyczynowości w obydwu dziedzinach poznania oraz zbyt radykalnie konfrontował byt materialny z duchowym. Takie rozstrzygnięcia były podstawą jego zdecydowanego sprzeciwu wobec teorii ewolucyjnego powstania duszy ludzkiej. Jednak stawiając byt materialny w opozycji do bytu duchowego, zapomina się niekiedy o pewnym zróżnicowaniu bytów duchowych na byt duchowy Boga, aniołów i dusz ludzkich. Wydaje się, że w radykalnej opozycji do bytu materialnego stoi jedynie byt Boski. Natomiast trafną okazała się ta jego hipoteza, która zakładała możliwość zapodmiotowania czynności umysłu i woli w czynniku

materialnym. Z kolei nieprawdziwa jest teza o istnieniu w człowieku struktur i czynności, które mają być przejawem działania samej duszy, bez jej wewnętrznego związku z ciałem. Obecnie uważa się, że ze względu na powiązania mózgu z czynnościami psychicznymi należy w teorii duszy wziąć pod uwagę wiedzę z neurobiologii³¹⁸. Dane z tego zakresu świadczą bowiem o uczestnictwie w czynnościach psychicznych warstwy fizycznej, jaką stanowi mózg i system nerwowy. Współcześnie nie można mówić o duszy ludzkiej na podstawie tylko doświadczenia wewnętrznego, faktów społecznych czy moralnych, gdyż mogą one prowadzić do błędnych wniosków. W świetle tych uwag nieco inaczej, niż to uczynił Kłósak, powinna być formułowana podstawowa nauka na temat duszy ludzkiej: jej substancjalności, duchowości, nieśmiertelności, pochodzenia i związku z ciałem. Być może konsekwencją takiego nowego podejścia będzie jednocześnie to, że owe tradycyjne prawdy na temat natury duszy ludzkiej staną się jeszcze trudniejsze do uzasadnienia na drodze czysto racjonalnej, a swoista „wiara rozumowa”, którą podzielał krakowski filozof odnośnie do wartości poznania tego bytu, znajdzie jeszcze słabsze podstawy w naturalnych zjawiskach fizyczno-psychicznych³¹⁹.

³¹⁸ Zob. przykładowo: *What About the Soul? Neuroscience and Christian Anthropology*, red. J.B. Green, Nashville, TN 2004; M. Beauregard, D. O'Leary, *The Spiritual Brain: A Neuroscientist's Case for the Existence of the Soul*, New York 2009; *Neuroscience and Religion: Brain, Mind, Self, and Soul*, red. V.P. Gay, Lanham, MD–New York 2009; *Neuroscience and the Soul: The Human Person in Philosophy, Science, and Theology*, red. T.M. Crisp, S. Porter, G.A. Ten Elshof, Grand Rapids, MI 2016.

³¹⁹ Zob. K. Mikucki, *Problem sposobu poznania duszy ludzkiej według Kazimierza Kłósaka*, dz. cyt., s. 40.

DYSKUSJE I POLEMIKI W ŚRODOWISKU FILOZOFII POLSKIEJ

4.1. WPROWADZENIE

Filozofia w Polsce po 1945 roku rozwijała się w nawiązaniu do swoich przedwojennych tradycji oraz w kontekście nowej sytuacji polityczno-społecznej. Poparciem państwowym władz komunistycznych cieszył się od początku marksizm, choć był to prąd filozoficzny wewnętrznie zróżnicowany i niejednolity. Marksistów łączyło jednak zdecydowanie negatywne stanowisko wobec odmiennych kierunków intelektualnych. Wśród kilku wiodących nurtów powojennej filozofii polskiej, które znalazły się na celowniku ideologów marksistowskich, wymienić należy przede wszystkim tradycję szkoły lwowsko-warszawskiej, fenomenologię oraz filozofię uprawianą w ramach światopoglądu chrześcijańskiego. Kazimierz Kłósak jako przedstawiciel tej ostatniej był myślicielem ukształtowanym przez neotomizm w wersji lowańskiej, choć równocześnie czerpał z dorobku szkoły Kazimierza Twardowskiego.

Orientacja filozoficzna krakowskiego myśliciela z pewnością miała wpływ na kształt polemik, które toczył on w środowisku polskim. Kłósak doskonale czuł się w roli filozofa dyskutanta, nie obawiając się negatywnej reakcji swoich adwersarzy, nawet jeśli byli to filozofowie bliscy mu ideowo. Stąd jego polemiki zmierzały dwutorowo. Po pierwsze, Kłósak zdawał sobie sprawę z potrzeby reakcji na filozofię marksistowską. Z materializmem dialektycznym spierał się zwłaszcza w latach 40. i 50., przy czym tematykę drażliwą dla marksizmu poruszał także

w późniejszym okresie. Po drugie, Kłósak rozumiał konieczność modyfikowania tradycyjnej filozofii chrześcijańskiej, zwłaszcza w kontekście rozwoju nauk szczegółowych i filozofii nauki, którą znał głównie z prac neopozytywistów. Krakowski uczony szczególny nacisk kładł więc na korygowanie niektórych zagadnień neotomistycznej filozofii przyrody, teodycei i antropologii filozoficznej. Dzięki temu inicjował wewnątrz Kościoła katolickiego w Polsce nowe podejście do zagadnień z pogranicza nauka – religia (rozum – wiara), usiłując wykazać m.in. niesprzeczność między chrześcijańską doktryną kreacjonizmu a ewolucjonizmem.

4.2. SPÓR Z MATERIALIZMEM DIALEKTYCZNYM

Pierwszym polem polemiki filozoficznej był dla Kłósaka światopogląd marksistowski. W okresie powojennym marksiści usiłowali kształtować polską inteligencję w duchu monizmu materialistycznego i świeckości. Światopogląd marksistowski, poprzez swoje powiązanie ze współczesną wiedzą, miał uchodzić za naukowy i nowoczesny. Jego główne zaplecze teoretyczne stanowiły cztery prawa dialektyki o: 1) „wszechzwiązku rzeczy i zjawisk”; 2) „powszechności ruchu i rozwoju”; 3) „przechodzeniu ilości w jakość”; 4) „jedności i walce przeciwieństw”³²⁰. W filozofii marksistowskiej dialektyka oznaczała zarówno teorię rozwoju rzeczywistości przyrodniczej, jak i społecznej, tłumacząc istotę tego rozwoju istnieniem i ścieraniem się wewnętrznych sprzeczności i przeciwieństw.

Spór o tezy materializmu dialektycznego toczył się w Polsce od czasu zakończenia II wojny światowej, poprzez tzw. okres stalinizmu (1948–1956), aż do moskiewskiego XX Zjazdu KC KPZR w 1956 roku. Kłósak należał do grona najbardziej zaangażowanych w ten spór. Swoje poglądy wyraził w licznych artykułach, publikowanych na łamach ówczesnych czasopism reprezentujących nurt myśli chrześcijańskiej: „Tygodnika Powszechnego”, „Znaku”, „Ateneum Kapłańskiego”, „Roczników Filozoficznych”, „Przeglądu Powszechnego”, „Życia i Myśli”. Krakowski filozof opublikował także książkę *Materializm dialektyczny. Studia krytyczne*, która ukazała się w 1948 roku i przez wiele lat była

³²⁰ Zob. A. Schaff, *Wstęp do teorii marksizmu. Zarys materializmu dialektycznego i historycznego*, dz. cyt., s. 85–154.

jedyną tego typu publikacją w powojennej Polsce, w której poddano krytyce główne założenia filozofii marksistowskiej. Ze strony środowiska broniącego marksizmu występowali natomiast tacy myśliciele jak: Adam Schaff, Władysław Krajewski czy Leszek Kołakowski, publikujący m.in. na łamach czasopism: „Odrodzenie”, „Kuźnica”, „Po Prostu”, „Myśl Filozoficzna” czy „Nowe Drogi”.

W swoich pracach Kłósak poddał krytyce zarówno stanowisko materialistycznego filozofii marksistowskiej, jak i zasady materializmu dialektycznego. Krakowski filozof podszedł do zagadnienia z troską o zachowanie standardów naukowej dyskusji. Wychodząc od teorii bezpośredniego realizmu krytycznego na gruncie epistemologii, kwestionował wartość merytoryczną poglądów marksistów, odwołując się do współczesnej wiedzy przyrodniczej o świecie materialnym i człowieku. Były to krytyki szczególnie dotkliwe dla marksistów, ponieważ ich światopogląd, zgodnie z deklaracjami, miał mieć charakter naukowy. Natomiast Kłósak argumentował, że marksizm traktuje naukę co najwyżej instrumentalnie i ideologicznie. Polemika krakowskiego filozofa była przy tym bardzo wnikliwa i drobiazgową. Kłósak znał ówczesne wyniki nauk przyrodniczych, a w dodatku potrafił wykazywać znaczące mankamenty w rozumowaniach marksistów, kwestionując założenia, na jakich bazują ich główne tezy filozoficzne. Krakowski uczone pokazywał, że z punktu widzenia klasycznej logiki marksizm wikała się w sprzecznościach, np. gdy postuluje istnienie sfery duchowej, pojmując ją jako wytwór materii (a więc *de facto* zakładając swoisty dualizm substancji) przy jednoczesnym zachowaniu tezy głoszącej, że cała istniejąca rzeczywistość jest materialna³²¹.

Prace polemiczne Kłósak kierował m.in. w stronę Schaffa, którego *Wstęp do teorii marksizmu* był tuż po wojnie głównym źródłem wiedzy dla propagatorów światopoglądu komunistycznego. Kłósak polemizował z wieloma tezami zawartymi w tej książce. Bronił m.in. tradycyjnego ewolucjonizmu, opartego na gradualizmie i koncepcji zmian ilościowych w przyrodzie, przed propagowaną przez Schaffa dialektyczną teorią ewolucji³²². Znamienne jednak, że Schaff nie odpowiedział na te krytyczne wypowiedzi. Głos w obronie marksizmu i przeciw Kłósakowi zabierali inni filozofowie, m.in. Krajewski czy

³²¹ Zob. K. Kłósak, *Materializm dialektyczny. Studia krytyczne*, Kraków 1948, s. 21.

³²² Tenże, *Dialektyka a tradycyjna teoria ewolucji*, „Znak” 3/1948, nr 4, s. 316–325.

Kołąkowski. Zwłaszcza ten drugi nie szczędził ostrych, nieraz złośliwych wypowiedzi, zarzucając Kłósakowi, że nie zrozumiał należycie filozofii marksistowskiej, a swoją polemikę toczył z wymagowanym przeciwnikiem³²³. Kołąkowski znany był już w tym czasie – tzn. na początku lat 50. – jako zwolennik marksizmu i krytyk filozofii chrześcijańskiej. Według niego myśl katolicka nie tylko stoi w opozycji do współczesnej nauki, ale także pozostaje w sprzeczności z ideą praw człowieka, będąc w rękach hierarchów kościelnych narzędziem przemocy i wyzysku społeczeństwa³²⁴.

Ostry ton skierowany wobec Kłósaka sprawił, że ten w osobistym tonie zwrócił się do swoich oponentów na łamach „Życia i Myśli”:

W związku z odmawianiem filozofii chrześcijańskiej cech naukowości składam jako profesor i prodziekan Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie stanowczy protest przeciw językowi, jakim Henryk Holland, a zwłaszcza Leszek Kołąkowski odzywają się o przedstawicielach wymienionej filozofii, czy o niej samej – przeciw językowi niewybrednemu, bezceremonialnemu, obelżywemu i przesyconemu uczuciami pogardy, w którym przewijają się wyrażenia ‘filozoficzny Ciemnogród’, ‘obskurantyzm katolicki’, ‘czarna armia obskurantyzmu i reakcji’, ‘filozofia jawnie religiancka’, ‘klechostwo’ – przeciw temu językowi, w którym znajdujemy nawet takie twierdzenia, że ‘tomizm jest bezpośrednim obrońcą najciemniejszego obskurantyzmu, bezpośrednim apologetą wszelkiego umysłowego zacofania i narzędziem bezpośredniej walki najwsteczniejszych społecznych sił z ideologią ruchu rewolucyjnego’ (Kołąkowski), że sensem filozofii tomiścycznej ‘są metafizyczne racje, które mają skłonić do posłuchu dla nadprzyrodzonej społeczności, dla agentury imperializmu przedstawionej jako *corpus mysticum*’ (Tenże). Można nas rzeczowo krytykować, ale nie można nas obrażać³²⁵.

Z powyższego widać, że polemika między Kłósakiem a marksistami była momentami bardzo ostra, a krakowski filozof musiał toczyć

³²³ Zob. L. Kołąkowski, *Metodologia księdza Kłósaka. Felieton filozoficzny*, „Myśl Filozoficzna” 1951, nr 1–2, s. 316–322; tenże, *Igraszki z diabłem*, „Po Prostu” 1954, nr 15, s. 2.

³²⁴ W późniejszym czasie Kołąkowski wycofał się ze swojego zaangażowania w obronę filozofii marksistowskiej. Zob. tenże, *Główne nurty marksizmu*, t. 3, Paryż 1978, s. 179.

³²⁵ K. Kłósak, *Próba oceny*, „Życie i Myśl” 1956, nr 3, s. 89.

dyskusje w niesprzyjającym mu klimacie intelektualnym i politycznym. Obok argumentów merytorycznych w toku polemik pojawiały się słowne utarczki i uszczypliwości, które miały na celu zdyskredytowanie oponenta. Biorąc pod uwagę ówczesną sytuację polityczną w Polsce, stanowisko Kłósaka należy uznać za odważną próbę sprzeciwu wobec oficjalnego, propagowanego przez władzę państwową, nurtu filozoficznego. Krakowski uczony narażał się ówczesnym władzom, jednocześnie dostarczając inteligencji katolickiej narzędzi do dyskusji ze światopoglądem marksistowskim. Prace Kłósaka dotyczące materializmu dialektycznego pokazywały przy tym, że nauka w żadnym wypadku nie powinna służyć celom politycznym, zaś między przyrodoznawstwem a religią nie muszą zachodzić konflikty i sprzeczności.

W późniejszych latach Kłósak stronił od bezpośredniej polemiki z polskimi przedstawicielami materializmu. Nie znaczy to jednak, że odciął się zupełnie od wcześniejszego sporu. Tematykę „czułą” dla propagandy marksistowskiej podejmował przy różnych okazjach, rozważając np. problem początku czasowego wszechświata czy zagadnienie powstania i ewolucji życia³²⁶.

4.3. POLEMIKI NA GRUNCIE FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Powojenna filozofia chrześcijańska w Polsce kształtowała się przede wszystkim w trzech środowiskach: krakowskim (PWT), warszawskim (ATK) oraz lubelskim (KUL). Między tymi szkołami dochodziło często do polemik i dyskusji, w których brał udział także Kłósak. Krakowski filozof udzielał się zwłaszcza w sporach z zakresu filozofii przyrody, teodycei i antropologii filozoficznej. Szczególnie interesowały go zagadnienia takie jak: status filozofii przyrody wobec nauki i metafizyki, argumentacja za istnieniem Boga oraz problem genezy duszy ludzkiej.

Debaty wokół tych zagadnień toczyły się w Polsce już od lat 50., przybierając na sile w ciągu następnych dekad. Polemiki te pojawiały

³²⁶ Zob. przykładowo: tenże, *Problem odwieczności Wszechświata. Próba argumentacji Władysława Krajewskiego za odwiecznym istnieniem Wszechświata*, dz. cyt., s. 198–210; tenże, *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, dz. cyt., s. 32–56.

się zwykle jako efekt przyjęcia odmiennych rozstrzygnięć metodologicznych i ontologicznych. Skutek był taki, że to właśnie problematyka metafizyczna znalazła się w sposób szczególny w kręgu zainteresowań rodzimych myślicieli, w tym Kłósaka.

Jako przedstawiciel neotomizmu lowańskiego Kłósak akcentował potrzebę większego otwarcia filozofii na nauki przyrodnicze. W okresie powojennym nie było to w polskim tomizmie stanowisko powszechnie przyjmowane. W dyskusjach między Kłósakiem a przedstawicielami tzw. szkoły lubelskiej zaostrzył się na tym tle spór o sposób uprawiania filozofii przyrody. Kłósak, wychodząc od esencjalnego rozumienia bytu i pluralistycznej teorii filozofii, akcentował autonomię tej dyscypliny względem innych dziedzin filozoficznych. W przeciwieństwie do niego szkoła lubelska włączała filozofię przyrody w obręb metafizyki szczegółowej (Kamiński) lub ogólnej (Kalinowski, Krąpiec), uzależniając ją w pierwszej kolejności od rozstrzygnięć z zakresu ogólnej teorii bytu³²⁷.

Dla lubelskich tomistów filozofia przyrody była autonomiczna nie wobec innych dziedzin filozoficznych, lecz względem nauk szczegółowych. Takiego stanowiska Kłósak nie akceptował. Krakowski filozof dostrzegał bowiem istotne powiązania między przyrodoznawstwem, metafizyką i filozofią przyrody. Choć podzielał obecną w tomizmie tezę o odmiennych płaszczyznach poznawczych nauki i filozofii, uznawał w doświadczeniu filozoficznym znaczenie danych poznania naukowego, które – po odpowiedniej „obróbce” filozoficznej – stanowić mogą punkt wyjścia do wyodrębnienia implikacji ontologicznych typu redukcyjnego, pozwalających na uzyskanie adekwatnego obrazu struktury bytu materialnego. Nauki przyrodnicze odgrywały w tym ujęciu znacznie większą rolę niż chociażby w poglądach tomistów z Katolickiego

³²⁷ Zob. J. Kalinowski, *O istocie i jedności filozofii*, „Roczniki Filozoficzne” 6/1958, nr 1, s. 5–17; M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1985. Por. Z. Hajduk, *Współczesna postać sporów o koncepcję filozofii przyrody*, „Studia Philosophiae Christianae” 30/1994, nr 2, s. 115–134; A. Latawiec, *W poszukiwaniu obrazu współczesnej filozofii przyrody*, w: *Filozofia przyrody współcześnie*, red. M. Kuszyk-Bytniewska, A. Łukasik, Kraków 2010, s. 29–42. Późniejsze poglądy Krąpca uległy pewnej modyfikacji – traktował on bowiem filozofię przyrody, podobnie jak Kamiński, w myśl idei metafizyki szczegółowej i stosowanej, podkreślając analogiczność całego poznania filozoficznego ze względu na wspólny i fundamentalny sposób badań. Por. M.A. Krąpiec, *Byt materialny żyjący. Niektóre aspekty filozofii przyrody*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, red. M.A. Krąpiec, S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński, Lublin 1998, s. 229–230.

Uniwersytetu Lubelskiego, dla których filozofia przyrody była właściwie tylko przedłużeniem i uszczegółowieniem metafizyki³²⁸.

Klasyfikacja filozofii zarówno w ujęciu Kłósaka, jak i szkoły lubelskiej, była ściśle związana z koncepcją bytu jako takiego – abstrakcyjną (esencjalną) u krakowskiego filozofa, a konkretystyczną (egzystencjalną) u lubelskich myślicieli. Różnice na tym polu nigdy w zasadzie nie zostały przewyżnione. Nawet w ostatniej swojej książce, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody* z 1980 roku, Kłósak obszernie polemizował z ujęciami Kalinowskiego i Krąpca, którzy według krakowskiego filozofa nie wykazali istnienia epistemologicznej i metodologicznej jedności gatunkowej filozofii³²⁹. W tym kontekście postulat zredukowania filozofii przyrody do metafizyki uważał Kłósak za nadużycie, nieznanające potwierdzenia w samej naturze rzeczywistości.

W swoich pracach krakowski filozof pragnął także rozszerzyć przedmiot badań filozofii przyrody na byt „istniejący w strumieniu czasu”³³⁰, przez co poszerzał tradycyjny substancjalizm o perspektywę ewolucyjną. W świetle osiągnięć ówczesnej nauki stanowisko takie sprawiało wrażenie znacznie bardziej naturalistycznego od ujęć szkoły lubelskiej czy warszawskiej. Gogacz uważał wręcz, że to podejście sytuowało Kłósaka na polu filozofii „empirystycznie zorientowanej”³³¹, na co krakowski filozof odpowiadał, że jego sposób myślenia ma tylko „empiryczną podbudowę”³³².

Warto podkreślić, że w dyskusjach nad powyższymi zagadnieniami ważnym punktem odniesienia była dla Kłósaka polska filozofia nieto mistyczna. W swoich rozwiązaniach metafizycznych Kłósak czerpał więc m.in. z dorobku szkoły lwowsko-warszawskiej, przejmując chociażby klasyfikację rozumowań, jaką proponowali Łukasiewicz i Czeżowski. Z kolei za Gaweckim chętnie przyjmował rozróżnienie na filozofię szerzej rozumianą i filozofię w znaczeniu ścisłym. Znamienne, że Kłósak odwoływał się także do tradycji krakowskiej filozofii przyrody

³²⁸ Zob. np. S. Kamiński, *Teoria bytu a inne dyscypliny filozoficzne. Aspekt metodologiczny*, „Roczniki Filozoficzne” 23/1975, nr 1, s. 12.

³²⁹ K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 53–72.

³³⁰ Tenże, *Słowo wstępne*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. 1, dz. cyt., s. 9.

³³¹ M. Gogacz, *Panorama aktualnych ujęć Boga i człowieka*, „Znak” 24/1975, nr 6, s. 792.

³³² K. Kłósak, *Próba uściślenia argumentacji za realnością aspektu przygodności rzeczy*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 212.

okresu międzywojennego (m.in. Joachim Metallmann, Zygmunt Zawirski), co prawdopodobnie również decydowało o specyfice jego ujęcia wobec rozwiązań proponowanych przez innych polskich neotomistów okresu powojennego.

Spór o teorię i metodologię filozofii przyrody toczył się wyłączenie w obrębie filozofów chrześcijańskich. Polemizowano jednak nie tylko na łamach książek, prac zbiorowych i periodyków (m.in. „Studia Philosophiae Christianae”, „Collectanea Theologica”, „Roczniki Filozoficzne”), ale także podczas konferencji i sympozjów, które organizowano zwłaszcza w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie oraz Katolickim Uniwersytecie Lubelskim³³³. Co istotne, dyskusje podjęte przez Kłósaka i szkołę lubelską trwały także po śmierci krakowskiego filozofa i do dziś stanowią przedmiot zainteresowania przedstawicieli tej dyscypliny w Polsce³³⁴.

Obok zagadnień z zakresu teorii filozofii przyrody Kłósak podejmował w środowisku polskich neotomistów problematykę teodycealną (filozofia Boga). Tutaj również względy metodologiczne różniły go od przedstawicieli szkoły lubelskiej, dla których teodycea – z racji postulowanej w tym środowisku jedności filozofii – stanowi tylko część metafizyki. Kłósak uznawał większą niezależność filozofii Boga od teorii bytu, jednocześnie zwracając uwagę na potrzebę uprawiania teodycei w kontakcie z naukami przyrodniczymi. Stąd jego stanowisko bywa określane mianem teizmu empiryzującego³³⁵.

³³³ Zob. przykładowo sprawozdanie z VII Tygodnia Filozoficznego na KUL: S. Grygiel, *O dorobku filozofii polskiej w dwudziestoleciu 1944–1964. VII Tydzień Filozoficzny KUL (24–28.02.1964)*, „Znak” 16/1964, nr 7–8, s. 1003–1012. Warto dodać, że tekst tego sprawozdania sprowokował K. Kłósaka do napisania własnego komentarza odnośnie polemiki z M.A. Krąpcem. Zob. K. Kłósak, *Sprostowania w sprawie mojej polemiki z o. prof. A. Krąpcem OP*, „Znak”, 16/1964, nr 10, s. 1264–1268. Znamienne, że kwestie sporne podnoszono nawet podczas egzaminów doktorskich. Heller wspominał, że w trakcie obrony swojego doktoratu dyskutował z Kłósakiem właśnie w kontekście pytania o sposób uprawiania filozofii przyrody. Zob. M. Heller, *Wierzę, żeby rozumieć. Rozmawiają W. Bonowicz, B. Brożek, Z. Liana*, dz. cyt., s. 147–148.

³³⁴ Zob. przykładowo: A. Lemańska, *Profesora Kazimierza Kłósaka metoda uprawiania filozofii przyrody*, w: *W poszukiwaniu prawdy. Pamięci Profesora Kazimierza Kłósaka*, red. M. Lubański, S.W. Ślaga, Warszawa 1987, s. 29–43; A. Lemańska, K. Kloskowski, *Empiriologiczna teoria nauk szczegółowych*, dz. cyt., s. 183–226.

³³⁵ S. Kowalczyk, *Nurty filozofii Boga w Polsce w latach 1880–2008*, Lublin 2009, s. 133.

Głównym celem Kłósaka na polu teodycei było zbadanie tzw. pięciu dróg Tomasza z Akwinu pod kątem merytorycznym i metodologicznym. W przeciwieństwie do wielu ówczesnych neotomistów – w tym krakowskiego teologa Ignacego Różyckiego – Kłósak wolał mówić raczej o argumentach aniżeli o dowodach na istnienie Boga. Uważał bowiem, że bardziej pierwotna poznawczo na gruncie teodycei jest rola tłumaczenia (rozumowanie redukcyjne) aniżeli dowodzenia dedukcyjnego, które według Kłósaka ma w tym kontekście charakter wtórny jako logiczne opracowanie zdobytej uprzednio wiedzy o istnieniu Boga.

Oprócz analizy Tomaszowych dróg Kłósak opracował także inne argumenty, m.in. z początku trwania czasowego wszechświata i z początku życia biologicznego na Ziemi. Empiryzujące podejście krakowskiego filozofa do problematyki Boga było już na początku lat 50. przedmiotem krytyki ze strony niektórych filozofów chrześcijańskich. Przecenianie roli argumentacji na płaszczyźnie fizykalnej w porównaniu z argumentacją metafizyczną zarzucał mu m.in. Witold Pietkun³³⁶. Z filozofem tym Kłósak polemizował m.in. na łamach drugiego tomu *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, przy czym spór dotyczył nie tylko kwestii wykorzystania osiągnięć nauk empirycznych na gruncie teodycei, ale także stosowanych w tej dyscyplinie rozumowań³³⁷.

Bodaj najbardziej znaczącą polemikę Kłósaka na polu filozofii Boga wywołała podjęta przez niego próba reinterpretacji piątej drogi Tomasza z Akwinu, tzw. argumentu z celowości³³⁸. Kłósak uznał, że stwierdzenie celowości w świecie może być co najwyżej konsekwencją przyjęcia istnienia Boga. Tradycyjny argument teleologiczny jest obciążony błędem *petitio principii*, stanowiąc jedynie próbę apriorycznego uzasadnienia uniwersalnego finalizmu, mało znaczącą z punktu widzenia argumentacji na rzecz teizmu. Ze stanowiskiem Kłósaka zdecydowanie nie zgadzali się przedstawiciele szkoły lubelskiej, zwłaszcza Krąpiec. Uważał on, że już przed przyjęciem istnienia Boga można stwierdzić celowe działanie bytów nieożywionych, w związku z czym argument teleologiczny nie traci racji bytu.

³³⁶ W. Pietkun, *Dowód kinetyczny wobec teorii kwantów*, „Ateneum Kapłańskie” 42/1950, nr 52, s. 186.

³³⁷ Zob. K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny. Część II*, dz. cyt., s. 26–39. Por. K. Kłósak, *W odpowiedzi ks. Pietkunowi*, „Collectanea Theologica” 26/1955, nr 4, s. 820–824.

³³⁸ Zob. tenże, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny. Część II*, dz. cyt., s. 71–98.

Kłósak w toku polemiki nieznacznie modyfikował swoje stanowisko³³⁹, ostatecznie pozostając przy poglądzie, że punktem wyjścia piątego argumentu powinien być jednak porządek występujący w bioskosmosie oraz racjonalność procesów ewolucyjnych, a nie celowość. Stał zdecydowanie po stronie przyrodników, m.in. przedwojennego krakowskiego uczonego Mariana Smoluchowskiego, który odrzucał koncepcję celowości w świecie fizycznym. Zamiast argumentu teleologicznego Kłósak postulował więc potrzebę opracowania argumentu nomologicznego, opartego na rozumowaniu redukcyjnym (poszukiwanie filozoficznych racji dla ładu kosmicznego noszącego ślady racjonalności), które może prowadzić do wniosków prawdopodobnych, ale nie pewnych.

Nad problematyką teodycealną Kłósak pracował aż do śmierci. Jego ostatnia książka z zakresu filozofii Boga (*Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, 1979) wywołała szereg dyskusji, wobec których Kłósak również zajmował stanowisko³⁴⁰. Polemiki dotyczyły m.in. problemu zależności filozofii Boga od nauk przyrodniczych oraz stosunku teodycei do metafizyki, przez co po raz kolejny w dużej mierze sprowadzały się do zagadnień metateoretycznych. Należy przy tym odnotować, że książka Kłósaka spotkała się z bardzo życzliwym odbiorem w środowisku polskich filozofów chrześcijańskich, otwierając szerokie perspektywy badań interdyscyplinarnych³⁴¹.

Filozofowie chrześcijańscy w okresie powojennym byli głęboko zainteresowani nie tylko teodyceą, ale także problematyką antropologiczną. Również na tym polu Kłósak odegrał istotną rolę. Część jego prac miała zdecydowanie polemiczny charakter. Szczególnie interesowało go zagadnienie genezy duszy ludzkiej, choć nie stronił od podejmowania innych problemów. Przykładem jest chociażby analiza teorii doświadczenia człowieka u Karola Wojtyły, którą Kłósak zajął się podczas spotkania sekcji profesorów filozofii chrześcijańskiej na

³³⁹ Zob. tenże, *Zagadnienie teleologicznej interpretacji przyrody we współczesnej neoscholastyce*, w: *Pod tchnieniem Ducha Świętego*, red. M. Finke, Poznań 1964, s. 25–60.

³⁴⁰ Zob. tenże, *Próba konfrontacji*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 17/1981, nr 1, s. 172–178.

³⁴¹ Taki wydzźwięk miały m.in. recenzje książki Kłósaka, które ukazały się na łamach warszawskiego „*Studia Philosophiae Christianae*”, autorstwa M. Lubańskiego, S.W. Ślagi („*Studia Philosophiae Christianae*” 16/1980, nr 1, s. 163–165) i R. Foryckiego („*Studia Philosophiae Christianae*” 16/1980, nr 2, s. 174–177).

Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w grudniu 1970 roku, w ramach dyskusji nad książką *Osoba i czyn*³⁴².

Kłósak pragnął, aby filozofia człowieka rozwijała się w nawiązaniu do wyników nauk szczegółowych, zwłaszcza antropologii przyrodniczej i neurofizjologii. W związku z tym – wbrew Stepniowi czy Kamińskiemu – uważał, że antropologię filozoficzną należy uprawiać nie tylko w ścisłej więzi z metafizyką, ale także z filozofią przyrody (kosmologią filozoficzną)³⁴³. Błądzą według niego ci filozofowie, którzy nie dostrzegają zakorzenienia człowieka w świecie przyrody. Z drugiej strony perspektywa naukowa nie powinna przesłaniać wartości rozważań metafizycznych. Choć Kłósakowi bliski był chrześcijański naturalizm oraz ewolucyjna wizja przyrody, to uważał, że na gruncie antropologii pojawiają się takie zagadnienia, których nie można tłumaczyć wyłącznie działaniem praw natury.

Stanowisko to doprowadziło Kłósaka do polemiki z innym krakowskim filozofem – i zarazem jego uczniem – Tadeuszem Wojciechowskim. Spór zainicjowany został pytaniem o pochodzenie duszy ludzkiej: czy powstała ona na drodze ewolucji, czy też została powołana do istnienia przez Boga *ex nihilo* w ramach aktu stwórczego? Obaj myśliciele akceptowali ewolucjonizm na gruncie antropologii, przy czym Kłósak uważał, że między psychizmem zwierzęcym a psychizmem ludzkim pojawia się nieciągłość, zaś dusza ludzka jest stwarzana bezpośrednio przez Boga „z niczego”. Wojciechowski natomiast miał poglądy bardziej naturalistyczne, zwracając uwagę na możliwość ewolucyjnego przekształcenia psychizmu zwierzęcego w ludzki³⁴⁴. Koncepcja ta – w ówczesnej filozofii chrześcijańskiej bardzo nowatorska – została przez Kłósaka uznana za przejaw „poetyzowania”, w którym

³⁴² Zob. K. Kłósak, *Teoria doświadczenia człowieka w ujęciu kardynała Karola Wojtyły*, „Analecta Cracoviensia” 5–6/1973–1974, s. 81–84.

³⁴³ Tenże, *Próba rewizji metodologicznych podstaw wyodrębnienia przedmiotu badań filozofii przyrody u Jakuba Maritaina*, dz. cyt., s. 55–56.

³⁴⁴ Zob. T. Wojciechowski, *Z problematyki ewolucyjnej koncepcji genezy duszy ludzkiej*, w: *Zarys filozofii przyrody ożywionej*, red. S. Mazierski, Lublin 1980, s. 297–320. Por. A. Świeżyński, *Tadeusza Wojciechowskiego ewolucyjna koncepcja struktury bytu zmiennego*, w: *Myśl filozoficzna Księdza Profesora Kazimierza Kłósaka w dwudziestą rocznicę śmierci*, dz. cyt., s. 195–214; K. Trombik, *Koncepcja uprawiania filozofii przyrody w ujęciu Tadeusza Wojciechowskiego – próba rekonstrukcji historyczno-filozoficznej*, „Roczniki Filozoficzne” 66/2018, nr 1, s. 133–152.

narusza się zasadę niesprzeczności, zacierając różnice między bytem materialnym a duchowym. Jednocześnie zarzucał Wojciechowskiemu, że ten przychyliła się ku koncepcji kreacjonizmu pośredniego³⁴⁵, w ramach którego stwórcza rola Boga jest zminimalizowana. Wojciechowski odpierał te zarzuty, twierdząc, że właśnie ewolucyjna koncepcja postuluje wyraźniej konieczność działania siły Bożej, bez której nie byłoby możliwe przekroczenie progu zmysłowości³⁴⁶.

Obaj uczeni nie doszli ostatecznie do porozumienia. Wyraźnie poróżniły ich względy metodologiczne – zwłaszcza fakt, że Wojciechowski mniej dbał o zachowanie rozdziału między płaszczyzną nauki i filozofii – oraz terminologiczne (Kłósak zarzucał swojemu oponentowi niejednoznaczność wypowiedzi, np. w kontekście pojęcia przyczyny). Większe przywiązanie Kłósaka do myślenia w kategoriach filozofii arystotelesowsko-tomistycznej sprawiło, że filozof ten nie zaakceptował stanowiska Wojciechowskiego, określając je jako bliskie materializmowi³⁴⁷.

4.4. ZAKOŃCZENIE

Powyższy przegląd polemik, jakie Kazimierz Kłósak prowadził w środowisku filozofów polskich drugiej połowy XX wieku, nie jest wyczerpujący. Wskazuje jednak na te zagadnienia, które krakowski filozof uważał za szczególne ważne i warte dyskusji: podstawy ideowe marksizmu, problem metody filozofii przyrody, argumentacja za istnieniem Boga, zagadnienie natury i pochodzenia duszy ludzkiej. Kłósak był niewątpliwie typem polemisty, który w dialogu, a nieraz także ostrej dyskusji z innymi filozofami, wypracowywał własne stanowisko. Nie obawiał się nieprzychylnych reakcji swoich oponentów – zarówno tych, którzy programowo zwalczali filozofię chrześcijańską, jak

³⁴⁵ K. Kłósak, *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, dz. cyt., s. 36–37.

³⁴⁶ Zob. T. Wojciechowski, *Teilhardowska koncepcja transcendencji duszy ludzkiej i jej wpływ na chrześcijańską antropologię filozoficzną*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 7/1974, s. 215–244.

³⁴⁷ Por. „Opowiadam się za teistyczną formą ewolucji”. Z ks. prof. Tadeuszem Wojciechowskim rozmawia ks. Kazimierz Wolsza, w: *Czas, ewolucja, duch. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Stanisławowi T. Wojciechowskiemu z okazji 80. rocznicy urodzin*, red. K. Wolsza, Opole 1997, s. 53–62.

i myślicieli z kręgów katolickich. Warto zaznaczyć, że ślady polemik, które toczyły na gruncie filozofii polskiej, odnaleźć można nie tylko w artykułach, ale także w sprawozdaniach z różnych wydarzeń naukowych odbywających się w powojennej Polsce³⁴⁸.

³⁴⁸ Zob. przykładowo: J. Nowaczyk, *Sprawozdanie z sesji poświęconej zagadnieniu pochodzenia mowy ludzkiej*, ATK 26 IV 1976 r., „*Studia Philosophiae Christianae*” 13/1977, nr 1, s. 265–268.

SŁOWNIK PODSTAWOWYCH TERMINÓW

DUSZA

„Ze stanowiska tomistycznej filozofii przyrody dusza jest w człowieku – jak w każdym jestestwie organicznym – pierwszą zasadą życia (*primum principium vitae*) [...], tzn. tym, od czego ostatecznie, chociaż nie bezpośrednio [...], wywodzą się genetycznie wszystkie ludzkie przejawy witalne [...]. W tym potraktowaniu najbardziej ramowym, najmniej sprecyzowanym, dusza ludzka przedstawia się jako coś z konkretnego bytu człowieka [...], jako jakaś jego część”³⁴⁹.

„[...] będziemy musieli zgodzić się na to, że skoro przy dokonywaniu czynności intelektualnych dusza nasza nie zależy wewnątrznie od jakiegoś organu cielesnego, to w takim razie ta dusza, jako ostateczny podmiot wymienionych czynności, nie zależy również wewnątrznie w swym istnieniu od naszego ciała, dokładniej, od materii pierwszej naszego *compositum*, i może istnieć w niezależności od tej materii, a więc po zakończeniu życia w ludzkim *compositum*.

Możność istnienia naszej duszy w niezależności od ciała, które ona teraz ożywia, nie jest dla nas tylko kwestią przyszłości, gdyż już obecnie nasza dusza istnieje w pewnej mierze w niezależności od tego ciała, jest od niego oddzielona (*separata*) [...], o ile czynności jej umysłu (a także i woli) nie zależą wewnątrznie od żadnego organu cielesnego, o ile są czynnościami nieorganicznymi. [...]

³⁴⁹ K. Kłósak, *Dusza ludzka w perspektywie filozofii przyrody i metafizyki*, „Analecta Cracoviensia” 10/1978, s. 29.

W ten sposób okazuje się, że gdy ustalimy zakres prawomocnego zastosowania asocjacionistycznej teorii uzdolnień poznawczych zwierząt i człowieka, nie znajdujemy w tej teorii niczego, co by dowodziło, że dusza ludzka jest, tak samo jak dusza zwierząt, materialna, tzn. wewnątrznie zależna w całym swym działaniu i istnieniu od aktualizowanej przez siebie w ludzkim *compositum* materii pierwszej.

Opowiadając się za duchowością duszy ludzkiej, nie możemy w dalszej konsekwencji przyjąć, żeby ta dusza mogła na pewnym etapie ewolucji biologicznej pojawić się w drodze zrodzenia cielesnego jako rezultat zmian, jakie dokonały się w sferze somatycznej określonej grupy zwierząt. Nie możemy także brać pod uwagę hipotezy bezpośredniego pochodzenia duszy ludzkiej duchowej od materialnej duszy zwierzęcej. [...]

Zagadnienie powstania duszy pierwszego człowieka tak długo nie traci dla nas aspektu zagadkowości, jak długo nie pomyślimy o ingerencji czynnika transcendentnego w stosunku do przyrody, który to czynnik możemy utożsamić tylko z Bogiem. Tej ingerencji niepodobna sobie inaczej przedstawić jak jako powołanie do istnienia całego bytu duszy pierwszego człowieka bez posłużenia się jakimkolwiek istniejącym wprawdzie materiałem, a więc jako stworzenie w znaczeniu ścisłym. Nie można przecież poważnie myśleć o uzupełnianiu duszy zwierzęcej uzdolnieniami psychicznymi specyficznymi ludzkimi, gdyż takie uzupełnianie mogłoby doprowadzić tylko do powstania jakiegoś sztucznego zlepka materialno-duchowego. Doskonalsze stworzenie uzupełnianie jest możliwe jedynie w sferze somatycznej. Ciało jakiegoś antropoida kopalnego mogło przekształcić się w ciało specyficznie ludzkie, jeżeli Bóg złączył z tym ciałem zwierzęcym stworzoną przez siebie *ex nihilo sui et subiecti* nieśmiertelną duszę ludzką³⁵⁰.

EMERGENTYZM TEIZMU KREACJONISTYCZNEGO

„Według tego pojęcia [stwarzania typu ewolucyjnego – red.] czynność stwórcza Pierwszej Przyczyny nie wstawia swych dzieł zewnętrznie, w sposób widocznie natrętny, między byty już istniejące. Stąd też ta czynność, będąca czynnością współrozciągłą z całością trwania,

³⁵⁰ Tenże, *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*, dz. cyt., s. 53–123.

a więc i z jego przekształceniami zjawiskowymi [...], nie wprowadza żadnego rozdarcia w obrębie zmysłowego świata, tak iż nowe rzeczywistości, nawet gdy z filozoficznego punktu widzenia trzeba o nich powiedzieć, że mają istotnie różną naturę, nie są pozbawione antecedensów [...] i nie pociągają swym wystąpieniem żadnego zatrzymania biegu zjawisk. Pozytywnie chodzi [...] przy stwarzaniu typu ewolucyjnego o bezpośrednie działanie Boże na natury rzeczy, w następstwie którego rodzą się sukcesywnie w ramach przyrody nowe jestestwa, powiązane z sobą fizycznie w swym pojawianiu się i przeznaczeniu”³⁵¹.

„Przyjmując istnienie Boga transcendentnego w stosunku do świata i osobowego, Jego uważają za całkowitą przyczynę pierwszą życia. Nie chcąc jednak zakładać zbędnych specjalnych ingerencji Bożych w bieg dziejów świata ze względu na to, że takie ingerencje nie dają się pogodzić z mądrością Boga, w swym dążeniu do wyłączenia ze swego światopoglądu wszystkiego, co uważają za przesadny supernaturalizm, uznają Boga hipotetycznie lub faktycznie nie za bezpośredniego, lecz za pośredniego sprawcę życia wegetatywnego, względnie jeszcze zmysłowego, o ile przyjmują, że Bóg może udzielić lub że rzeczywiście udzielił materii nieożywionej zdolności do wydania z siebie w pewnych warunkach wymienionego życia”³⁵².

„O ile hipoteza ta zakłada, że potencjalności witalne materii nieożywionej pochodzą ze specjalnej stwórczej ingerencji Boga i przez Niego zostały utworzone warunki ich przejścia do istnienia aktualnego, jest ona hipotezą pośredniego kreacjonizmu w znaczeniu szerszym”³⁵³.

„Hipoteza ta jest hipotezą spirytualistyczną, o ile przyjmuje, że życie w ostatniej instancji wywodzi się od Boga jako swej całkowitej przyczyny pierwszej. Gdy jednak w ten sposób określamy tę hipotezę, bierzemy ją, o ile jest pośrednim kreacjonizmem w znaczeniu szerszym. O ile natomiast według tej hipotezy życie wegetatywne i ewentualnie

³⁵¹ Tenże, „Przyrodnicze” i filozoficzne sformułowanie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. 1, red. K. Kłósak, Warszawa 1976, s. 230. Kłósak streszcza w tym miejscu pogląd P. Teilharda de Chardin. Wydaje się, że to stanowisko jest zbliżone do poglądów samego Kłósaka. Zob. K. Kłoskowski, *Profesora Kazimierza Kłósaka koncepcja kreacjonizmu*, dz. cyt., s. 61–75.

³⁵² K. Kłósak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. 1, dz. cyt., s. 475–476.

³⁵³ Tamże, s. 476.

jeszcze życie zmysłowe wyłania się w pewnych warunkach bezpośrednio i spontanicznie z materii nieożywionej jako ze swej najbliższej przyczyny, hipoteza ta jest pewną postacią emergentyzmu materialistycznego. Materializm tej hipotezy nie ma jednak nic wspólnego ze światopoglądowym monizmem materialistycznym. Dlatego, żeby uniknąć nieporozumień, nie będę nazywał dualistycznej hipotezy genezy życia, o ile ona zawiera ideę samorodztwa, złagodzonego emergentyzmem materialistycznym, ale po prostu emergentyzmem teizmu kreacjonistycznego³⁵⁴.

EMPIRIOLOGICZNA KONCEPCJA NAUK SZCZEGÓŁOWYCH

„[...] wymienione nauki [nauki szczegółowe – red.] nie wychodzą we właściwym sobie poznaniu przyrody poza to, co jest dostępne dla ich metod badawczych – a więc poza sferę zjawisk i wiążących je relacji, tak że pomijają to, co mogłoby uchodzić za rozumianą filozoficznie istotę lub naturę rzeczy, oraz przyczyny wzięte w ujęciu filozoficznym, choćby to były przyczyny bliższe [...]”³⁵⁵.

„Celem dalszego wyjaśnienia osnowy teorii empiriologicznej powiemy, że – według niej – w szczegółowych naukach o przyrodzie, wziętej razem z człowiekiem, ujmuje się zjawiska w ich wzajemnych relacjach, a więc pod względem regularności i powiązania, jakie wśród nich panują – tej regularności i powiązania, które znajdują swe wyrażenie w stwierdzeniu uwarunkowań przyczynowych, w formułach praw przyrody oraz w różnorodnych teoriach”³⁵⁶.

„[...] szczegółowe nauki o przyrodzie i o człowieku są, jeżeli pozostają wierne swoim metodom badań, pozbawione w swym formalnym wydziwisku treściowym charakteru filozoficznego”³⁵⁷.

„[...] jeżeli uważa się teorię empiriologiczną za teorię adekwatną, trzeba zauważyć, że żadne sformułowania szczegółowych nauk o przyrodzie i o człowieku nie mogą wynikać

³⁵⁴ Tamże, s. 476–477.

³⁵⁵ Tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 14.

³⁵⁶ Tamże, s. 15.

³⁵⁷ Tamże, 35.

bezpośrednio z zasad jakiejś filozofii. [...] nauki przyrodnicze i psychologiczne nauki szczegółowe nie mogą prowadzić bezpośrednio do żadnych wniosków filozoficznych”³⁵⁸.

„Jeżeli nauki przyrodnicze i szczegółowe nauki psychologiczne posiadają jakieś implikacje filozoficzne typu redukcyjnego, to te implikacje mogłyby być tylko funkcją wymienionych nauk i ogólnej wizji filozoficznej, do której ktoś doszedł. Dopiero z dołączeniem się tej ogólnej wizji filozoficznej zostałyby ostatecznie spełnione warunki, niezbędne do wyodrębnienia zawartej potencjalnie w formułach przyrodniczych treści ontologicznej dotyczącej ich desygnatów”³⁵⁹.

EMPIRYCZNA FENOMENOLOGIA PRZYRODY

„Fenomenologia, jaką mam na uwadze, jest to fenomenologia empiryczna [...] – empiryczna w znaczeniu genetycznym, epistemologicznym i metodologicznym. Jej celem jest wyrażenie tego wszystkiego, co szczegółowe nauki realne mają – przy użyciu swoich metod – do powiedzenia o przyrodzie na użytek refleksji filozoficznej.

Przy takiej «fenomenologii» nie pomija się istnienia realnego, gdyż zakłada się, że spór o istnienie świata został już rozstrzygnięty na rzecz realizmu, chociaż z jego ujęciem nie wychodzi się tu poza horyzonty pojęciowe szczegółowych nauk realnych”³⁶⁰.

„Fenomenologia [...] jest jeszcze fenomenologią naukową (w znaczeniu węższym), gdyż pod względem swego typu epistemologicznego i metodologicznego mieści się całkowicie w ramach nauk empirycznych. Nie znajdujemy w niej odnośnie do przyrody filozoficznego opisu kategorialnego czy opisu właściwego dla niej typu bytu – a tym bardziej nie znajdujemy filozoficznego opisu transcendentalnego, tzn. opisu odnoszącego się do własności transcendentalnych bytu realnego jako takiego. Rozpatrywana przez nas «fenomenologia» jest więc w swej treści całkowicie pozbawiona charakteru filozoficznego”³⁶¹.

³⁵⁸ Tamże.

³⁵⁹ Tamże, s. 40.

³⁶⁰ Tamże, s. 155.

³⁶¹ Tamże, s. 156.

„Jeżeli więc empiryczna fenomenologia realizuje czystość swego typu epistemologicznego i metodologicznego, wówczas należy ją uznać za wolną od formalnego wydzwiku filozoficznego mimo jej implikacji filozoficznych [...]. Jeżeliby postępowało się odwrotnie, doszłoby się do absurdalnego wniosku, że wszyscy zawsze filozofują”³⁶².

„[...] empiryczny opis fenomenologiczny, rozumiany ściśle względnie szeroko, stanowi pierwszy krok przy podjęciu filozofowania albo pierwszy krok, jaki trzeba zrobić przed rozpoczęciem filozofowania”³⁶³.

„Okoliczność, że omawiana «fenomenologia» obejmuje w jakimś znaczeniu rezultaty analizy istotowej, nie może stanowić żadnego tytułu, by ją traktować jako filozofię. Tak jest dlatego, gdyż w naszej «fenomenologii» chodzi o czysto empiriologiczne ujęcie [...] istoty [...]. Jest ono próbą więcej lub mniej dyskursywnego ustalenia na podstawie danych doświadczenia, co w określonym przypadku stanowi istotę ze zjawiskowego [...] punktu widzenia”³⁶⁴.

„[...] autentyczna fenomenologia empiryczna jest – z racji swego typu epistemologicznego i metodologicznego – nauką całkowicie pozbawioną charakteru filozoficznego”³⁶⁵.

FAKTY NAUKOWE I FAKTY FILOZOFICZNE

„[...] surowe fakty «naukowe» [...] [to – red.] fakty ustalone i sformułowane przez przyrodnika w świetle charakterystycznego dlań poznania [...]”³⁶⁶.

„[...] w ich przypadku to, co jest dane, nie znalazło pojęciowego opracowania z filozoficznego punktu widzenia [...]”³⁶⁷.

„[Dane, które nie zostały – red.] skonfrontowane z pierwszymi zasadami filozofii i innymi jej treściami, celem uwydatnienia w tych

³⁶² Tamże, s. 157.

³⁶³ Tamże, s. 158.

³⁶⁴ Tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. 1, dz. cyt. s. 64–66.

³⁶⁵ Tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 159.

³⁶⁶ Tamże, s. 124.

³⁶⁷ Tamże, s. 125.

danych – przez ich filozoficzny osąd i interpretację – ukrytej w nich potencjalnie wartości filozoficznej («ontologicznej»)³⁶⁸.

„[...] faktami «filozoficznymi» były [...] dane, które zostały ustalone i osądzone w świetle obiektywnym filozofii [...] i dzięki temu stały się jej «materią» własną, «materią» przez nią przywłaszczoną [...]. Są to więc fakty, które znajdują swe wyrażenie w pojęciach charakterystycznych dla filozofii przyrody [...], a więc w pojęciach związanych z typem wyjaśniania «ontologicznego». Wymienione fakty odnoszą się do poznawalnej intelektualnie istoty rzeczy podległych ruchowi fizycznemu»³⁶⁹.

„Fakty «naukowe» wiążą się ze sposobami bytowania przypadłościowego, [...] zaś fakty «filozoficzne» ześrodkowują się znów formalnie, bezpośrednio lub pośrednio, wokół substancjalnego sposobu bytowania»³⁷⁰.

„Jedną grupę danych wiążących się z pojęciami typu empiriologicznego stanowią fakty, które leżą bez reszty w płaszczyźnie zjawiskowych [...] aspektów przyrody. Są to pewne układy stosunków zachodzących między określonymi elementami zjawisk, do których to układów stosunków sprowadza się w naukach przyrodniczych nie tylko procesy, jakie dokonują się w naturze, ale także ujmowane substancjalistycznie jej byty składowe aż do człowieka włącznie.

Drugą znów grupę danych, związanych z pojęciami typu «ontologicznego», stanowią fakty, które ześrodkowują się na osiągalnej w drodze intelektualnego poznania dianoetycznego [...] istocie rzeczy podległych ruchowi fizycznemu, istocie wziętej razem z istnieniem realnym i w oparciu o to istnienie. Fakty drugiej grupy koncentrują się do tego stopnia na tej istocie, że gdy nawet jest mowa w ramach filozofii przyrody o określonych zjawiskach, uwzględnia się je w wymienionej dyscyplinie nie dla nich samych jak w naukach przyrodniczych, ale jako przejawy takiej czy innej istoty»³⁷¹.

„[...] uprawiając filozofię przyrody, należy oprzeć się na tzw. faktach filozoficznych, tzn. na danych doświadczenia przednaukowego,

³⁶⁸ Tenże, *Zagadnienie metody filozofii przyrody we współczesnej neoscholastyce*, „Roczniki Filozoficzne” 9/1961, nr 4, s. 7.

³⁶⁹ Tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 126–127.

³⁷⁰ Tamże, s. 135.

³⁷¹ Tamże, s. 134.

a zwłaszcza naukowego przemyślanym w świetle własnym filozofii, z pomocą jej pierwszych zasad, lub skonfrontowanych tylko z określonymi tezami kosmologii filozoficznej³⁷².

„Jeżeli więc nie chcemy zapominać o odrębności płaszczyzny bytowej badań filozofii przyrody oraz nauk przyrodniczych i jeżeli nie chcemy mieszać z sobą ich jakościowo różnego języka pojęciowego, musimy podjąć ostateczne tłumaczenie rzeczy materialnych od strony ich istoty, to ostateczne tłumaczenie, jakie jest możliwe w perspektywie abstrakcji «fizycznej», nie w oparciu o surowe fakty «naukowe», ale w oparciu o fakty «filozoficzne», które już leżą w linii istoty rzeczy materialnych, jako to, co z tej istoty najpierw daje się wyodrębnić w akcie jej poznawczego zgłębiania³⁷³.

FILOZOFIA PRZYRODY

„[...] przedmiotem badań tej dyscypliny [filozofii przyrody – red.] jest typ bytu charakterystyczny dla przyrody lub – inaczej się wyrażając – byt realny zacieśniony do określeń, jakie są właściwe dla wszystkiego, co jest częścią przyrody. [...] przedmiotem badań filozofii przyrody jest aspekt bycia czymś istniejącym realnie w ramach przysługującego przyrodzie typu bytu³⁷⁴.

„[...] filozofia przyrody [...] ma za swój przedmiot formalny typ bytu, jaki charakteryzuje rzeczy występujące w przyrodzie, właściwy im byt spartykularyzowany [...] – byt podległy ruchowi w znaczeniu ścisłym (*ens mobile*) [...]. Może jednak wyrazilibyśmy się głębiej, gdybyśmy powiedzieli, że formalną dziedziną badań filozofii przyrody [...] jest byt istniejący w strumieniu czasu³⁷⁵.

³⁷² Tenże, *Zagadnienie punktu wyjścia kinetycznej argumentacji za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 85.

³⁷³ Tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 139.

³⁷⁴ Tamże, s. 105.

³⁷⁵ Tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. 1, dz. cyt., s. 57.

IMPLIKACJE ONTOLOGICZNE TYPU REDUKCYJNEGO

„Ta metoda zasadza się na przebadaniu, czy wymienionych tez nie można uważać za ontologiczne (w znaczeniu szerszym) implikacje testowe wziętych w filozoficznym opracowaniu najogólniejszych sformułowań o przyrodzie, podjętych w perspektywach poznania potocznego, a zwłaszcza naukowego, przyrodniczego. Chodzi tu o implikacje testowe typu redukcyjnego, które dawałyby dla ciał, wziętych pod względem ich własności filozoficznie zinterpretowanych, ostateczne wytłumaczenie w zakresie ich najbardziej podstawowej struktury.

Pojęcie tych implikacji utworzyłem, poszerzając koncepcję implikacji testowych, jaką przyjmuje Hempel. Metodolog ten zna tylko implikacje testowe typu dedukcyjnego. Ponieważ jednak obok rozumowania dedukcyjnego mamy rozumowanie redukcyjne, dlatego można jeszcze wyróżniać implikacje testowe typu redukcyjnego, do których dochodzi się w trakcie tłumaczenia, wyjaśniania. Te implikacje nie muszą należeć w swej treści do dziedziny poznania naukowego w znaczeniu węższym. Jeżeli jest możliwe poznanie z zakresu filozofii ściśle rozumianej, poznanie ontologiczne, można wyodrębniać implikacje testowe typu redukcyjnego, które byłyby wyrazem poznania ontologicznego. W naszym przypadku chodzi o ontologiczne w znaczeniu szerszym implikacje testowe typu redukcyjnego”³⁷⁶.

„Jest to metoda, dla której «materialny» punkt wyjścia stanowią pewne dane obiektywne, uwidocznione w trakcie empirycznego opisu fenomenologicznego, posługującego się pojęciami empiriologicznymi”³⁷⁷.

³⁷⁶ Tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 150. Por. tenże, *Słowo wstępne*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. 1, dz. cyt., s. 11.

³⁷⁷ Tenże, *Próba uściślenia argumentacji za realnością aspektu przygodności rzeczy*, dz. cyt., s. 204–205.

METAFIZYKA

„[...] według wyróżnionej teorii metafizyki badania tej podstawowej nauki filozoficznej dotyczą aspektu istnienia realnie jako przedmiot w ogólności [...]”³⁷⁸.

„Metafizyka bada każdy jednostkowy byt realny w aspekcie bytowości, dając o nim ujęcie maksymalnie abstrakcyjne, bo z pominięciem wszelkiego konkretnego jako takiego z dziedziny odrębności kategoryjnych i różnic w zakresie typów bytu, a z uwzględnieniem samego tylko najbardziej podstawowego aspektu bycia czymś istniejącym realnie”³⁷⁹.

ONTOLOGIZUJĄCA KONCEPCJA NAUK SZCZEGÓŁOWYCH

„Teoria ta, dla której czymś najbardziej istotnym jest zacięcie się w jakimś zakresie granicy między poznaniem przyrodniczym i filozoficznym, może wyrazić się w kilku wersjach. Według jednej z nich poznanie przyrodnicze przechodzi bezpośrednio na jakimś odcinku w poznanie z dziedziny filozofii przyrody czy nawet metafizyki. Według innej wersji poznanie przyrodnicze jest pozytywnie uzależnione w swej specyficznej treści od określonych poglądów filozoficznych jako od czynnika dla siebie regulującego. I jeszcze jedną można wyodrębnić wersję, przy której zakłada się możliwość bezpośredniego wyprowadzania wniosków filozoficznych z nauk przyrodniczych”³⁸⁰.

PRZYCZYNA

„Gdy z kolei uwzględnimy punkt widzenia nauk przyrodniczych i psychologicznych nauk szczegółowych, będziemy musieli treść pojęcia przyczyny wyrazić na każdym stopniu jego precyzacji w oparciu

³⁷⁸ Tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 52.

³⁷⁹ Tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. 1, dz. cyt., s. 56.

³⁸⁰ Tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 22.

o kategorię zjawiska, gdyż tego domaga się od nas ograniczenie wskazanych nauk do zjawiskowego aspektu natury”³⁸¹.

„Przyczyną w podanym ujęciu [rozumianą tak, jak w naukach przyrodniczych – red.] jest zjawisko A lub pewien zespół zjawisk A, które to zjawisko A lub ów zespół zjawisk A jest stale warunkiem nie tylko wystarczającym, ale również koniecznym wystąpienia jednego, ściśle określonego zjawiska B lub grupy ściśle określonych zjawisk B (jak w przypadku determinizmu zjawisk makroskopowych), albo wystąpienia któregoś, nie dającego się dokładnie przewidzieć, spośród więcej tylko lub mniej prawdopodobnych zjawisk jakiegoś rodzaju, zjawisk B₁, B₂, B₃... (jak w przypadku indeterminizmu zjawisk mikroskopowych, elementarnych) – przy czym pojawienie się tego, co zostało oznaczone przez B, albo przez B₁ czy B₂ lub B₃..., nie sprowadza za sobą pojawienia się zjawiska A albo zespołu zjawisk A”³⁸².

„Gdy o przyczynie [...] orzekamy, że jest stale warunkiem wystarczającym wystąpienia jednego, ściśle określonego zjawiska B lub grupy ściśle określonych zjawisk B albo więcej lub mniej prawdopodobnego zjawiska B₁ czy B₂ lub B₃... mamy na uwadze to, co jest dostępne dla analizy empiriologicznej, że jeżeli doszło do realizacji zjawiska A lub pewnego zespołu zjawisk A, następuje z kolei to, co oznaczyliśmy symbolicznie przez B albo B₁, B₂, B₃... [...]”³⁸³.

„Pojęcie przyczyny daje się zdefiniować w ramach wskazanej nauki filozoficznej [filozofii przyrody – red.] przez odniesienie do pojęcia bytu podległego ruchowi fizycznemu. W filozofii przyrody możemy zatem rozumieć przez przyczynę jakąś konkretną postać bytu uzdolnionego do ruchu fizycznego, która to postać prowadzi do zaistnienia jakiejś innej konkretnej postaci tego bytu [...]”³⁸⁴.

„Przyczyny, które ma odkrywać filozof przyrody, nie mają się do przyczyn wskazywanych przez nauki przyrodnicze jak przyczyny ostateczne do przyczyn bliższych. Przyrodnik mówi o przyczynach, ale ich istotę ujmuje inaczej niż filozof przyrody, gdyż chodzi mu o taką

³⁸¹ Tenże, „Przyrodnicze” i filozoficzne sformułowanie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej, dz. cyt., s. 204.

³⁸² Tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 17.

³⁸³ Tamże, s. 17.

³⁸⁴ Tamże, s. 107.

treść pojęcia przyczyny, która mogłaby stać się dla niego pierwszą podstawą do mówienia o regularności zjawisk nieodwracalnych³⁸⁵.

ZJAWISKO

„[to – red.], co, jako takie, daje się bezpośrednio lub pośrednio, w sposób ciągły lub nieciągły, zaobserwować albo jeszcze zmierzyć³⁸⁶.”

„[...] zjawisko jest ciągiem zmieniających się stanów jakiegoś układu, wziętych w sensie przyjętym przez Gaweckiego (zjawisko fizyczne), lub jest tym, co jest bezpośrednio dostępne wyłącznie w granicach własnego doświadczenia jednostki i może istnieć tylko jako treść jej świadomości (zjawisko psychiczne) – przy czym w jednym i drugim przypadku została uwzględniona jedynie obiektywność tego, o co chodzi, to, że to jest dane dla poznania naukowego, bez ostatecznego sprecyzowania od strony filozoficznej sposobu jego istnienia³⁸⁷.”

³⁸⁵ Tamże, s. 108.

³⁸⁶ Tamże, s. 20.

³⁸⁷ Tenże, „Przyrodnicze” i filozoficzne sformułowanie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej, dz. cyt., s. 215.

II.

KAZIMIERZ KLÓSAK
– TEKSTY WYBRANE

*Wybór i opracowanie
Adam Świeżyński*

Uwaga redakcyjna: Numeracja przypisów została zmieniona w stosunku do oryginalnej – w wyborze fragmentów publikacji Kazimierza Kłósaka zastosowano numerację ciągłą przypisów w obrębie każdego z tekstów. Pominięte fragmenty tekstu i opuszczone przypisy zostały oznaczone. Nie ujednolicono stylu i numeracji rozdziałów, przypisów i cytowań, pozostawiając je w wersji oryginalnej.

FILOZOFIA PRZYRODY JACQUES'A MARITAINA I EWOLUCYJNA WIZJA WSZECHŚWIATA PIERRE'A TEILHARDA DE CHARDIN

Kazimierz Klósak, *Filozofia przyrody w ujęciu Jakuba Maritaina*, „Polski Przegląd Tomistyczny” 1/1939(2), s. 154–170.

Maritain utrzymuje, że do pełnej wiedzy o rzeczywistości zmysłowej oprócz nauk przyrodniczych potrzebną jest filozofia przyrody. Sądzi on, że spośród wszystkich systemów najmocniejsze podstawy posiada filozofia przyrody pojęta według zasad Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Mniej wchodzi w dyskusję nad poszczególnymi twierdzeniami tej filozofii, natomiast stara się zanalizować epistemologiczny typ filozofii przyrody, żeby ją jasno wyodrębnić od innych nauk i wykazać jej trwałą wartość.

Maritain wyodrębnia w rzeczywistości zmysłowej dwa czynniki: byt zmienny jako taki i natury ciał¹ oraz poszczególne zjawiska.

Natury ciał byłyby według niego przedmiotem właściwym nauk przyrodniczych, gdyby nie to, że się wymykają spod zasięgu poznania naukowego². Toteż nauki przyrodnicze muszą się ograniczyć do strony zjawiskowej rzeczywistości zmysłowej, dokonując jej analizy empiriologicznej. Przypomina tu Maritain spostrzeżenie Meyersona, że nauki empiryczne zawierają dążność ontologiczną do ujęcia bytu

¹ „Les natures spécifiques du monde des corps”.

² *Les degrés du Savoir*, s. 349–351.

zmiennego jako takiego, ale ta dążność pozostaje bezskuteczna³. Sam dowiódł tego w części krytycznej swej pracy, wykazując, że owa dążność w naukach fizyko-matematycznych zakończyła na formułowaniu bytów rozumowych.

Toteż do pełnego poznania rzeczywistości zmysłowej Maritain uważa za rzecz konieczną utworzenie na pierwszym stopniu abstrakcji wiedzy odrębnej od nauk przyrodniczych, filozofii przyrody, która dokonałaby analizy ontologicznej świata zewnętrznego i dzięki niej zdobyła drogą procesu intelektualnego wiedzę o bycie zmiennym jako takim⁴. [...].

Gdy się zwróci uwagę, że Maritain wyraźnie wyodrębnia filozofię przyrody od metafizyki i uwzględni się inne teksty⁵, wyrażenie to należy zapewne rozumieć w tym znaczeniu, że perypatetyczna filozofia przyrody sformułowała swe zasady pod kierunkiem najczystszej metafizyki i jest jej podporządkowana w szerszym znaczeniu tego słowa. Wraca tu myśl Maritaina o organicznej łączności poszczególnych zasad systemu tomistycznego.

Charakterystycznym jest twierdzenie Maritaina, że tomistyczna filozofia przyrody ma w dzisiejszych pojęciach fizyki żyźniejszy i rozleglejszy grunt do przyjęcia, niż miała w pojęciach starożytnej i średniowiecznej wiedzy o świecie zmysłowym. „Pojęcie, jakie współcześni uczeni tworzą sobie o masie i o energii, o atomie, o przemianach wywołanych przez radioaktywność, o periodycznym układzie pierwiastków, o podstawowej różnicy między rodziną pierwiastków a rodziną związków i mieszanin, usposabia umysł – mówimy usposabia, gdyż aby osiągnąć więcej, trzeba, aby wszystkie te materiały uległy potraktowaniu ściśle filozoficznemu – usposabia, powtarzamy, umysł do przywrócenia wartości pojęciom arystotelesowskim natury jako ostatecznej zasady działalności, przemian substancjalnych jako podstawy doktryny hylemorficznej, porządku wstępującego (*ordre ascendant*) substancji materialnych, wartości wiele bogatszej i pełniejszej niż ta, którą znała fizyka starożytna”⁶.

³ *La philosophie de la nature* (A), s. 244.

⁴ Tamże, s. 243–246.

⁵ „La métaphysique est nécessaire à la constitution d’une saine philosophie de la nature à laquelle elle est surordonnée”, *La Philosophie de la Nature*, s. 241.

⁶ *La philosophie de la nature* (A), s. 257. [...]

Po przyjęciu gotowego systemu filozofii przyrody Maritain ani sam nie czuje się zwolniony od dalszej pracy w tej dziedzinie, ani innych tomistów od niej nie zwalnia. Dostrzega potrzebę pogłębienia z pomocą zasad tomistycznych ontologicznego poznania przyrody, zwłaszcza, że grunt do podjęcia dalszych badań uważa za przygotowany z jednej strony przez wysiłki neoscholastyków, z drugiej przez niektóre poglądy Maksa Schelera przede wszystkim, oraz przez teorie Meyersona, Bergsona i fenomenologów. Maritain nie przeprowadza niestety analizy tych przygotowań. Zadawała się obciążeniem tomistów odpowiedzialnością za prawidłowy kierunek dzisiejszej wzmoczonej orientacji myśli ku filozofii przyrody⁷.

[...]

Cechą charakterystyczną definiowania filozofii przyrody jest według Maritaina ta właściwość, że jej przedmiotem jest byt zmienny o ile jest poznawalny intelektualnie, albo inaczej: byt zmienny rozpatrywany w świetle ontologicznym.

Niezmatematyzowane nauki przyrodnicze zwracają się do bytu zmiennego, o ile ten podlega obserwacji zmysłowej⁸. Zaś nauki przyrodnicze zmatematyzowane badają ten byt z punktu widzenia ilościowego tak, jak się przedstawia naszym pomiarom.

Po tych uwagach można podać pełną definicję filozofii przyrody, taką, jaka się znajduje w książce o filozofii przyrody: „Sferą własnego poznania filozofii przyrody jest *ens secundum quod mobile, sub modo definiendi per intelligibilem quidditatem (et non per operationem ad sensus), seu sub lumine ontologico*”⁹.

Filozofię przyrody opiera Maritain nie na faktach naukowych, lecz na faktach „filozoficznych”¹⁰. Przez fakty „filozoficzne” rozumie fakty powszechnej obserwacji przednaukowej, poddane analizie filozoficznej. Odpowiadają one jego zdaniem właściwemu dla filozofii przyrody tworzeniu pojęć i definiowaniu. Maritain przyznaje im tę wyższość nad faktami naukowymi, że są od nich prostsze, powszechniejsze, łatwiejsze do stwierdzenia i bardziej pewne. Jako przykład

⁷ *La philosophie de la nature* (A), s. 255–256.

⁸ „L'être sensible comme observable – *ens secundum quod mobile sub ratione phaenomenalitatatis id est sub modo definiendi per operationem sensus*”, albo jeszcze inaczej: „*ens secundum quod mobile sub lumine empiriologico*”.

⁹ *La philosophie de la nature*, s. 132.

¹⁰ Por. poglądy Maritaina z poglądami O. Pawła Geny SJ wyrażonymi w art. *Metaphisica ed esperienza nella Cosmologia* (Gregorianum, an. I. vol. 1, 1920, s. 91–116).

faktów „filozoficznych” wskazuje na istnienie rzeczy, zmian substancjalnych, trwania sukcesywnego, aktów immanentnych w organizmach żywych etc. Maritain dlatego opiera filozofię przyrody na faktach „filozoficznych”, gdyż mniema, że wnioski filozoficzne można wydobyć jedynie z faktów należących do tego samego co one porządku, a więc z faktów „filozoficznych”. „Ponieważ większe nie wypływa z mniejszego, fakt może dać tylko to, co zawiera, i wnioski filozoficzne można wyprowadzić tylko z przesłanek lub faktów, które same posiadają wartość filozoficzną”¹¹.

[...]

Kazimierz Kłószak, *Spór o Orygenesę naszych czasów*, „Znak” 12/1960, nr 2–3, s. 253–268.

Niewielu było w ostatnich czasach autorów katolickich, którzy obudzili wokół siebie tyle namiętnych kontrowersji co ks. Piotr Teilhard de Chardin, SJ (+1955). Te kontrowersje, to, co zostało nazwane *la querelle du teilhardisme*, wywołał francuski jezuita nie przez swe prace naukowe z zakresu geologii, paleontologii i prehistorii¹². Źródłem kontrowersji stał się przez to, czym był przede wszystkim, mianowicie jako myśliciel, wizjoner i pewnego rodzaju prorok¹³, dla którego bazę wyjściową stanowiła teoria ewolucji, ale nie teoria ewolucji zacieśniona do transformizmu gatunków, lecz teoria ewolucji zśrodkowana na czymś, co ks. Mikołaj Corte¹⁴ określa jako prawo całego wszechświata¹⁵.

[...]

Jeżeli nie będziemy dopatrywali się w ks. Teilhardzie Tomasza z Akwinu XX wieku, to z kim go porównamy? Wydaje się, że ks. Corte ma do pewnego stopnia słuszność, gdy zestawia go z Orygenesem, zwracając uwagę na to, że jak kiedyś toczył się namiętny spór wokół Orygenesy, tak dziś toczy się namiętny spór wokół ks. Teilharda, i że jak ongiś Kościół był wstrząsany i zaniepokojony przez orygenizm, tak w naszych oczach jest wstrząsany i zaniepokojony przez

¹¹ La philosophie de la nature, s. 144.

¹² [...]

¹³ Określenia te pochodzą od Alberta Vandela i ks. Mikołaja Corte’a.

¹⁴ *La vie et l’âme de Teilhard de Chardin*, Paris 1957, s. 32–33.

¹⁵ [...]

teilhadyzm¹⁶. Dodajmy do analogii wskazanych przez ks. Corte'a to jeszcze, że ks. Teilhard, podobnie jak Orygenes, odszedł z piętnem myśliciela w dużej mierze heterodoksalnego, choć niewątpliwie chciał pozostać na gruncie ortodoksji katolickiej. [...].

Porównując ks. Teilharda do Orygenesy, nie chciałbym jednak przesadnie oceniać jego znaczenia jako myśliciela. Jak dotąd nie widzę, by jakoś spekulacji filozoficznej ks. Teilharda dawała jakies ugruntowanie dla twierdzenia Jana Piveteau¹⁷, że był on jednym z największych umysłów wszystkich czasów. Nie chciałbym także powiedzieć, że francuski jezuita był, jak niegdyś Orygenes, prześladowany za swe idee, bo to nigdy nie miało miejsca.

[...]

Nie mogąc pójść za wielu sformułowaniami ks. Teilharda, nie chciałbym jednak być wobec niego niesprawiedliwy. Okazuje się bowiem, na co nie zwrócono dotąd uwagi, że ks. Teilhard w większym stopniu niż ktokolwiek z ortodoksyjnych ewolucjonistów katolickich może ukazać, jakie jest czysto przyrodnicze rozumienie ewolucji biologicznej. Dojście do takiego rozumienia nie jest na pewno bez znaczenia dla tych, którzy dotąd nie wychodzili poza filozoficzną lub teologiczną interpretację ewolucji biologicznej, gdyż odkrycie czysto przyrodniczego jej rozumienia umożliwi im zajęcie wspólnej platformy z przyrodnikami na początku podejmowanej z nimi dyskusji. Zwrócenie uwagi na ten odzew pozytywny dzieła ks. Teilharda może złagodzi trochę wrażenie ostrości przedstawionej tu krytyki filozoficznej.

[...]

Potknięcia doktrynalne ks. Teilharda, o jakich mówimy, wywodzą się w dużym zakresie z braku posiadania dostatecznie pogłębionej i poprawnej filozofii nauk biologicznych, która pozwoliłaby mu zrozumieć, jaki jest właściwy sens mówienia na terenie tych nauk o antecessach zjawiskowych wystąpienia na widownię człowieka, ujętego również pod aspektem zjawiskowym. Wydaje się jednak, że głównym źródłem niedostatków ks. Teilharda w ujęciu pochodzenia duszy ludzkiej było to, że nie doszedł on do zrozumienia tego, na czym polega duchowość duszy ludzkiej. Ks. Teilhard wiedział, że z jestestw żyjących

¹⁶ [...]

¹⁷ Wyrażonego w przedmowie do książki ks. Teilharda *Le groupe zoologique humain, structure et directions évolutives*, Paris 1956, s. XIV.

na ziemi jedynie człowiek jest obdarzony świadomością refleksyjną oraz uzdolnieniem do poznawczego dotarcia do rzeczywistości¹⁸, ale ten fakt potraktował wyłącznie jako surowy fakt naukowy, który jako taki, bez odpowiedniej interpretacji filozoficznej, nic go oczywiście nie mógł pouczyć o naturze duszy ludzkiej.

Nic też dziwnego, że nie mając zrozumienia dla autentycznej duchowości duszy ludzkiej, ks. Teilhard, przystąpiwszy w czwartej części dzieła *Le Phénomène humain* do omówienia zagadnienia ludzkiego „przeżycia” (*la survie*), ograniczył się do „przeżycia” kolektywnego, nie poruszając zagadnienia nieśmiertelności indywidualnej, a gdy wyraził później swe przekonania w przedmiocie tej nieśmiertelności, jego wypowiedź była bardzo niejasna.

[...]

Ustosunkowując się negatywnie do przedstawionych wyżej tez ks. Teilharda z zakresu filozofii przyrody i metafizyki, musimy jednak zauważyć, że może on nas wprowadzić, przynajmniej ramowo, w specyficzny sens czysto przyrodniczego rozumienia ewolucji biologicznej. W ten sposób skorzystamy od ks. Teilharda, o ile on doszedł do pewnego rodzaju filozofii nauk biologicznych. Wprawdzie ta jego filozofia nie jest, jak już zaznaczyłem, dość pogłębiona, niemniej jednak, uzyskawszy od ks. Teilharda ogólną wskazówkę orientacyjną w jej przedmiocie, możemy dalej już pójść sami, wprowadzając wszystkie potrzebne precyzje, jakich nie znaleźliśmy u tego autora.

Weźmy pod uwagę w charakterze przykładowym zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej.

Metafizyk, który przystępuje do tego zagadnienia od strony istoty przysługującej poszczególnym duszom ludzkim, będzie pytał się przy tym zagadnieniu o coś jednostkowego, mianowicie o pochodzenie pierwszej czy pierwszych indywidualnych dusz ludzkich, wziętych w całokształcie bytu, jaki im przypisujemy ze stanowiska filozoficznego.

Lektura dzieł ks. Teilharda ukazuje nam jednak, że zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej można rozpatrywać jeszcze inaczej, z punktu widzenia przyrodniczego, na płaszczyźnie zewnętrzno-zjawiskowej. Ujmując na tej płaszczyźnie duszę ludzką tak, jak ona jest dostępna dla przyrodniczych metod badania, tj. jako zespół procesów psychicznych, jako zmienną sprzężoną stosunkiem jakiejś zależności z drugą zmienną reprezentowaną przez czynnik somatyczny, pytamy

¹⁸ [...]

się o uwarunkowanie zjawisk psychicznych, charakterystycznych dla gatunku ludzkiego jako takiego, przez inne znane czy domniemane zjawiska.

[...]

Rozpatrując zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej w przedstawiony tu sposób, nie dochodzimy jeszcze do zajęcia jakiegoś określonego stanowiska metafizycznego. Jeżeli ks. Teilhard doszedł do genetycznego zakotwiczenia myśli ludzkiej na „przedzyciu” i na „przedświadomości”, to stało się tak m.in. dlatego, że nie dość jasno uświadamiał sobie, w jakim znaczeniu przyrodnik może mówić o uwarunkowaniu zjawisk psychicznych, właściwych dla gatunku ludzkiego jako takiego. Henryk Gouhier zarzucił ks. Teilhardowi w trakcie „dekady” w Cerisy-la-Salle, że ten myśliciel nie włączył w swą „fenomenologię” podmiotu ludzkiego wziętego w całość jego bytu¹⁹. Zarzut ten jest jednak niesłuszny, gdyż nie liczy się z koniecznością zachowania czystości typu epistemologicznego przy zewnętrzno-zjawiskowym podejściu do zagadnień związanych z człowiekiem. Ks. Teilhard miał rację, traktując człowieka w ramach swej „fenomenologii” wyłącznie jako zjawisko, a to, co mu możemy zarzucić, to to, że dokonując ekstensji teorii ewolucji biologicznej na zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej, nie zdołał się konsekwentnie utrzymać na planie czysto przyrodniczym, zewnętrzno-zjawiskowym.

¹⁹ Devaux, *La décade Teilhard de Chardin*, s. 63.

TEORIA I METODOLOGIA FILOZOFII PRZYRODY

Kazimierz Klósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 1980, s. 6–160 (fragmenty)

1.

To, co ostatecznie zatrzymałem z propozycji metodologicznej Nysa i Lemaire'a, to myśl o konieczności jak najszerszego wykorzystania w filozofii przyrody osiągnięć współczesnego przyrodoznawstwa¹, a także uznanie rozumowania redukcyjnego, ostatecznego tłumaczenia, za najbardziej zasadniczą dla filozofii przyrody formę rozumowania. Natomiast zarzuciłem koncepcję oparcia filozofii przyrody na faktach „naukowych”, by opowiedzieć się za postulatem Maritaina konieczności wyjścia w wymienionej dyscyplinie z faktów „filozoficznych”. Zostało to uwarunkowane spostrzeżeniem, że w bazie wyjściowej filozofii przyrody chodzi o coś więcej niż o ustalenie istoty czy natury zjawisk i o ostateczne wyjaśnianie rzeczywistości fizycznych, które byłyby rozumiane tak, jak się je pojmują w naukach przyrodniczych, a dla których te nauki poszukiwałyby bliższych wyjaśnień. To coś więcej jest to inne oświetlenie pojęciowe zjawisk i faktów niż to, które ma miejsce w naukach przyrodniczych, a także nowe wymiary rzeczywistości materialnej, wymiary z zakresu struktury ontycznej, nieuwzględniane w wymienionych naukach. Jest bowiem tak, że charakterystyczne dla filozofii przyrody poznanie nie zaczyna się dopiero z poszukiwaniem istoty lub natury oraz z ostatecznym wyjaśnieniem danych doświadczenia, ale pojawia się już przy samym

¹ Na razie nie precyzuję tego, jak można w sposób metodycznie poprawny wykorzystać w filozofii przyrody zdobycze nauk przyrodniczych. Zagadnienie to poruszę w trzeciej części niniejszego studium.

„odczytywaniu” zjawisk i danych empirycznych, przy ich pierwszej nawet konceptualizacji.

To, co od moich pierwszych badań metateoretycznych nie uległo zmianie, to negatywne ustosunkowanie się zarówno do przyjmowanej przez Tomasza z Akwinu zasady klasyfikacji nauk „teoretycznych” porządku naturalnego, jak do częściowej modyfikacji tej zasady, dokonanej przez Maritain. Jak wiadomo, rację wyodrębnienia gatunkowego wymienionych nauk stanowiły dla Akwinaty formy niematerialności ich przedmiotu, uzyskanej w zależności od stopnia abstrakcji formalnej. Natomiast Maritain utrzymywał, że te nauki dzielą się pod względem gatunkowym w zależności od odrębnego sposobu definiowania, który może odznaczać się pełną autonomicznością w stosunku do porządku albo stopnia abstrakcji formalnej. W przeciwieństwie do jednej i drugiej wersji zasady klasyfikacyjnej wykazywałem w moich artykułach, że żadna z nich nie pozwala na gatunkowe wyodrębnienie od filozofii przyrody wszystkich nauk przyrodniczych. Jest bowiem tak, że w obu przypadkach, jeżeli chce się być konsekwentnym do końca, nie można wyodrębnić gatunkowo od kosmologii filozoficznej tych nauk przyrodniczych, w których występuje wyłącznie lub przynajmniej przeważa jakościowe podejście do przyrody.

Chcąc uniknąć tej niedogodności, niemożliwej do pogodzenia z tym, co obecnie przyjmuje się w zakresie różnicowania nauk filozoficznych i przyrodniczych, wziąłem Tomaszową zasadę klasyfikacji nauk w sensie całkowicie zmodernizowanym, nie wiążąc jej, jak to czynił ostatnio Maritain, z teorią trzech stopni abstrakcji i interpretując przedmiot formalny po prostu jako odrębny kąt widzenia, przy którym sposób definiowania utożsamia się z abstrakcją obiektywną i niematerialnością pozytywną przedmiotu danej nauki.

[...]

Podajemy się więc w ramach teorii filozofii przyrody ostatecznej charakterystyki filozoficznego poznania przyrody pod kątem widzenia jego adekwatności, zakresu oraz od strony podstawowych warunków jego realizacji. Taka charakterystyka poznania z zakresu filozofii przyrody jest jakoś analogiczna do charakterystyki przyrody, której dokonujemy uprawiając kosmologię filozoficzną. Dlatego też możemy powiedzieć, że teoria filozofii przyrody jest w pewnym sensie filozofią, chociaż jest to filozofia szerzej rozumiana niż metafizyka i filozofia przyrody, gdyż z wymienionymi dyscyplinami nie łączy jej żadne

podobieństwo przedmiotu badań², lecz tylko podobieństwo sposobu ujęcia poznawczego. Jest bowiem tak, że w teorii filozofii przyrody występuje również maksymalnie ramowe czy zasadnicze ujęcie poznawcze jej przedmiotu badań jak w metafizyce i w filozofii przyrody ich przedmiotów badań.

Co do metodologii filozofii przyrody, to jej formalny charakter filozoficzny w znaczeniu szerszym może być przedmiotem dyskusji, gdyż dotyczy ona jakby technicznej tylko strony wymienionej dyscypliny filozoficznej pierwszego stopnia. Ponieważ jednak bez metodologii filozofii przyrody nie mielibyśmy w naszym przypadku pełnej nauki drugiego stopnia, dlatego również tę metodologię możemy traktować z pewnym zastrzeżeniem jako filozofię w szerszym rozumieniu lub przynajmniej jako coś, co ma organiczną łączność z tego rodzaju filozofią.

2.

Jeżeli empiriologiczna koncepcja nauk przyrodniczych i psychologicznych nauk szczegółowych jest zasadniczo zgodna z arystotelesowskim pojmowaniem nauki, to w takim razie, gdy idzie się (nie bez zastrzeżeń) po linii tego starego pojmowania nauki³, narzuca się jeszcze uwaga, że ograniczanie wymienionych nauk szczegółowych do stwierdzeń empirycznych, pojmowanie ich jako *les sciences de la constatation empirique*⁴ nie można nazywać semipozytywizmem, jak to

² Wychodzę tu z ogólniejszego stwierdzenia, że poznanie jako takie i byt (byt w ogólności oraz jego typy) różnią się między sobą radykalnie. Można wprowadzić ujmować poznanie w aspekcie bytowości, ale wtedy pomija się to, co stanowi jego specyfikę. Tej specyfiki nie jesteśmy zresztą w stanie określić wprost i zdefiniować pozytywnie. Jak trafnie zauważył Józef de Tonquédec w *La critique de la connaissance*, Paris 1929, s. 3–8, 464–465, poznanie, jako coś niematerialnego, możemy wyrazić jedynie w formułach negatywnych, a poza tym pozostaje nam tylko zwrot do osobistego doświadczenia i formułowanie niekompletnych metafor, jak oglądanie, ujęcie, posiadanie duchowe czy zrozumienie bytu.

³ Mówiąc o zastrzeżeniach w stosunku do arystotelesowskiego rozumienia nauki, mam najpierw na uwadze konieczność zacieśnienia jego adekwatności opisowej do tych nauk, które dążą do poznania o charakterze odtwórczym. Chodzi mi także o zbadanie, czy nawet w stosunku do tych nauk, wziętych w ich obecnej postaci, arystotelesowska koncepcja nauki nie domaga się pewnych korektur.

⁴ Jest to, jak wiemy [...], określenie Maritaina.

czyni np. Klubertanz⁵, według którego mamy tu pozytywistyczne rozumienie owych nauk szczegółowych przy braku postawy pozytywistycznej w płaszczyźnie myślenia filozoficznego⁶. Dopatrywanie się pozytywizmu w ocenianym przez nas obecnie pojmowaniu nauk szczegółowych o przyrodzie i o człowieku nie jest uzasadnione, gdyż tomistyczni zwolennicy takiego pojmowania nie utrzymują, że teoria rzeczonych nauk jest teorią nauki w ogólności, i dlatego nie twierdzą, że nie ma innej metody naukowej jak metoda tych nauk szczegółowych, i że to, co jest niedostępne dla właściwej im metody, jest w sobie bezwzględnie niepoznawalne. Pozytywizm, wzięty w znaczeniu właściwym lub rozszerzonym⁷, jest pewnym minimalistycznym poglądem na całość poznania naukowego, na jego przedmiot i granice. Stąd obojętne z tego całościowego punktu widzenia zbieżności empiriologicznej koncepcji nauk przyrodniczych i psychologicznych nauk szczegółowych z zakładaną przez takiego Augusta Comte'a obowiązującą osnową każdej hipotezy fizykalnej⁸ nie wystarczają do tego, by tę empiriologiczną koncepcję określać jako koncepcję pozytywistyczną, a jej tomistycznych zwolenników jako semipozytywistów. To zastrzeżenie odnosi się także w dużej mierze do Selvaggięgo, gdy ten pisze⁹, że tacy autorzy, jak Maritain, Amerio i Renoirte pozostają przy tradycyjnej doktrynie scholastycznej o naturze i możliwościach filozofii, ale w odniesieniu do nauk szczegółowych idą w szerokim zakresie za krytyką pozytywistyczną i neopoztywistyczną ostatnich dziesięcioleci. Chcąc wyrazić się ściśle, należałoby powiedzieć, że u Maritaina, Amerio i Renoirte'a znajdujemy jedynie pewne zbieżności z epistemologiczną koncepcją nauk przyrodniczych tych autorów, którzy w swoich poglądach filozoficznych byli lub są pozytywistami

⁵ [...]

⁶ Sam Klubertanz opowiada się za empiriologiczną teorią szczegółowych nauk realnych, a krytykuje tylko pewną jej wersję, nieadekwatnie chyba rozumianą, która, jego zdaniem, ma być wyrazem pozytywistycznej koncepcji wymienionych nauk. To, czego profesor uniwersytetu w St. Louis nie dostrzega, jak się zdaje, w zakwestionowanej przez siebie odmianie teorii empiriologicznej, to pewien walor eksplikatywny, który ona według Maritaina (*Les degrés du savoir*, s. 69) zakłada dla szczegółowych nauk realnych.

⁷ Zob. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, publié par André Lande, Paris 1947⁵, s. 773–774.

⁸ *Cours de philosophie positive*, édition identique à la première, Paris 1908, t. 2, s. 226–236. [...]

⁹ *Filosofia delle scienze*, s. 55.

czy neopozytywistami. Wymienionym tomistom nie można nawet przypisywać jakiegoś metodologicznego pozytywizmu.

[...]

Opowiadając się przeciw teorii więcej lub mniej ontologizującej, a za teorią empiriologiczną, należy specjalnie podkreślić myśl, że szczegółowe nauki o przyrodzie i o człowieku są, jeżeli pozostają wierne swoim metodom badań, pozbawione w swym formalnym wydziwisku treściowym charakteru filozoficznego. Jest oczywiste, że takiego charakteru nie może im dać właściwa dla nich analiza empiriologiczna, zdefiniowana tak, jak to zostało zrobione wyżej [...]. Uznawszy afilozoficzny charakter wymienionych nauk, trzeba przyjąć w dalszej konsekwencji, że nauki te nie mogą posiadać wprost żadnego rozwiązania jakiegoś problemu filozoficznego.

Ponadto, jeżeli uważa się teorię empiriologiczną za teorię adekwatną, trzeba zauważyć, że żadne sformułowania szczegółowych nauk o przyrodzie i o człowieku nie mogą wynikać bezpośrednio z zasad jakiejś filozofii. A nie mogą wynikać w ten sposób dlatego, że z zasad filozoficznych mogą bezpośrednio wypływać dedukcyjnie tylko wnioski filozoficzne. Domaga się tego zasada racji dostatecznej, która nie dozwala na przyjęcie czegoś tak irracjonalnego jak bezpośrednio wywikanie zdań przyrodniczych ze zdań filozoficznych. Warto tu przytoczyć odpowiedź, jaką Roman Stanisław Ingarden dał Włodzimierzowi Fockowi, który pytał się go na III ogólnopolskiej konferencji fizyków w Spale (1952), czy dlatego tak broni interpretacji mechaniki kwantowej wysuniętej przez Imre Fényesa, iż sądzi, że ta interpretacja wynika z zasad materializmu dialektycznego. Oto jak Ingarden przedstawił swoje stanowisko: „Wydaje mi się, że jednoznacznie tutaj nic z zasad dialektycznego materializmu wynikać nie może, chociażby dlatego, że dialektyczny materializm nie jest identyczny z fizyką i jako pewna teoria poznania (ogólna filozoficzna metoda i światopogląd) nie może wkroczać, jak mi się wydaje, w szczegóły naukowe [...]”¹⁰.

Należy jeszcze dorzucić, że nauki przyrodnicze i psychologiczne nauki szczegółowe nie mogą prowadzić bezpośrednio do żadnych wniosków filozoficznych. Koncepcja takich bezpośrednich wniosków filozoficznych – czasem autentycznie filozoficznych, a niekiedy pozornie tylko filozoficznych – pojawiła się m.in.

¹⁰ Zob. Materiały z konferencji fizyków w Spale, s. 96.

u Bohra, który utrzymywał, że „w naszym wieku badania nad atomistyczną strukturą materii [...] rzuciły nowe światło na postulaty naukowego tłumaczenia przyjmowanego w tradycyjnej filozofii”¹¹. Również Gawecki utrzymuje, że z indeterminizmu fizyki współczesnej wynika bezpośrednio błędność mechanistycznej koncepcji organizmu biologicznego, gdyż „najważniejsze zjawiska organiczne odbywają się w skali atomowej lub cząsteczkowej, gdzie klasyczny determinizm nie ma zastosowania”, a to „stosuje się [...] również do genów, za których pośrednictwem przekazują się cechy dziedziczne”¹².

Co stanowi trudność poglądów metateoretycznych Bohra i Gaweckiego? Nie wchodząc w szczegółowe polemiki, można powiedzieć, ujawniwszy rzecz zasadniczo, że za tezę o niemożliwości bezpośredniego wynikania wniosków filozoficznych ze szczegółowych nauk realnych przemawiają argumenty analogiczne do tych, jakie zostały podane przeciw możliwości bezpośredniego wyprowadzania z zasad filozoficznych sformułowań z zakresu wymienionych nauk. Zauważymy więc, że przesłanki, jakich dostarczają te nauki, mogą zawierać wirtualnie same tylko wnioski naukowe w znaczeniu węższym. Gdyby było inaczej, szczegółowe nauki realne byłyby w swych sformułowaniach jakąś epistemologiczną hybrydą, czymś w dużej mierze irracjonalnym, bo wymykającym się zasadzie racji dostatecznej. Wymienione nauki mogą tylko pośrednio prowadzić do określonych wniosków filozoficznych. Gdy ma się na uwadze tego rodzaju wnioski pośrednie, można mówić bez wchodzenia w konflikt z poprawną metodologią o problemach filozoficznych wysuniętych np. przez mechanikę kwantową.

[...]

Uważając realizm teoriopoznawczy i metafizyczny za prawdziwy, nie sędzę jednak, żeby bez jego podzielenia nie można było w żaden sposób uprawiać nauk fizykalnych i innych szczegółowych nauk realnych. Ernest Mach, który sprowadzał świat do „elementów”, raz po raz interpretował je idealistycznie jako wrażenia, a jednak te akcenty idealistyczne w jego nieudanej próbie wyjścia poza realizm i idealizm nie przekreślały bez reszty jego wkładu w dziedzinę fizyki.

¹¹ *Atomic physics and human knowledge*, New York–London 1958, s. 9. Por. tamże, s. 30, 33–34, 40–45, 120, 125, 132.

¹² *Zagadnienie przyczynowości w fizyce*, s. 79.

Jeżeli nawet idealistyczna teoria poznania nie byłaby czynnikiem bezwzględnie uniemożliwiającym uprawianie szczegółowych nauk realnych, to tym bardziej takim czynnikiem nie byłoby minimalistyczne stanowisko tzw. obiektywizmu naukowego w znaczeniu węższym, które zająłby ten przedstawiciel wymienionych nauk, który nie czułby się dostatecznie przygotowany pod względem metodologicznym do rozwiązania w pełni odpowiedzialnego oraz dostatecznie krytycznego sporu między realizmem a idealizmem, i który sądziłby, że jego kompetencje naukowe przerasta nawet realizm metodyczny, zaproponowany przez Dessauera¹³. Chodzi tu o stanowisko, przy którym zostawia się głębszym badaniom z zakresu teorii poznania ostateczną charakterystykę sposobu istnienia tego, co się studiuje w szczegółowych naukach realnych, i zacieśnia się do jego mało określonego ujęcia poznawczego, bo jako tego tylko, co jest dane dla metod badawczych wymienionych nauk, co stanowi przedmiot, będący korelatem poznania zmierzającego do coraz większego obiektywizmu na drodze pośredniej – poprzez eliminację subiektywnych elementów treściowych, tzn. elementów zmieniających się wraz ze zmianą metody badań. W wyrażeniu tego przedmiotu można wzorować się na sformułowaniach, jakie Robert Blanche¹⁴ przedłożył w odniesieniu do fizyki – na tych sformułowaniach, które oddają w zasadzie dobrze stanowisko reprezentowane m.in. przez Février¹⁵. W sformułowaniach tych nie ma nic z neutralizmu Macha.

Jako przygotowanie ze strony filozofii tomistycznej do omawiania obecnie rozumienia przedmiotu może służyć *Critériologie générale ou théorie générale de la certitude* Dezyderego Merciera. Dokładniej, jest to ta część wymienionego dzieła¹⁶, w której autor wysunął pytanie, czy jesteśmy zdolni do formułowania sądów tego rodzaju, że synteza podmiotu i orzecznika nie jest w nich rezultatem dyspozycji całkowicie subiektywnej jednostki myślącej, lecz opiera się na motywie niezależnym od aktu umysłowego (z a g a d n i e n i e p r z e d m i o t o w o ś c i s ą d ó w, przy którym nie została jeszcze poruszona kwestia realności

¹³ [...]

¹⁴ *La science physique et la réalité*, Paris 1948, s. 131–148.

¹⁵ *La structure des théories physiques*, Paris 1951, s. 312–316, 335–336; *Déterminisme et indéterminisme*, s. 137, 142–148, 223–227; *L'interprétation physique de la mécanique ondulatoire et des théories quantiques*, s. 78–79, 149, 197.

¹⁶ Wyd. VIII, Louvain–Paris 1923, s. 46–49, 126–335.

przedmiotów pojęć uwzględnianych w naszych sądach). Wprawdzie dla uproszczenia dyskusji Mercier ograniczył wskazane zagadnienie do prawd bezpośrednio oczywistych porządku idealnego, do prawd niezależnych od doświadczenia, niemniej jednak można je rozciągnąć na bezpośrednio i pośrednio oczywiste prawdy zależne od doświadczenia, które wchodzą w osnowę nauk przyrodniczych i psychologicznych nauk szczegółowych.

Żebyśmy jednak mogli dokonać tej ekstensji, musielibyśmy być przekonani, idąc po linii tego, co Kazimierz Ajdukiewicz określił jako epistemologiczny realizm immanentny¹⁷, że o bycie może być mowa już wtedy, gdy stwierdzamy tylko tyle, iż coś istnieje czysto intencjonalnie jako przedmiot czyjś umysłu przezeń odpowiednio ukwalifikowany, będący czymś odrębnym od „intencyjnych”, jak się wyrażał Roman Ingarden¹⁸, przeżyć świadomości. Musimy więc posiadać częściowo inną koncepcję bytu niż Krąpiec, który, wychodząc z pozycji teoriopoznawczych nazwanych przez Ajdukiewicza epistemologicznym idealizmem immanentnym¹⁹, utrzymuje, że byty czysto intencjonalne nie istnieją, że prawdziwymi bytami są same byty realne²⁰.

¹⁷ *Zagadnienia i kierunki filozofii*, [bmw] 1949, s. 79. – Podejmując nazwę sugerowaną przez Ajdukiewicza, zdaję sobie sprawę z jej braków. Określenie „realizm epistemologiczny” zawęża obiektywnie jego sens do teorii poznania naukowego, chociaż chodzi przy nim także o teorię poznania przednaukowego. Drugie znowu określenie „realizm immanentny” jest bez specjalnego komentarza niezrozumiałe i zdaje się wnosić logiczną sprzeczność. Ponadto nazwa „realizm” wskazuje na poznanie rzeczy, bytów realnych istniejących niezależnie od świadomości indywidualnej, tymczasem w omawianym przypadku nie ma jeszcze mowy o takim poznaniu. Może najwłaściwiej wyrazilibyśmy się: teoria transcendentalizmu poznawczego w znaczeniu słabszym, którą przeciwstawialibyśmy teorii transcendentalizmu poznawczego w znaczeniu mocnym, czyli temu, co nazywa się po prostu realizmem gnozjologicznym, a co Ajdukiewicz określił niezbyt szczęśliwie jako epistemologiczny realizm transcendentalny (tamże, s. 81).

¹⁸ *Spór o istnienie świata*, t. 1, Warszawa 1960², s. 97. Przez intencyjne przeżycia świadomości Ingarden rozumiał przeżycia zawierające tzw. intencję. Są to przeżycia skierowane na coś drugiego, na przedmiot będący poza obrębem aktu świadomości i znajdujący się w pewnym dystansie w stosunku do podmiotu, który dokonywa tego aktu. Zob. Ingardena dz. cyt., t. 2, Warszawa 1961², s. 27–29.

¹⁹ [...]

²⁰ Zob. tego autora: *Analysis formationis conceptus entis existentialiter considerati*, „Divus Thomas” (Piacenza), 59(1956) s. 348; *Próba ustalenia struktury bytu intencjonalnego (Egzystencjalno-ontyczna interpretacja aktu poznania)*, „Collectanea Theologica”, 28(1957) s. 340, 343–365; *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 451, 453–470.

Dopiero wtedy, gdy posłużymy się odpowiednio szeroką koncepcją bytu, tzn. koncepcją liczącą się w pełni – przy uwzględnieniu dostatecznie zróżnicowanej teorii poznania – z pluralizmem egzystencjalnym, będziemy mogli dostosować do niej nasze rozumienie sądów prawdziwych, tak iż nie będziemy utrzymywali z lubelskim tomistą egzystencjalnym²¹, że w naukach fizykalnych nie zdobywamy się na autentyczne sądy, lecz jedynie na robocze, korzystne na jakiś czas układy myśli, gdy abstrahujemy od tego, czy coś naprawdę istnieje, czy też nam wydaje się tylko, że istnieje. Przyjmując stosownie do podzielanej przez nas koncepcji bytu, że o prawdziwości sądów decyduje nie tylko zgodność ich treści z tym, co jest realnie, ale także z tym, co ma istnienie czysto intencjonalne lub co z przyrody jest brane z tytułu świadomie podjętej metody pod względem swych niejakich zbieżności z owym istnieniem czysto intencjonalnym (co więc daje się rozpatrywać w drodze abstrakcji jako korelat pewnych aktów świadomości), możemy twierdzić, że stanowisko rozpatrywanego przez nas obiektywizmu prowadzi w naukach przyrodniczych i w psychologicznych naukach szczegółowych do usystematyzowanego układu autentycznych sądów, że jest zatem wyrazem rzeczywistego poznania naukowego w znaczeniu węższym. [...]

Po tych ustaleniach można przystąpić do częściowego rozwiązania dla szczegółowych nauk realnych o przyrodzie i o człowieku zagadnienia ich ewentualnych implikacji filozoficznych typu redukcyjnego. Najpierw zauważymy, że kto sądzi, iż jest nam dostępne jakieś, choćby bardzo zredukowane poznanie filozoficzne, ten nie będzie wątpił, że wymienione nauki mają szczegółowe implikacje filozoficzne o charakterze redukcyjnym, zrelatywizowane do tego zarysu poznania filozoficznego. Dla tomisty jakiegokolwiek orientacji i dla przedstawicieli wielu innych kierunków filozoficznych na te implikacje będą składały się teoria realizmu metafizycznego i gnoseologicznego oraz koncepcja nauki w ogólności, a specjalnie teoria nauk przyrodniczych i psychologicznych nauk szczegółowych. Są to więc głównie implikacje z zakresu filozofii szeroko rozumianej, spośród których specjalną uwagę poświęciłem w dotychczasowych wywodach koncepcji nauki w ogólności, a zwłaszcza empiriologicznej teorii szczegółowych nauk o przyrodzie, wziętej łącznie z człowiekiem. Podając raczej przemawiające na

²¹ *Próba ustalenia struktury bytu czysto intencjonalnego...*, s. 358; *Realizm ludzkiego poznania*, s. 464–465.

rzecz teorii empiriologicznej, dowodziłem tym samym, że ta teoria jest implikowana redukcyjnie przez wymienione nauki.

Czy te nauki posiadają redukcyjnie prócz teorii realizmu metafizycznego jakieś inne implikacje z dziedziny filozofii ściśle rozumianej, czyli implikacje ontologiczne? Chodzi mi tu w szczególności o implikacje ontologiczne w znaczeniu szerszym i typu redukcyjnego, które wyrażałyby się filozoficzną teorią przyrody. Problem tych implikacji domaga się szczegółowych badań. [...].

3.

[...] Otóż najbardziej adekwatną z epistemologicznego punktu widzenia jest niezawodnie ta teoria filozofii przyrody, według której przedmiotem badań tej dyscypliny jest typ bytu charakterystyczny dla przyrody lub – inaczej się wyrażając – byt realny zacieśniony do określeń, jakie są właściwe dla wszystkiego, co jest częścią przyrody. Moglibyśmy także powiedzieć w perspektywie egzystencjalistycznej, że przedmiotem badań filozofii przyrody jest aspekt bycia czymś istniejącym realnie w ramach przysługującego przyrodzie typu bytu. Przy tym aspekcie chodzi o realizowanie się istnienia część po części, o jego rozkładanie się w czasie, czego następstwem jest to, że materia przedstawia się nam totalnie jako proces. Przysługuje jej więc inny sposób istnienia realnego niż ten, jaki stwierdzamy dla naszego czystego „ja”, które, z racji swej całkowitej niezmienności, nie ujawnia w swym trwaniu żadnych momentów czasowych²².

Przyjęte w obecnej pracy ujęcie przedmiotu formalnego filozofii przyrody jest w części całkowicie tradycyjne, a w części nowe. Jest tradycyjne, gdy jest mowa o typie bytu właściwego przyrodzie. Takie rozumienie przedmiotu badań filozofii przyrody jest tylko uogólnieniem jego starego określenia jako bytu podległego ruchowi w znaczeniu ścisłym (*ens mobile*). To, co jest nowego w podanym wyżej przedstawieniu przedmiotu badań filozofii przyrody, to uwzględnienie charakterystycznego dlań sposobu istnienia [...]. Ten czasowy

²² Dokładniejszą charakterystykę sposobu istnienia naszego czystego „ja” przedstawiłem w art. *Zagadnienie wyjściowej metody filozoficznego poznania duszy ludzkiej*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 1 (1965), nr 1, s. 113–119.

sposób istnienia materii domaga się jeszcze dalszych analiz, które będą musiały złączyć się ze znacznym przekształceniem Tomaszowej koncepcji czasu zrelatywizowanej do kinetycznego aspektu przypadłościowego, żeby można było przejść do tego, co jest najbardziej fundamentalne w rzeczach materialnych, mianowicie do ich istnienia. Ale już teraz [...] możemy powiedzieć, że materia daje się pojąć ewolucjonistycznie bez reszty i że z takim jej rozumieniem nie musi się schodzić na tory antysubstancjalizmu Henryka Bergsona i Alfreda Whiteheada.

Przedmiot formalny filozofii przyrody moglibyśmy wyrazić w sposób bardziej współczesny, gdybyśmy terminowi „przedmiot” nadal nie tylko treść ontologiczną w znaczeniu ścisłym, ale również treść ontologiczną szerzej rozumianą. Moglibyśmy wtedy powiedzieć, że filozofia przyrody jest nauką o aspekcie istnienia realnie i jako ten typ przedmiotów, który składa się na przyrodę. Określając w ten sposób dziedzinę badań kosmologii filozoficznej, inspirowane do pewnego stopnia propozycjami terminologicznymi wysuniętymi przez Łukasiewicza. Wprawdzie autor ten obok przedmiotu w ogólności wyodrębnił tylko „określone rodzaje przedmiotów” rozpatrywane przez nauki szczegółowe, realne i formalne, niemniej jednak, przy jego potraktowaniu terminu „przedmiot” jako synonimu terminu klasycznego „byt”, jest miejsce na wyodrębnienie typów bytu, które wykraczają poza horyzonty poznawcze dopiero co wymienionych nauk, mogąc być studiowane przez spartykularyzowane nauki filozoficzne, takie jak m.in. filozofia przyrody²³.

4.

[...] Jak można sądzić, jakiś charakter filozoficzny tego, co zostało nazwane filozofią przyrodoznawstwa, jest czymś niewątpliwym w tym zakresie, w jakim ta filozofia stanowi zastosowanie ogólnej teorii poznania do poznania przyrodniczego. Jest to przecież próba ostatecznej analizy poznania przyrodniczego pod kątem widzenia jego wartości, od strony podstawowych warunków jego realizacji. Z tego powodu charakter epistemologiczny filozofii

²³ Zob. Łukasiewicza art. cyt. („Przegląd Filozoficzny”, s. 164; *Z zagadnień logiki i filozofii – Pisma wybrane*, s. 53–54).

przyrodoznawstwa jest taki sam jak teorii filozofii przyrody, mimo że ta teoria jest wyrazem refleksji krytycznej nad filozoficznym pozna-
niem kosmologicznym, natomiast filozofia przyrodoznawstwa ma
za przedmiot swych badań poznanie przyrodnicze, a więc poznanie
afilozoficzne.

O ile natomiast filozofia przyrodoznawstwa jest metodologią
nauk przyrodniczych, o tyle jej formalny wydzźwięk filozoficzny
jest mniej widoczny. Można w tym zakresie spojrzeć na nią dwo-
jako. Jeżeli dotyczy aspektu technicznego w budowaniu poznania
przyrodniczego, trudno dopatrywać się w niej jakiejś autentycznej
filozofii. Jest tu nawet obojętna okoliczność, że chodzi o metodologię
nauk przyrodniczych, a nie filozoficznych. Decydującym przy tym
spojrzeniu na metodologię nauk przyrodniczych jest to, że odnosi się
ona przy poznaniu przyrodniczym do jego aspektu technicznego jako
takiego. O ile natomiast analiza metodologiczna poznania przyrod-
niczego jest wyrazem ujęcia równie ramowego i zasadniczego, jak ana-
liza epistemologiczna tego poznania, może być, jak się zdaje, nazwana
analizą filozoficzną. Dodajmy jeszcze, że za takim jej określeniem
przemawia to, że stanowi ona niezbędne uzupełnienie teorii nauk
przyrodniczych. Sytuacja metodologii tych nauk jest taka sama jak
metodologii kosmologicznego poznania filozoficznego.

Filozofia przyrodoznawstwa, posiadając przynajmniej pod pew-
nymi względami jakiś autentyczny charakter filozoficzny, jest jednak
filozofią szerzej rozumianą. Tak jest dlatego, że z tym, co może być
słusznie nazwane filozofią w ścisłym ujęciu – między innymi z meta-
fizyką i filozofią przyrody – nie łączy jej żadne podobieństwo przed-
miotu badań, lecz tylko podobieństwo sposobu ujęcia poznawczego.

Skoro filozofia przyrodoznawstwa jest innego typu filozofią niż
kosmologia filozoficzna, nie można jej brać za część tej kosmologii
jako jej problematykę drugoplanową, nie należącą do jej „trzonu”.
A tym bardziej nie można przedstawiać filozofii przyrodoznawstwa
za całą filozofią przyrody. Ta nauka nie jest nauką drugiego stopnia,
jakąś metanauką, lecz nauką pierwszego stopnia.

[...]

Ze strony tomistycznej zwrócono także w płaszczyźnie filozofii
przyrodoznawstwa uwagę na zagadnienia związane ze stosowa-
nością geometrii abstrakcyjnej do różnych rozciągło-
ści fizycznych (filozofia poznania rozciągłości fizycznej). Chodzi
tu o analizy przeprowadzone przez Hoenena.

Nie podjęto natomiast na szerszą skalę studiów z zakresu filozofii biologii, niezbędnych dla wyeliminowania nie dość krytycznych poglądów z obrębu filozofii bytów ożywionych. Maritain zajął się tylko bardzo pobieżnie wyświetleniem typu epistemologicznego nauk biologicznych. W trakcie swej ramowej analizy wyróżnił on w płaszczyźnie przyrodniczego studium biokosmosu biologię empiriologiczną albo fizyko-matematyczną, która, pomijając samo życie, bada z punktu widzenia matematycznego środki fizyko-chemiczne, jakimi ono rozporządza, i biologię typologiczną albo formalnie eksperymentalną, która za przedmiot swych studiów bierze już życie jako takie, ale ogranicza się wyłącznie do pojęć i definicji typu empiriologicznego. W linii znów filozoficznego studium biokosmosu Maritain wyodrębnił biologię filozoficzną, filozofię organizmu, która jestestwa żyjące ujmuje od strony ich istoty i racji bytu, dając o nich poznanie najbardziej ogólne i najbardziej fundamentalne²⁴.

Dokonawszy takiego zróżnicowania biologii z punktu widzenia epistemologicznego, Maritain przyjął, że dla biologii empiriometrycznej, czyli fizyko-matematycznej, fakty celowości biologicznej przedstawiają się jako coś irracjonalnego, co ta część biologii chce jak najbardziej ograniczyć. W ramy biologii typologicznej, biologii formalnie eksperymentalnej, wchodzi, zdaniem Maritaina, empiriologiczne pojęcie celowości, które, pomijając narzucającą się w tym przypadku treść filozoficzną z zakresu tłumaczenia przyczynowego, wyraża, z tytułu prostego stwierdzenia faktu, tę myśl, że funkcje jestestwa żyjącego i użytek, jaki ono czyni z właściwych mu struktur, służą zachowaniu jego życia²⁵. [...]

²⁴ *Les degrés du savoir*, s. 128–130, 379–386; *La philosophie de la nature...*, s. 108–112.

²⁵ Zdaniem Maritaina celowość przedstawia się dla biologii typologicznej albo formalnie eksperymentalnej jako coś równie irracjonalnego, jak dla biologii empiriometrycznej, fizyko-matematycznej. Gdy jednak w przypadku drugiej postaci biologii to coś irracjonalnego zostało wzięte z punktu widzenia pojęć z zakresu fizyki i chemii, to w przypadku pierwszej formy biologii zostało ujęte przy pomocy pojęć eksperymentalnych ściśle biologicznych. Mówiąc o czynniku irracjonalnym Maritain miał na uwadze „une donnée qui n'est pas explicative, mais que l'analyse empiriologique accepte une fois pour toutes, et dont elle laisse à la philosophie le soin d'établir la valeur ontologique” (*Les degrés du savoir*, s. 383, przyp. 2).

5.

Przy ustalaniu rodzaju faktów wyjściowych filozofii przyrody została uwzględniona jej specyficzna perspektywa pojęciowa. Perspektywę tę wyznacza ujęcie przyrody w aspekcie charakterystycznego dla niej typu bytu. Ta perspektywa musi być utrzymana w całej filozofii przyrody, gdyż w przypadku jej załamania się jedność epistemologiczna analizowanej dyscypliny zostałaby rozbita.

Z racji tej perspektywy pojęciowej mogłoby się wydawać, że „budowanie” filozofii przyrody w oparciu o fakty „filozoficzne” będzie się dokonywało bez reszty z pomocą abstrakcji tzw. filozoficznej, która pomija cechy indywidualne ciał. Tę też abstrakcję Mazierski potraktował za tradycją tomistyczną jako uniwersalną metodę filozofii przyrody²⁶. Wymieniony autor podkreśla, że „na abstrakcję fizyczną składają się różne czynności umysłowe”. „Nawet w obrębie samej tradycyjnej filozofii przyrody – pisze on – czynności te są zróżnicowane i prowadzą do realnie różnych rezultatów. Wszak kosmologia raz abstrahuje ilość od substratu metafizycznego ciał, którą²⁷ uważa za kategorię realną, czyli za właściwość bytu materialnego, drugi raz abstrahuje ona również od konkretnych cech podpadających pod zmysły i przechodzi od właściwości indywidualnych do gatunkowych i od gatunkowych do międzygatunkowych. Z kolei bada istotę tych właściwości, podaje warunki uniesprzeczniające możliwości ich istnienia i uzasadnia istnienie struktur gatunkowo-jednostkowych. Abstrakcję fizyczną stosuje się także w badaniach dotyczących ruchu fizycznego, czasu i przestrzeni. Ze względu na to, że ciała są w czasie oraz w przestrzeni, i to zawsze i wszędzie, można mówić o ich istotnych właściwościach przestrzennych i czasowych. I znowu przychodzi w sukurs abstrakcja fizyczna, która pozwala odróżnić właściwości ciał, które ontycznie są związane z substancją jako podłożem ciał, od właściwości, których istota wyraża się w relacji do przestrzeni i czasu. Punktem wyjścia abstrakcji (i analizy) czasu jest ruch lokalny (*ens fluens*), od którego odrywamy intelektualnie następujące po sobie momenty.

²⁶ *Prolegomena do filozofii przyrody inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej*, s. 141–179; *Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej*, s. 60–64.

²⁷ W oryginale jest: które. Według kontekstu powinno być jednak: którą, gdyż może chodzić tylko o ilość abstrahowaną od substratu metafizycznego ciał.

Abstrakcja fizyczna obraca się tu w ramach zmiennej materii zmysłowej, w obrębie realności, które możemy sobie wyobrazić jeśli nie bezpośrednio, to pośrednio, np. upływanie czasu kojarzymy z rozciągłością przestrzenną. Aczkolwiek czas jest ściśle związany z ruchem i ilością, jednak z nimi się nie utożsamia. Rezultat abstrakcji zastosowanej do bytów zmiennych, badanych w aspekcie czasowym, formułujemy w postaci definicji czasu. Ta ostatnia zawiera elementy różne od elementów pojęcia ilości, przestrzenności i zmienności. A zatem abstrakcja fizyczna jest zbiorem najrozmaitszych czynności²⁸.

[...]

Czego możemy dokonać dla filozofii przyrody przy pomocy jednoznacznie rozumianej metody abstrakcji „fizycznej”?

Możemy niewątpliwie wyodrębnić typ bytu przysługującego ciałom – to, że chodzi w ich przypadku o coś, co istnieje jako rozciągłe, co ma charakter przestrzenny i czasowy, co podlega ruchowi w znaczeniu ścisłym itd. W następstwie zastosowania abstrakcji „fizycznej” okazuje się, że typ bytu, jaki filozofia arystotelesowsko-tomistyczna przypisuje ciałom, nie jest fikcją, gdyż mamy w nim najbardziej ramowe ujęcie ciał, jakie może mieć miejsce w obrębie filozofii przyrody. Dalsze posunięcie się w ujęciu ramowym byłoby już przejściem do perspektywy metafizycznej, do ujmowania ciał w aspekcie bytowości jako takiej. Przy właściwym dla filozofii przyrody ramowym ujęciu ciał możemy także z pomocą abstrakcji „fizycznej” ustalać istotę ich własności ilościowych i jakościowych, posługując się w jej wyrażeniu pojęciami ontologicznymi w znaczeniu szerszym, które uzyskaliśmy przy wyodrębnieniu typu bytu realizowanego w przyrodzie. [...]

Jaką więc metodą należy się posłużyć, żeby dojść do intersubiektywnego sprawdzenia tez tomistycznych dotyczących najbardziej podstawowej struktury ciał? Ta metoda zasadza się na przebadaniu, czy wymienionych tez nie można uważać za ontologiczne (w znaczeniu szerszym) implikacje testowe wziętych w filozoficznym opracowaniu najogólniejszych sformułowań o przyrodzie, podjętych w perspektywach poznania potocznego, a zwłaszcza naukowego, przyrodniczego. Chodzi tu o implikacje testowe typu redukcyjnego, które dawałyby dla ciał, wziętych pod

²⁸ Dz. cyt., s. 172–173. To samo w *Elementach kosmologii filozoficznej i przyrodniczej*, s. 61.

względem ich własności filozoficznie zinterpretowanych, ostateczne wytłumaczenie w zakresie ich najbardziej podstawowej struktury.
[...]

Jaki charakter epistemologiczny musi posiadać poznawcze ujęcie przyrody, żeby mogło stanowić formalną podstawę do wyodrębnienia tych implikacji, odnoszących się do najbardziej podstawowej struktury ciał? To poznawcze ujęcie musi zasadzać się przede wszystkim na rozpatrywaniu ciał w aspekcie przysługującego im typu bytu. W to poznawcze ujęcie będą wchodziły również wszystkie poprzednio posiadane ogólniejsze pojęciowe rozróżnienia filozoficzne i zasady filozoficzne, które można zastosować przy wstępnej analizie ontologicznej ciał. Bez uwzględnienia wskazanego opracowania filozoficznego danych doświadczenia nie można byłoby wyjść poza implikacje redukcyjne o charakterze potocznym lub przyrodniczym. Tak jest dlatego, gdyż dla twierdzeń afilozoficznych można redukcyjnie doszukiwać się wprost samych tylko implikacji afilozoficznych, a tylko przy twierdzeniach filozoficznych można mówić o ich implikacjach filozoficznych typu redukcyjnego. Domaga się tego postulat jednorodności epistemologicznej przeprowadzanych rozumowań. Według tego postulatu nie tylko rozumowanie dedukcyjne, ale również rozumowanie redukcyjne musi należeć w swym całokształcie do tego samego gatunku epistemologicznego, jeżeli nie ma posiadać w sobie czegoś irracjonalnego.

Metodę ustalania implikacji ontologicznych w znaczeniu szerszym i typu redukcyjnego miał już na uwadze Renoirte, gdy pisał o zadaniach kosmologii filozoficznej. Ramowe wskazania metodologiczne tego autora należy tylko odpowiednio sprecyzować. Zasugerowana przezeń metoda wywodzi się z wydzielenia w rozumianej szeroko przez tradycję abstrakcji „fizycznej” tych czynności umysłowych, które składają się na rozumowanie redukcyjne, jakim jest tłumaczenie. To wydzielenie z abstrakcji „fizycznej” redukcyjnych wątków dyskursywnych może tylko sprzyjać ściślejszemu uzasadnieniu tez filozoficznych, dotyczących najbardziej podstawowej struktury ciał. Gdy te redukcyjne wątki dyskursywne są „wtopione” w abstrakcję „fizyczną”, wówczas pozostają praktycznie nie wykorzystane, tak że do ustalenia struktury ontycznej ciał dochodzi się na drodze bardzo niezadowolającej, bo na drodze niejasnej intuicji.

[...]

Ustalając przy „budowaniu” filozofii przyrody ściśle rozumiane implikacje ontologiczne typu redukcyjnego, wprowadzamy pewne założenia, powiedzmy dobitniej – pewne przypuszczenia, hipotezy w przedmiocie najbardziej podstawowej struktury ciał. Tych założeń, przypuszczeń, hipotez nie możemy uznać za prawdziwe, opierając się na samej bazie wyjściowej, która posłużyła do ich wysunięcia. Z góry nie można wykluczyć tego, że te same dane mogłyby być inaczej wytłumaczone z nie mniejszym prawdopodobieństwem. Potrzeba jeszcze dodatkowych zabiegów logicznych, żeby w tej dziedzinie badań można było dojść do całkowitej pewności, jeśli ona jest tu dostępna, jeżeli naszym udziałem nie jest tylko większe lub mniejsze prawdopodobieństwo. Wydaje się dość oczywiste, że pewności w przedmiocie wyodrębnionych dla filozofii przyrody implikacji ontologicznych typu redukcyjnego można szukać co najmniej na trzech drogach.

Na pierwszej z nich badałoby się, czy nie zachodzi równoważność między implikacjami dotyczącymi najbardziej podstawowej struktury ciał a twierdzeniami, które odnosiłyby się do nich, o ile rozpatrujemy je pod względem właściwego im typu bytu. Jeżeliby taką równoważność dało się ustalić, to, uważając za prawdziwe twierdzenia relatywne do typu bytu przysługującego ciałom, moglibyśmy uznawać za prawdziwe implikacje z zakresu struktury ontycznej rzeczy. Wszak w równoważności obie jej strony mają tę samą wartość logiczną, i jeżeli jedna jej strona posiada wartość prawdy, tę samą wartość musi również posiadać jej druga strona.

[...]

Mamy także drugą drogę, na której dlatego moglibyśmy uznać za prawdziwe implikacje dotyczące struktury ontycznej ciał, bo bez opowiedzenia się za tymi implikacjami nie można byłoby ostatecznie i w sposób bezspreczny zrozumieć ciał, wziętych od strony przysługującego im typu bytu. Jest to droga dowodu apagogicznego, którą może iść tomista przekonany o bezwzględnej wartości formuły prawa sprzeczności z rachunku zdań, stanowiącego podstawę wymienionego dowodu. Tę drogę mógłby także wybrać ten, kto, jak Łukasiewicz²⁹, byłby przekonany, że wskazane prawo sprzeczności okazuje się po

²⁹ *O logice trójwartościowej*, „Ruch Filozoficzny”, 5 (1920), s. 170a–171b.

wprowadzeniu trzeciej wartości logicznej, zwanej możliwością, prawem możliwym tylko, dopuszczającym swe przeciwieństwo. Tak jest dlatego, że stan rzeczy, brany pod uwagę przez Łukasiewicza, wiąże się z wprowadzeniem zdań dotyczących przyszłych wydarzeń niekoniecznych, których w przypadku sprawdzania twierdzeń tomistycznej filozofii przyrody z zakresu ontycznej struktury ciał nie uwzględniamy.

Na trzeciej drodze wtedy moglibyśmy się upewnić o prawdziwości twierdzeń tej filozofii dotyczących struktury ontycznej rzeczy, gdybyśmy stwierdzili, że, po ich odrzuceniu, trzeba byłoby potraktować rzeczy z obrębu przyrody, rozpatrywane pod względem ich typu bytu, za coś całkowicie zagadkowego, za coś, co mieści w sobie jakieś zasadnicze *irrationale*. Ponieważ w ten sposób nie możemy potraktować tych rzeczy, gdyż będąc przedmiotem różnorodnych nauk, przyrodniczych i filozoficznych, są one dziedziną badań rozumowych, dlatego też, nie mając podstawy do wniesienia w ich byt jakiegoś zasadniczego *irrationale*, musimy uznać za prawdziwe tezy relatywne do ich struktury ontycznej, o których uzasadnienie chodzi.

[...]

Pojęcie racjonalności bytowej możemy uważać za ostre i wyraźne w jednym tylko przypadku. Chodzi tu o przypadek, gdy za racjonalne ontycznie uważamy to, w czego ujęciu poznamy nie mieści się żadna sprzeczność logiczna. W przeciwieństwie do tego rozumienia racjonalności bytowej irracjonalnym ontycznie byłoby to, w czego przedstawieniu umysłowym występowałyby sprzeczność logiczna. Poza wskazanym pojmowaniem racjonalności i irracjonalności ontycznej nie można ustalić jakiegoś ich ostrego i wyraźnego rozumienia. Nie pozostaje nam nic innego, jak przyjąć, że racjonalnym bytowo jest to, co daje się zrozumieć i wyjaśnić, a irracjonalnym bytowo jest znów to, co przedstawia się jako coś całkowicie niezrozumiałego i zagadkowego, co nie daje się bezwzględnie wyjaśnić. Ale, jak nietrudno zauważyć, tego rodzaju definicje zostawiają dużo miejsca na dość dowolne interpretacje, które będą funkcją swoistych poglądów danej jednostki czy pewnego etapu badań w danej szkole filozoficznej.

[...]

Chciałbym teraz poruszyć sprawę zasadniczej wagi, bo sprawę metodycznie poprawnego przejścia od empirycznej fenomenologii „naukowej” przyrody do filozofii przyrody.

Jak nietrudno zauważyć, materiały jakie mogą być zebrane w trakcie empirycznych opisów fenomenologicznych przyrody, są to materiały heterogeniczne, „zewnątrzne” w stosunku do tego, co może składać się na filozofię przyrody. Są takimi zarówno pod względem języka pojęciowego, jak i metody ich gromadzenia. Przejście od nich do filozofii przyrody jest możliwe jedynie przez zmianę empiriologicznej perspektywy pojęciowej na perspektywę ontologiczną w znaczeniu szerszym, co łączy się korektywnie z podjęciem filozoficznych metod badań. Dokonując wskazanej transpozycji pojęciowej poznania empiriologicznego, zakotwiczamy równocześnie mocno w doświadczeniu egzystencjalnie rozpatrywanym sformułowania i wywody z zakresu kosmologii filozoficznej.

Żeby nie uważać wskazanej transpozycji za nieuzasadnioną, dowolną, wystarczy zrozumieć, na czym ona się zasadza. Jest ona najpierw ujęciem danych doświadczenia w sposób tak ramowy, żeby – pomijając w drodze abstrakcji cechy indywidualne i cechy wspólne, w których są zainteresowane nauki szczegółowe o przyrodzie – można było wyodrębnić właściwy dla niej typ bytu. Nie mamy więc na uwadze przy pierwszym, wstępnym stadium ontologicznej (w znaczeniu szerszym) perspektywy pojęciowej żadnych fikcji, ale chodzi nam o więcej lub mniej abstrakcyjnie ujęte najbardziej podstawowe aspekty przyrody, które od danych „fenomenologicznych” od niej różnią się tylko pojęciowo.

Po wprowadzeniu wskazanej perspektywy pojęciowej dla danych „fenomenologicznych” dotyczących przyrody, dalsza praca, zmierzająca do utworzenia kosmologii filozoficznej, nie może polegać na wyprowadzaniu w drodze rozumowania dedukcyjnego bezpośrednich czy pośrednich wniosków z twierdzeń, które odnosząby do owych danych. Takie wnioski dając rozwinięcie tego, co wirtualnie zawiera się w przesłankach, mogłyby stanowić jedynie dalsze poszerzenie empirycznej fenomenologii „naukowej” przyrody. Kosmologia filozoficzna nie może powstać w swym dalszym rozwinięciu w sposób metodycznie poprawny inaczej jak przez wyodrębnienie w łączności z podzielaną przez nas podstawową wizją filozoficzną implikacji ontologicznej w znaczeniu szerszym i typu redukcyjnego dla twierdzeń z zakresu omawianej empirycznej fenomenologii „naukowej”. Na tej drodze ustali się strukturę ontyczną rzeczy materialnych, dochodząc do przedmiotu usytuowanego poza danymi z dziedziny

empirycznej fenomenologii „naukowej” przyrody. Wprawdzie kosmologia filozoficzna, budowana we wskazany sposób na bazie określonej podstawowej wizji filozoficznej, zawsze będzie obejmowała jakąś dozę czynnika relatywnego, ale ten czynnik można więcej lub mniej stonować, starając się przytoczyć odpowiednio dobrane racje na rzecz słuszności owej podstawowej wizji filozoficznej. [...]

FILOZOFIA POCZĄTKÓW WSZECHŚWIATA I ŻYCIA BIOLOGICZNEGO

Kazimierz Kłósak, *Czy mamy dowód filozoficzny za początkiem czasowym wszechświata?*, „Roczniki Filozoficzne” 11 (1963), nr 3, s. 31–44.

[...] włączyłem się w dyskusję nad zagadnieniem rozumowej dowodliwości tezy o początku czasowym wszechświata. Najszerzej swój punkt widzenia przedstawiłem w cz. I pracy *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny* (Warszawa 1955)¹, w której starałem się wykazać, że wymienionej tezy nie można dowieść ani w oparciu o drugie prawo termodynamiki², ani przez odniesienie się do teorii rozszerzania się wszechświata³, ani na podstawie danych astronomii, na które dodatkowo powołuje się ks. Różycki⁴, lecz że można wysunąć na jej rzecz przekonującą argumentację filozoficzną z zakresu tego, co, ulegając jeszcze wówczas wpływom Christiana Wolffa, nazwałem metafizyką szczegółową⁵.

[...]

Mimo że nie dostrzegąłem żadnej sprzeczności w treści tezy o odwiecznym istnieniu wszechświata, to jednak przyjąłem i starałem się tego dowieść w płaszczyźnie wywodów filozoficznych, że wszechświat musi mieć początek czasowy w podanym wyżej znaczeniu. Za punkt wyjścia mej argumentacji nie wzięłem jakichś wymagań, których

¹ To, co pisałem w tej pracy, s. 11–106, stanowi dalsze rozwinięcie i częściową korekturę mojego artykułu *Zagadnienie początku trwania czasowego wszechświata*, który ogłosiłem w „Polonia Sacra”, IV (1951) 1–25.

² [...]

³ [...]

⁴ [...]

⁵ [...]

podmiotem byłby czas jako taki, czas wzięty w swej specyficznej rzeczywistości. Sądziłem bowiem, że gdy uwzględnimy czas jako taki – czas rozumiany jako „miara zmiany pojętej jako pewien porządek, wyrażony przy pomocy przysłówków: wcześniej, później”⁶ (*numerus motus secundum prius et posterius*⁷) – to nic ze specyficznych właściwości czasu nie zmusza nas do tego, byśmy musieli przed jakimkolwiek jego konkretnym odcinkiem założyć dla niego absolutny początek, podobnie jak nic nie każe nam przyjąć jego ostatecznego końca po takiej czy innej serii minionych chwil⁸. Stąd też filozoficzną argumentację za początkiem czasowym wszechświata oparłem nie na specyficznych właściwościach czasu, lecz na założeniu, że w obrębie zdarzeń składających się na minione dzieje wszechświata nie mogła znaleźć realizacji mnogość aktualnie nieskończona⁹.

[...]

Skuteczność przytoczonej argumentacji ograniczałem w mym przekonaniu do tego w kosmosie, czego trwanie wyraża się w szeregu następujących po sobie zdarzeń o skończonej rozciągłości czasowej. Sądziłem bowiem, że moje rozumowanie nie dowodzi niemożliwości odwiecznego istnienia bytów, w których trwaniu nie da się wyróżnić żadnych zmian substancjalnych i przypadłościowych, żadnego następowania skończonych czasowo zdarzeń.

[...]

Wysunięta przeze mnie filozoficzna argumentacja za początkiem czasowym wszechświata spotkała się ze sprzeciwem. Krytykowali ją ks. Paweł Boharczyk¹⁰, Zdzisław Ziemba¹¹, Władysław Krajewski¹², a ostatnio ks. Granat¹³. Sądzę, że słuszność mają w zasadzie moi

⁶ Są to słowa Zygmunta Zawirskiego z artykułu *Rozwój pojęcia czasu* („Kwartalnik Filozoficzny”, XII (1935) 56, stanowiącego streszczenie większej pracy tego autora *L'évolution de la notion du temps*, Cracovie 1936. Zawirski sądził, że podanymi słowami można wyrazić w sposób bardziej poprawny treść arystotelesowskiej definicji czasu.

⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Sum. theol.*, I, qu. X, a. 1.

⁸ [...]

⁹ [...]

¹⁰ *O początku czasowym wszechświata*, „Tygodnik Powszechny” z dn. 2 X 1955, s. 4–5.

¹¹ *Logica contra ksiądz Klószak*, „Po Prostu”, nr 15(377) z dn. 8 IV 1956, s. 6–7.

¹² *O wieczności materii i jej ruchu*, Warszawa 1956, s. 23–28.

¹³ *Teodycea...*, s. 220–221; *Dogmatyka katolicka*, t. 2, s. 68–69.

oponenci, chociaż nie z wszystkimi ich zastrzeżeniami mogę się zgodzić. Argumentacja pozytywna, jaką podjąłem w cz. I mej pracy *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, powinna była logicznie zakończyć się wnioskiem, że niepodobna dowieść w płaszczyźnie filozoficznej, iż wszechświat ma początek w swym trwaniu czasowym. Dlaczego?

Jeżeli przed rozpatrzeniem przeszłości wszechświata pod względem długości jej rozciągłości czasowej rozważamy najpierw pod tym samym względem przyszłość wszechświata – musimy przyznać, że gdy idzie o przyszłe dzieje wszechświata, to dzieje te, wzięte w swych stopniowych, sukcesywnych realizacjach w stosunku do chwili obecnej, zawsze będą mierzyły się jakimś skończonym okresem trwania czasowego. Nie może być inaczej, skoro przyszłe dzieje wszechświata mają jakieś pierwsze zdarzenie lub raczej jakieś pierwsze zdarzenia zaczynające się urzeczywistniać w chwili obecnej, będą zawsze rozwijały się na każdym swym odcinku – jak trzeba wnioskować z nieistnienia w przyrodzie zmian momentalnych, beczasowych¹⁴ – sukcesywnie o pewną skończoną ilość nowych zdarzeń, znajdujących, takie czy inne, odniesienie do skończonych odcinków czasu, i – w następstwie tego rodzaju swej sukcesywnej realizacji od jakiegoś pierwszego zdarzenia czy od jakichś pierwszych zdarzeń – zawsze będą miały *ex parte post* prowizoryczny kres w zdarzeniu względnie w zdarzeniach będących chwilowo ostatnimi zdarzeniami, który to kres będzie oddzielony od chwili obecnej przez skończony ciąg czasu.

Ale choć przyszłe dzieje wszechświata, rozpatrywane w swych kolejnych realizacjach w stosunku do chwili obecnej, będą zawsze mierzyły się skończonym okresem trwania czasowego, to jednak te dzieje mogłyby rozwijać się bez końca, tak że nie obejmowałyby żadnego bezwzględnie ostatniego zdarzenia czy żadnych bezwzględnie ostatnich zdarzeń, gdyż po każdym zdarzeniu chwilowo ostatnim następowyłyby dalsze nowe zdarzenia. Jest to możliwość, przeciw której nie możemy wysunąć żadnej obiekcji, wychodząc z pojęcia czasu, gdyż

¹⁴ Gdyby w przyrodzie dokonywały się zmiany momentalne, beczasowe, jak błędnie utrzymywał nie tylko św. Tomasz z Akwinu, ale również Jan Kepler oraz René Descartes (zob. mój artykuł *Dowód św. Tomasza z Akwinu na istnienie Boga z przyczynowości sprawczej – Analiza i próba krytycznej oceny*, „Roczniki Filozoficzne”, VIII (1960), z. 1, s. 138–139), dzieje wszechświata mogłyby nawet na każdym swym odcinku rozwijać się sukcesywnie o nieskończoną ilość nowych zdarzeń.

jeżeli czas definiujemy tak, jak go zdefiniowałem wyżej, nic z jego specyficznych właściwości nie każe nam po jakiejś serii minionych chwil przyjmować jego ostatecznego końca, który obejmowałby jakieś bezwzględnie ostatnie zdarzenie lub jakieś bezwzględnie ostatnie zdarzenia. Wymienionej możliwości nie można także przeciwstawiać się, biorąc za punkt wyjścia pojęcie mnogości sukcesywnej, gdyż dla natury tej mnogości taka lub inna ilość następujących po sobie jej elementów składowych jest rzeczą obojętną i stąd nic nie stoi na przeszkodzie, by ilość tych elementów wzrastała bez końca. Gdy ze stanowiska relatywistycznej termodynamiki wyeliminujemy zupełnie perspektywę śmierci termicznej wszechświata¹⁵, musimy powiedzieć, że tylko jego całkowite unicestwienie mogłoby położyć ostateczny kres jego dziejom. Otóż, jeżeliby tak faktycznie było, że przyszłe dzieje wszechświata mogłyby rozwijać się bez końca, wydłużając się o coraz nowe zdarzenia, wszechświat nie miałby w swym istnieniu czasowym żadnej definitywnej granicy *ex parte post*.

[...]

Jeżeli więc czas jako taki i mnogość sukcesywna jako taka nie wykluczają tego, żeby dotychczasowe dzieje wszechświata mogły obejmować nieskończoną ilość zdarzeń, to w takim razie nie znajdujemy już w ramach przyrody niczego, co by nie pozwalało na taką ilość. Nic nam nie wiadomo o zdarzeniu czy o zdarzeniach o takich właściwościach, że trzeba byłoby powiedzieć, iż przed tym zdarzeniem względnie przed tymi zdarzeniami nic się już dokonać nie mogło. Nawet wszechświat w swej obecnej postaci, dla którego E.J. Opik z obserwatorium astronomicznego w Północnej Irlandii przyjmuje początek przed najwyżej 6 miliardami lat, mógł być poprzedzony przez serię innych swoich struktur, a nie widać, dlaczego ich liczba musiałaby być skończona.

Jak więc stwierdzamy, minione dzieje wszechświata mogłyby obejmować *a parte ante* nieskończoną ilość zdarzeń, a w następstwie tego, mogłyby nie mieć żadnego zdarzenia absolutnie pierwszego czy żadnych zdarzeń absolutnie pierwszych, tak że rozwijałyby się od wieków, nie mając żadnego początku czasowego. Wobec tego i wszechświat, rozpatrywany nie tylko od strony pojawiających się coraz nowych zdarzeń, ale również od strony ich bytowego podłoża, mógłby

¹⁵ [...]

nie mieć w swym istnieniu czasowym żadnej granicy *a parte ante*, mógłby istnieć od wieków, bez żadnego początku czasowego¹⁶.

Wywody, prowadzące nas do tego wniosku, można by uprościć, pomijając w nich pierwszą część, która ma za przedmiot przyszłość wszechświata, gdyż, bez pośrednictwa tej części, dają się wprowadzić przesłanki, jakie są niezbędne dla drugiej, decydującej części rozumowania. Chodzi tu o przesłanki, z których pierwsza odwołuje się do natury czasu, druga do natury mnogości sukcesywnej, a trzecia do faktu, że nie znamy w obrębie przyrody zdarzenia, które, z racji swych właściwości, musiałyby stanowić absolutny początek całych dziejów wszechświata. Jeżeli w nowej argumentacji wywody dotyczące przeszłości wszechświata poprzedziłem wywodami odnoszącymi się do jego przyszłości, to uczyniłem tak, bo chciałem przedstawić, jaki bieg powinno być rozumowanie, którego podjąłem się w cz. I pracy *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, żeby ono w pełni odpowiadało wymogom poprawności formalnej.

Kazimierz Kłósak, *Mysł katolicka wobec teorii samorodztwa*, Wydawnictwo Mariackie, Kraków 1948, s. 10–30.

Dane doświadczenia nie wykazują niemożliwości samorodztwa. Czy jednak jakiś artykuł wiary nie prowadzi katolika do wniosku, że samorodztwo jest niemożliwe, względnie że przynajmniej nie miało miejsca na naszej ziemi.

¹⁶ Po tych wywodach krytyczna rewizja mojej krótszej argumentacji filozoficznej za początkiem czasowym wszechświata, jaką przedstawiłem dodatkowo w cz. I pracy *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny* (s. 85, przyp. 42), nie przedstawia już żadnych trudności. Pytając się, „czy szereg zdarzeń sukcesywnych mógłby być tak przedłużony *a parte ante*, żeby nie miał żadnego zdarzenia pierwszego”, musimy przyznać to, co napisałem *loco citato*, że „przy żadnym zdarzeniu przedłużającym *a parte ante* serię wymienionych zdarzeń nie moglibyśmy się zatrzymać twierdząc, że już dokonano się to, o co nam chodzi, skoro mamy na uwadze serię zdarzeń sukcesywnych bez żadnej granicy *a parte ante*”. Z tego twierdzenia nie wynika jednak wniosek, jaki wyprowadziłem, że „w takim razie nigdy nie mogłaby znaleźć realizacji seria zdarzeń sukcesywnych bez zdarzenia pierwszego”. Jeżelibyśmy stanęli wobec perspektywy cofania się bez końca w przeszłość w serii zdarzeń składających się na dopełnione dzieje wszechświata, z tego faktu wynikałyby tylko ten wniosek, że dzieje wszechświata rozwijają się od wieków, że wszechświat nie ma w swym istnieniu czasowym żadnego początku.

Sobór watykański domaga się, byśmy przyjęli „mundum resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et inateriales secundum totani suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas”¹⁷. Na podstawie tego kanonu musimy przyjąć, że cokolwiek jest bytu we wszystkich kategoriach stworzeń, ma ten byt początek w akcie stwórczym Boga. Nie zostało przy tym powiedziane o jaki tu byt chodzi ze względu na jego stosunek do życia, czy o byt nieożywiony, i ożywiony, czy o byt nieożywiony tylko. Sobór watykański bynajmniej nie mówi, że istoty żyjące i nieżyjące były dwoma odrębnymi przedmiotami aktu stwarzania. Innymi słowy: Sobór nie każe przyjmować jako *de fide*, że życie na ziemi zostało zapoczątkowane bezpośrednio przez Boga dzięki Jego stwórczej ingerencji. Tym bardziej nie każe nam Sobór przyjmować, że Bóg stworzył osobno świat roślin, a osobno świat zwierząt z ich poszczególnymi klasami.

Kościół nie zdefiniował uroczystie, że życie organiczne zostało bezpośrednio zapoczątkowane przez akt stwórcy ze strony Boga. Nie można by zarzucać tej interpretacji Soboru watykańskiego, że gdy się nie przyjmuje bezpośredniego zapoczątkowania życia organicznego przez Boga, w tym wypadku zakłada się w świecie coś, co nie pochodzi ze stwórczego aktu bożego. Nie można by tak rozumować dlatego, bo przeocza się tę okoliczność, że wystarczy przyjąć, iż Bóg dał materii nieożywionej siłę do wydania z siebie w odpowiednich warunkach życia organicznego, by Bóg mógł uchodzić za sprawcę tego życia. Wprawdzie przy tym ujęciu Bóg byłby tylko pośrednim sprawcą życia, jednakowoż żadne wyrażenie Soboru watykańskiego nie zmusza nas do przyjęcia bezpośredniego zapoczątkowania życia organicznego przez Boga.

Jeżeli jednak nie jesteśmy zmuszeni do przyjęcia *fide catholica*, że Bóg bezpośrednio zapoczątkował życie organiczne na naszej ziemi, to czy jednak nie będziemy musieli przyjąć tę tezę *fide divina seu theologica*, o ile by ona zawierała się w Objawieniu Bożym? Musimy tu zbać stosunek tej tezy do Objawienia.

W Księdze Rodzaju znajdujemy dwa opisy zapoczątkowania życia organicznego przez Boga. Jeden opis znajduje się w roz. I, w wierszach

¹⁷ H. Denzinger – J.B. Umberg, S.J., *Enchiridion Symbolorum*, Friburgi Brisgoviae MCMXXXII, nr 1805. Por. tamże nr 1783, gdzie Sobór watykański powtarza za soborem laterańskim IV, że Bóg „simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam...”.

od 11-ego do 13-ego i od 20-ego do 25-ego. Drugi opis mieści się w roz. II, w wierszach od 4-ego do 9-ego i od 19-ego do 20-ego.

Przyjąwszy za O. J.M. Lagrange, O.P., że te dwa opisy zostały zaczerpnięte z dwu różnych źródeł, zapytajmy się, czy autorzy tych opisów mogli twierdzić, że Bóg bezpośrednio zapoczątkował życie organiczne na naszej ziemi? Ponieważ nie ma żadnej koniecznej racji, która by zmuszała umysł ludzki do przyjęcia takiego stosunku życia organicznego do akcji stwórczej Boga, wobec tego autorowie obu opisów w tym tylko wypadku mogliby twierdzić, że Bóg bezpośrednio zapoczątkował życie organiczne, jeżeliby znali ten szczegół z Objawienia Bożego. My jednak o takim Objawieniu nic nie wiemy. Twierdzenie J.H. Kurtza, Schaefera, O. Hummelauera S.J., że w Hexameronie chodzi o wydarzenia, które Bóg ukazał Adamowi w szeregu widzeń, nie ma żadnych podstaw tak samo, jak nie miało żadnych podstaw twierdzenie św. Augustyna, że Hexameron zawiera treść poznania, jakiego o stworzeniu świata udzielił Bóg aniołom¹⁸.

Wobec tego nic nam nie pozostaje innego, jak przyjąć, że autorzy obu opisów odnoszą w jakiś sposób początek świata organicznego do Boga, nie chcą jednak powiedzieć, czy tu chodzi o bezpośrednie, czy pośrednie tylko zapoczątkowanie życia organicznego przez Boga¹⁹. W ten sposób dochodzimy do wniosku, że teza o bezpośrednim zapoczątkowaniu życia organicznego przez Boga nie mieści się w Objawieniu Bożym. Wobec tego nie jesteśmy zmuszeni przyjmować tej tezy *fide divina seu catholica*.

Jeżeli taki jest stosunek tezy immediastycznej do *fides catholica* i do *fides divina*, w takim razie teoria samorodztwa nie kłóci się z ortodoksją katolicką, byle się tylko przyjmowało, że Bóg dał materii nieorganicznej zdolność do wyłonienia z siebie w odpowiednich warunkach życia organicznego. Dopiero, gdyby się *expresse* negowało

¹⁸ Zob. krytykę teorii wizyjnej u O. Augustyna Bea SJ w jego pracy *De Pentateucho*, Romae 1933, s. 144.

¹⁹ Pogląd, że Księga Rodzaju nie precyzuje, czy Bóg jest bezpośrednim, czy pośrednim sprawcą życia, wypowiedział już J. Paquier: „Sans doute la Bible dit: C'est Dieu qui a créé la vie. Mais elle ne précise pas si, pour produire la première vie, Dieu est intervenu directement, immédiatement, ou si, au contraire, longtemps auparavant, il n'avait pas simplement déposé dans la matière l'énergie suffisante pour la produire. Fréquemment, et tout particulièrement dans le récit de la Création, la *Genèse* supprime volontiers les intermédiaires, pour remonter directement à Dieu”. *La création et l'évolution (La Révélation et la science)*, Paris, Gabalda 1932, s. 48.

takie pochodzenie owej zdolności materii nieorganicznej, dopiero wówczas teoria samorodztwa stałaby się teorią nieortodoksyjną, bo teorią stojącą w sprzeczności zarówno z nauczaniem Księgi Rodzaju oraz z przytoczonym wyżej orzeczeniem soboru watykańskiego. Samo abstrahowanie od bożego pochodzenia życiodajnej siły, jaką by ewentualnie przypisywało się materii nieorganicznej, nie może się kwalifikować jako coś nieortodoksyjnego, gdyż abstrahowanie od wyjaśnienia religijnego nie oznacza przecież negowania tego wyjaśnienia.

[...]

Nie jest wykluczone, że Bóg mógł tak ułożyć prawa przyrody, że pewien układ działaczy materialnych, nie zawierających w sobie życia organicznego w akcji, posiada zdolność przeprowadzenia formy substancjalnej istoty żyjącej ze stanu możliwości do stanu aktu. Działacze materialne nie trzeba brać według tej tylko skuteczności, jaką mogą posiadać ze swej natury, ale należy je również brać według tej skuteczności, jaką mogą mieć z zamierzenia bożego. To, czego może dokonać dłuto w ręku zdolnego rzeźbiarza, przekracza niesłuchanie to, co ono może dokonać poza tą ręką. Nic nie przeszkadza przyjąć, że chociaż działacze, ukształtowane z materii nieożywionej, same z siebie nie mają siły do wywołania życia we formie aktualnej, to jednak są obdarzone tą siłą ze specjalnego postanowienia bożego. Wprawdzie w tym wypadku stosunek między skutkiem a przyczyną byłby czymś przygodnym, nie miałby żadnych cech czegoś koniecznego, czyż jednak nie konstatujemy ustawicznie tego rodzaju relacji w świecie, w którym żyjemy? Na fakt takich relacji zwrócił już dawno uwagę Dawid Hume²⁰. Możemy powiedzieć za tym autorem, „że w jakimś konkretnym, poszczególnym przypadku przyczyny i skutku nie ma nic takiego, co może nasunąć ideę [...] koniecznego związku”²¹, że „nawet, gdy już mamy skutek, połączenie jego z przyczyną musi się nam wydawać czymś równie dowolnym, ponieważ istnieje zawsze wiele innych skutków, które przedstawiają się rozumowi jako zupełnie odpowiednie i naturalne”²². Jeżeli poszczególne formy syntezy chemicznej w obrębie materii nieożywionej prowadzą do związków, które w swych cechach

²⁰ W *An enquiry concerning human understanding*, zwłaszcza w rozdziale VII pt. *O idei związku koniecznego*.

²¹ Cytuję według tłumaczenia polskiego Jana Łukasiewicza i Kazimierza Twardowskiego pt. *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, wyd. trzecie, Lwów 1928, s. 73, n. 100.

²² *Ibidem*.

są czymś nowym w porównaniu do pierwiastków, stanowiących punkt wyjścia syntezy, to cóż dziwnego, że przy ewentualnym samorodnym powstawaniu życia organicznego z materii nieożywionej to życie przedstawiałoby się jako coś nowego w porównaniu do całej materii nieożywionej? Wszak wszelkie działanie w przyrodzie jest „wynalazczością, tworzeniem form, ciągłym wypracowywaniem czegoś bezwzględnie nowego”²³. Przyjmując spontaniczne powstawanie życia w materii nieożywionej przy dokonaniu się w niej pewnych działań nie zaprzeczam zasadzie, że to, co znajduje się w możliwości, może być doprowadzone do aktu przez byt znajdujący się w akcji. Twierdzą tylko, że w przyrodzie byt w akcji nie musi być zupełnie taki sam co byt, który ma być powołany z możliwości do aktu, gdyż Bóg, postanawiając odpowiedni bieg zjawisk przyrody, może z Siebie uzupełnić to, czego nie dostaje działaczowi naturalnemu. Tego dopełnienia ze strony Boga nie trzeba bynajmniej pojmować jako nowej, specjalnej, bezpośredniej ingerencji Boga w istniejący już porządek świata, gdyż wystarczy przyjąć, że wola boża powołania do istnienia istot żyjących realizuje się przy pomocy normalnych praw, narzuconych przyrodzie od początku jej stworzenia. Jeżeliby się zwróciło uwagę na to, że ta wola boża jest w swym trwaniu wsobnym wieczną terażniejszością, to trzeba by powiedzieć, że jej aktualna ingerencja w chwili pojawienia się istot żyjących nie jest bardziej specjalną, niż np. jej ingerencja w chwili wytwarzania się danego związku chemicznego przy syntezie określonych pierwiastków. Ten wpływ Boga na pojawienie się istot żyjących można nazwać stworzeniem w znaczeniu szerszym, gdyż jego rezultatem jest utworzenie istot żyjących *ex nihilo sui*, ale jest to stworzenie pośrednie, gdyż Bóg dla przeprowadzenia swojej myśli posługuje się tu przyczynami instrumentalnymi. Chcąc być w zgodzie z zasadą dostatecznej przyczyny, nie trzeba bynajmniej zakładać, jak to czynił O. Eryk Wasmann, T.J., że powstanie pierwszych istot żyjących, pojęte ewentualnie jako „*eductio formarum e potentia materiae*”, dokonywało się w ten sposób, iż Bóg poza działaniem wszelkich przyczyn instrumentalnych, przez swoją specjalną, bezpośrednią ingerencję dokonał uorganizowania istniejącej już materii²⁴. Gdy jednak przyjęte przeze mnie rozwiązanie zaktywizowania

²³ Działanie w przyrodzie scharakteryzowałem tu słowami, które H. Bergson odnosił do „trwania”. Zob. *Ewolucja twórcza* w tłum. Floriana Znanięckiego, Warszawa 1913, s. 15.

²⁴ [...]

witalnych potencjalności materii może być od strony Boga nazwane pośrednim stworzeniem w znaczeniu szerszym, to wzięte od strony naszego świata, może być nazwane samorodztwem (*generatio spontanea*), gdyż zakładam w swojej teorii bezpośrednio, spontaniczne wyłanianie się życia z materii nieorganicznej. Mojego rozwiązania nie można by nazwać teorią samorodztwa wtedy dopiero, gdyby przez teorię samorodztwa pojmowało się teorię, według której materia nieorganiczna sama przez się, o własnych całkowicie siłach dochodzi do wydania istot żyjących. Ale tak pojęta teoria samorodztwa kłóci się z zasadą dostatecznej przyczyny, jak to już wykazali O. E. Wasmann i O. A. Gemelli.

Przejęte przez mnie ujęcie zaktywizowania witalnych potencjalności materii pochodzi w zasadzie od św. Tomasza z Akwinu. Oczyściłem tylko to ujęcie z jego przypadkowych powiązań z astrologią średniowieczną. [...] W tym ujęciu czynnika zdolnego do obudzenia życia organicznego mieści się wiele naiwności i prymitywizmu przyrodniczego, niemniej jednak kryje się tam trafna intuicja, że nawet ciała pozbawione życia mogłyby być przez Boga obdarzone zdolnością do wywołania przez swą działalność życia organicznego w materii nieożywionej odpowiednio przygotowanej. Tę myśl można oddzielić od naiwnych poglądów przyrodniczych średniowiecza i można ją nawet dziś zasymilować dla rozjaśnienia zawiłego problemu początków życia.

W rezultacie naszych refleksji dochodzimy do wniosku, że życie organiczne mogłyby powstać samorodnie z materii nieożywionej. Taka możliwość istnieje, gdyż Bóg mógłby udzielić materii nieożywionej zdolności do wydania z siebie w pewnych warunkach życia organicznego, a z postanowienia bożego rolę czynnika przeprowadzającego to życie z możliwości do aktu mogłyby pełnić nawet ciała pozbawione tego życia.

To, co tu było powiedziane o genezie życia organicznego, będzie się musiało również powtórzyć o życiu zmysłowym, jeżeli tylko to życie pojmuje się w myśl psychologii scholastycznej. Z neoscholastyków za tym twierdzeniem opowiedział się O. Edward Hugon, O.P. Jego zdaniem tylko życie umysłowe niezależne od materii w swym istnieniu i działaniu nie może być powołane do istnienia przez aktywność materii nieożywionej. „Natomiast życie wegetatywne i zmysłowe, chociaż wykracza poza to, do czego jest zdolna materia, pozostawiona samym siłom chemicznym lub fizycznym, [...] to

jednak jest porządku materialnego i Bóg mógłby wlać w materię pewną siłę aktywną, która by w możności zawierała to życie. Wtedy zaś materia nie wykraczałaby poza swoje uzdolnienie (*non ageret ultra genus suum*), lecz życie [zmysłowe] rodziłoby się z siły pierwotnie udzielonej materii przez Boga²⁵.

Przy takich poglądach mógł O. Hugon powiedzieć, że „samorodztwo w rozumieniu scholastyków, chociaż faktycznie nie występuje, to jednak w swoim pojęciu nie zawiera żadnej niemożliwości metafizycznej”²⁶. Zamiast mówić zbyt śmiało, że samorodztwo w powyższym ujęciu *de facto* nie występuje, lepiej byłoby powiedzieć ostrożniej, że chociaż takie samorodztwo nie zostało dotychczas skonstatowane naukowo w sposób pewny, to jednak nie mieści w sobie żadnej niemożliwości.

Możliwość samorodztwa dowodziłem przy pomocy wywodów, zaczerpniętych z metafizyki scholastycznej. Opierałem się w nich w szczególności na teorii możności i aktu. Ten, dla kogo ten sposób dowodzenia byłby czymś obcym, mógłby rozumować w ten sposób: Jeżeli życie organiczne i zmysłowe pojawiło się w pewnym okresie dziejów ziemi, to w takim razie, jeżeli już nie chce się brać pod uwagę teorii panspermii Arrheniusa, są dwie możliwości: albo wymienione formy życia wyłoniły się przez samorodztwo z materii nieożywionej, albo zostały bezpośrednio zapoczątkowane przez akt stwórczy Boga. Ale możliwość samorodztwa, o której tu jest mowa obok możliwości bezpośredniego stworzenia organizmów czy roślinnych, czy zwierzęcych, nie jest możliwością ontologiczną, lecz możliwością logiczną, możliwością, jaka się nam przedstawia z punktu widzenia naszego poznania. Lecz ta możliwość logiczna nie przesądza jeszcze sprawy, czy samorodztwo wzięte w sobie jest czymś możliwym, czy też nie. Ta możliwość mogłaby się nam ukazywać łącznie z możliwością bezpośredniego stworzenia przez Boga pierwszych organizmów nawet wtedy, gdyby samorodztwo jako takie było czymś niemożliwym. Stąd też, jeżeli chce się udowodnić realną możliwość samorodztwa w obecnej sytuacji badań przyrodniczych, które nie doszły do żadnego pewnego faktu samorodnego powstawania życia, musi się uciec do rozważań metafizycznych, a nie widzę sposobu, jakby je można było przeprowadzić poza aparaturą pojęciową perypatetyczno-scholastycznej teorii możności i aktu.

²⁵ [...]

²⁶ [...]

Umysł antymetafizyczny mógłby na drodze badań przyrodniczych dojść do stwierdzenia realnej możliwości samorodztwa dopiero wówczas, gdyby skonstatował choćby jeden wypadek samorodnego powstania życia. W oparciu o ten wypadek, uciekając się do wzoru, który w ideografii prof. Łukasiewicza z *Philosophische Bemerkungen zu mehrwertigen Systemen des Aussagenkalküls* wyraża się we formie „CpMp”²⁷, mógłby powiedzieć, że samorodztwo jest czymś realnie możliwym. W inny sposób przyrodnik, który nie będzie chciał zejść na teren rozważań metafizycznych, nie będzie w stanie stwierdzić, czy samorodztwo jest czymś realnie możliwym, czy też nie.

Kazimierz Kłósak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. 1, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1979, s. 433–440.

Już w pracy *Mysł katolicka wobec teorii samorodztwa* (Kraków 1948)²⁸ wskazywałem na to, iż bezwzględna opozycja wobec hipotezy samorodztwa u takich tomistów, jak Wais, Bernard M. Mariani, F.X. Maquart i Jolivet [...], ma swe źródło w tym, że doszukiwali się oni dla przyrodniczych hipotez i teorii samorodztwa takich implikacji ontologicznych w znaczeniu szerszym i typu redukcyjnego, które wcale nie narzucają się przy akceptacji filozofii przyrody, ukształtowanej tak czy inaczej pod wpływami doktrynalnymi Arystotelesa i Tomasa z Akwinu. Sądzieli oni mianowicie, że w przyrodniczych hipotezach i teoriach samorodztwa zakłada się spontaniczne i bezpośrednie powstawanie życia organicznego z tego, co w materii nieożywionej jest aktualną rzeczywistością, a więc, co jest strukturalnie oraz funkcjonalnie mniej doskonałe i, z tej racji, zasadniczo różne od tego, co znajdujemy w żyjących bytach organicznych. Tymczasem nic nas nie zmusza w płaszczyźnie filozofii przyrody do takiego rzeczywiście niedorzecznego rozumienia przyrodniczych hipotez i teorii samorodztwa pod względem ich ontologicznych implikacji redukcyjnych. Można przecież założyć, że życie organiczne rozwinęło się w pewnych warunkach spontanicznie i bezpośrednio ze swoistych potencjalności materii nieożywionej.

²⁷ [...]

²⁸ [...]

Chodziłoby w tych potencjalnościach, mówiąc językiem scholastyki, o podmiotową możliwość działającą i aktywną (*subiectiva potentia operativa et activa*) materii nieożywionej. Ta możliwość byłaby czymś, co prowadziłoby do pojawienia się z czasem życia organicznego *in actu*, należąc redukcyjnie i według pewnej proporcji do tego samego rodzaju co ono²⁹. Dokładniej się wyrażając, trzeba by powiedzieć, że hipotetyczna rzeczywistość, którą tu się rozpatruje, byłaby wskazaną możliwością pod pewnym tylko względem, mianowicie, w stosunku do form życia organicznego, do jakich miałyby doprowadzić, natomiast, o ile byłaby uzdolnieniem materii nieożywionej do wydania w pewnych warunkach tego życia, należałoby już do sfery aktualnego bytu realnego.

Takie ujęcie hipotetycznych potencjalności witalnych posiada charakter bardzo ramowy. Łatwiej jest powiedzieć, czym one nie mogą być, niż czym mogłyby być.

Itak zauważymy, że ich istnienie nie może przekreślać różnicy zachodzącej między materią nieożywioną a materią ożywioną. Wprawdzie zostało o nich powiedziane, że redukcyjnie i według pewnej proporcji należą do tego samego rodzaju co życie organiczne *in actu*, ale z tym twierdzeniem nie schodzi się na tory hipotezy hylozoizmu. A nie schodzi się już choćby dlatego, że wymienione potencjalności nie mają stanowić sił aktywnych tego rodzaju, jakie obecnie występują w jaju czy w ziarnie. Te potencjalności byłyby czymś należącym bez reszty do wyposażenia materii nieożywionej, czymś, co prowadziłoby dopiero na drodze dalszej ewolucji do pojawienia się z czasem sił działających w jaju lub w ziarnie³⁰.

W hipotetycznych potencjalnościach witalnych nie należy także dopatrywać się żadnego czynnika duchowego. Gdy pojęcie materialności weźmiemy w konkretnym rozumieniu potocznym jako coś, co istnieje względnie dokonuje się w przestrzeni i w czasie, musimy powiedzieć, że jeżeli jakiś konkretny byt jest obdarzony samym tylko życiem organicznym, jest materialny w podanym znaczeniu we wszystkim, co go stanowi. A w dalszej konsekwencji trzeba przyjąć, że taki sam charakter materialny muszą

²⁹ [...]

³⁰ Por.: Filippo Selvaggi, *Il problema filosofico delle origini e delle'evoluzione*, w: *Problemi delle origini*, a cura di V. Marcozzi e F. Selvaggi, Roma 1966, s. 312–313.

również posiadać potencjalności witalne, jeżeli one wchodzą w jakimś zakresie do podstaw egzystencjalnych życia organicznego.

Istoty tych potencjalności nie należy również pojmować tak, jak by były czymś w rodzaju zasad nasiennych Augustyna pozbawionych charakteru biologicznego. Nie można więc wyrażać się o nich w ten sposób, jak to czyniłem dawniej³¹, że mogłyby „tak się jakościowo przekształcić wewnątrznie, żeby były w stanie usamodzielnąć się od formy substancjalnej bytów martwych na drodze zamiany części swego bytu przypadłościowego w jakościowo doskonalszą formę substancjalną charakterystyczną dla jestestw żyjących”. Potencjalności witalne nie mają dawać życiu biologicznemu żadnej preegzystencji abiotycznej. One byłyby tylko tego rodzaju aktywnym wyposażeniem materii nieożywionej, że ta mogłaby w pewnych warunkach swego rozwoju podnieść się jakościowym skokiem w całokształcie swego bytu przypadłościowego i substancjalnego na poziom materii ożywionej.

Istotę potencjalności witalnych możemy najprościej wyrazić pozytywnie w tych słowach, że składają się na nie takie właściwości materii nieożywionej, dzięki którym ona witalizuje się na określonym stopniu swej organizacji. W zasadzie byłoby możliwe przyrodnicze ujęcie tych właściwości materii nieożywionej. Jednakowoż na obecnym etapie rozwoju nauk o przyrodzie żaden badacz nie jest w stanie tego dokonać i zapewne nigdy to nie będzie możliwe. Obecnie możemy zdobyć się tylko na bardzo ramowe określenie potencjalności witalnych materii nieożywionej. Wskutek też tego ich pojęcie trzeba potraktować jako pojęcie z zakresu filozofii przyrody, gdyż ta dyscyplina ogranicza się do maksymalnie ramowego ujęcia materialnego przedmiotu swych wszystkich badań³².

Przy takiej przynależności epistemologicznej pojęcie potencjalności witalnych musi zawierać w sobie jakieś *irrationale* w sensie tego, co nie zostało wyjaśnione do końca. Wszak horyzonty filozofii przyrody są z konieczności ograniczone, gdyż jest to tylko teoria tej specyficznej rzeczywistości, jaką jest przyroda. Nie porusza się na przykład w ramach kosmologii filozoficznej zagadnienia istnienia Boga Stwórcy. Podejmując to zagadnienie, wniosłoby się ostateczne

³¹ W części I książki *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, s. 208.

³² Materialny przedmiot badań został tu wzięty w rozumieniu metodologii tomistycznej.

wyjaśnienia do statusu egzystencjalnego i esencjalnego potencjalności witalnych materii nieożywionej. Ale tego nam na obecnym stadium naszych wywodów czynić nie wolno, jeżeli nie chcemy popełnić błędu *petitionis principii* w naszym poszukiwaniu pierwszej przyczyny życia organicznego. W pojęciu potencjalności witalnych materii nieożywionej musi więc na razie pozostać dla nas duża doza czynnika irracjonalnego, wziętego w podanym znaczeniu, z którym to czynnikiem schodzimy w szerokim zakresie na tory agnostycyzmu, właściwego dla naszych obecnych analiz teodycealnych zapożyczonych z kosmologii filozoficznej.

[...]

Mimo jednak braku tej oczywistości, jak i oczywistości wskazanej poprzednio, musimy przyznać, że założenie aktywnych potencjalności witalnych jako najbliższego i bezpośredniego źródła życia organicznego nie wprowadza nas w żaden konflikt z bardzo intuicyjną zasadą, która orzeka, iż to, co znajduje się w możliwości, może być doprowadzone do „aktu” tylko przez to, co już jest w „akcie” (*quod est in potentia non reducitur in actum, nisi per ens actu*)³³. Żadnego konfliktu tu nie ma, a przynajmniej nie ma żadnego konfliktu oczywistego, gdyż według wymienionej zasady czynnik doprowadzający możliwość do odpowiadającego jej „aktu” nie musi znajdować się w takim samym „akcie” i w niektórych przypadkach może wykazywać jedynie pewną proporcję do „aktu” wyrowadzanego przez siebie z danej możliwości³⁴ – my zaś chcemy tylko wziąć pod uwagę ewentualność jednego z tych przypadków. Wprawdzie pozytywnie nie wiemy, czy jakieś aktywne potencjalności witalne materii nieożywionej mogłyby na działanie odpowiedniego zespołu bodźców pozbawionych życia organicznego odpowiedzieć swym wewnętrznym dynamizmem w formie takich czy innych pierwocin życia organicznego *in actu*, ale możemy stwierdzić przynajmniej tyle, że za taką hipotezą przemawia w jakiejś mierze zasada, która głosi, że wszystko, co jest przyjmowane, bywa przyjmowane na sposób przyjmującego³⁵. Kto uwzględni tę zasadę, ten nie powie, iż ewentualność brana przez nas pod uwagę jest niezgodna z takim wnioskiem wyrowadzonym z metafizycznej formuły zasady przyczynowości, jak

³³ [...]

³⁴ [...]

³⁵ [...]

ten, że skutek nie może przewyższać w doskonałości swej przyczyny sprawczej, bo chociaż w hipotezie, z jaką się liczymy, skutek, wzięty w swej jedności konkretnej, jest natury bezwzględnie doskonalszej od swej zewnętrznej przyczyny sprawczej, ale nie przewyższa w doskonałości swej całkowitej przyczyny sprawczej, na którą obok zewnętrznej przyczyny sprawczej składa się jeszcze wewnętrzny dynamizm samych potencjalności witalnych, skierowany na życie organiczne *in actu*³⁶.

³⁶ [...]

ZAGADNIENIE POCHODZENIA DUSZY LUDZKIEJ

Kazimierz Kłósak, „Przyrodnicze” i filozoficzne sformułowanie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. 1, red. K. Kłósak, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1976, s. 191–236.

Gdy staniemy na podłożu „przyrodniczej” definicji duszy ludzkiej „będącej wyrazem zjawiskowego punktu widzenia, i jaki podejmuje empiriologiczna analiza rzeczywistości”¹ – wówczas powstanie wskazanej duszy musimy w dalszej konsekwencji przedstawić sobie również w płaszczyźnie zjawiskowej. Ponieważ przy „przyrodniczym” ujęciu duszy ludzkiej chodzi o kolektywne zebranie zjawisk psychicznych, charakterystycznych dla gatunku ludzkiego jako takiego – stąd też powstania duszy ludzkiej nie możemy inaczej pojąć ze stanowiska „przyrodniczego” jak jako skomplikowany, mozolny i niezmiernie długi proces zbiorowy w ramach prowadzącej do hominizacji megaewolucji i makroewolucji, którego to procesu ostatnią fazę odnajdziemy w tych czasach, kiedy poszczególne jednostki ludzkie już dawno zaznaczały swą obecność na arenie dziejowej. Tak zakresowo potraktowane powstanie duszy ludzkiej będziemy rozumieli z „przyrodniczego” punktu widzenia jako przyczynowe uwarunkowanie właściwych człowiekowi zjawisk psychicznych przez inne, znane lub domniemane zjawiska. Tych zjawisk będziemy doszukiwali się

¹ Treścią i wartością „przyrodniczej” definicji duszy ludzkiej zająłem się bliżej w art. „Przyrodnicza” definicja duszy ludzkiej, jej uprawnienie i granice użyteczności naukowej, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 2 (1966, nr 1), s. 173–204. Określenie wymienionej definicji, ustalające jej przynależność epistemologiczną, ująłem w cudzysłów, gdyż tę definicję wysuwa się ze strony nomotetycznych psychologicznych nauk szczegółowych, które są naukami przyrodniczo-humanistycznymi, a nie czysto przyrodniczymi. [...]

w pierwszym rzędzie w postępującym u zwierząt rozwoju ośrodkowego układu nerwowego, a zwłaszcza półkul mózgowych – w tym ich rozwoju, który mógł dokonać się tylko w przypadku zwiększenia się objętości mózgowcaszki, jakie stało się możliwe dzięki wzniesieniu głowy nad szyję przy pojawieniu się spionizowanej postawy ciała. Ale wymienionych zjawisk będziemy także dopatrywali się na stopniu egzystencji już niewątpliwie ludzkiej, bo w zakresie postępującego uspołecznienia oraz w zakresie mowy, powstałej wówczas, gdy na artykulację pozwoliła postawa wyprostowana, i doskonałej przez zbiorowo prowadzoną pracę².

Mówiąc o przyczynowym uwarunkowaniu zjawisk psychicznych, właściwych dla ludzkości jako takiej, mam na uwadze to uwarunkowanie przyczynowe, które uwzględniają nauki biologiczne i szczegółowe nauki psychologiczne przy swoim charakterystycznym rozumieniu przyczyny. [...] Chcąc uwidocznic, że to rozumienie przyczyny nie ma w swej czystej postaci nic wspólnego z ontologiczną analizą rzeczywistości, zestawie je z filozoficznym pojmowaniem przyczyny, do jakiego dochodzimy na gruncie metafizyki i filozofii przyrody. To filozoficzne pojmowanie omówię najpierw, biorąc za punkt wyjścia formuły wysunięte przez Tomasza z Akwinu.

Jeżeli po tylu autorach podejmuję się jeszcze raz całościowej analizie i oceny metafizycznego pojęcia przyczyny, jakie przyjmował dopiero co wymieniony myśliciel – to czynię tak dlatego, że nie ma dotąd o tym pojęciu ze strony tomistycznej studium, które liczyłoby się z wymogami metodologicznymi, jakie Jan Łukasiewicz wziął pod uwagę w rozprawie *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*³ – a także dlatego, że nawet w ostatnio wydanych monografiach można znaleźć niejedno błędne twierdzenie w przedmiocie Tomaszowego rozumienia przyczyny⁴. Gdy w opusculum *De principiis naturae* Tomasz określił

² Postępy w dziedzinie uspołecznienia i mowy będziemy traktowali w tym ujęciu „przyrodniczym” jako ostateczne bodźce warunkujące rozwój ośrodkowego układu nerwowego.

³ „Przegląd Filozoficzny” 9 (1906) s. 105–179; *Z zagadnień logiki i filozofii – Wybór pism*, do druku przygotował Jerzy Słupecki, Warszawa 1961, s. 9–62.

⁴ Zob.: Théodore de Régnon, *La métaphysique des causes d'après St. Thomas et Albert le Grand*, 2 éd., Paris 1906; G. Schuleman, *Das Kausalprinzip in der Philosophie des Hl. Thomas von Aquino*, w: „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters”, t. 13, z. 5, Münster i. W. 1915; Franco Amerio, *La formulazione del principio di causalità e la nozione di causa in S. Tommaso*, „Rivista di Filosofia

ogólnie zasadę (*principium*) jako wszystko to, od czego zaczyna się ruch (*omne id a quo incipit motus*), zaraz zaznaczył, że przyczyną jest tylko ta zasada, z której wypływa istnienie czegoś późniejszego (*sed causa solum dicitur de illo principio, a quo consequitur esse posterioris*)⁵. A pominiawszy odwołanie się do pojęcia zasady, zdefiniował w tym samym opusculum przyczynę jako to, z czego istnienia wypływa coś drugiego (*id ex cuius esse consequitur aliud*)⁶. W *Sum. theol.*, I, qu. XXXIII, a. 1, ad 1, Tomasz powie, że nazwa „przyczyna” zdaje się wnosić w swej treści odrębność substancji i zależność czegoś od drugiego (*hoc nomen causa videtur importare diversitatem substantiae, et dependentiam alicuius ab altero*).

[...]

Z tych określeń, stosowanych przez Tomasza do każdego rodzaju przyczyn, wynika, że jego metafizyczne pojęcie przyczyny było pojęciem złożonym, w którego treściowy skład wchodziło pojęcie substancji w rozumieniu perypatetycznym i – jak zobaczymy dokładniej w dalszym ciągu naszej analizy – pojęcie odrębności jakiejś jednostkowej postaci tej substancji od innych indywidualnych substancji. Mówi o tym szczególnie wyraźnie cytowany wyżej tekst z Sumy teologii. Ponieważ jednak w tym tekście Tomasz nie zajmował się w sposób systematyczny logiczną budową pojęcia przyczyny, dlatego nic nas nie upoważnia do twierdzenia, że w Sumie teologii potraktował on z rozmysłem cechę substancjalności jako pierwszą cechę konstytutywną, przysługującą temu, co wyraża pojęcie przyczyny. Pozostałe, przytoczone przez nas teksty nie pozostawiają miejsca na wątpliwość, że dla Tomasza taką pierwszą cechą konstytutywną było coś zupełnie innego. Jeżeli w Sumie teologii wymienił na pierwszym miejscu cechę

Neo-Scholastica”, 29 (1937), s. 388–400; id., *Il principio di causalità in San Tommaso*, tamże, 30 (1938), s. 44–61; Giuseppe Morabito, *L'essere e la causalità in Suárez e in San Tommaso*, tamże, 31 (1939), s. 18–46; Alexander Rozwadowski, *De principio causalitatis secundum doctrinam S. Thomae*, „Acta Pontificiae Academiae Sancti Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae”, 5 (1939), s. 136–152; Pierre Garrin, *Le problème de la causalité et Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1958, s. 26; Marian Jaworski, *Arystotelesowska i tomistyczna teoria przyczyny sprawczej na tle pojęcia bytu*, Lublin 1958, s. 52; Albert M. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 202–203; Stanisław Adamczyk, *Metafizyka ogólna czyli ontologia*, Lublin 1960, s. 159–162. Jest uderzające, jak mało miejsca poświęcono w przytoczonych pracach samej analizie treści Tomaszowego pojęcia metafizycznego przyczyny.

⁵ *Opuscula omnia*, cura et studio Petri Mandonnet, Paris 1927, t. 1, s. 12.

⁶ [...]

substancjalności, to uczynił tak niezawodnie dlatego, że chciał wskazać na przykładową przyczynę. W ten sam sposób postąpi Łukasiewicz, gdy – wymieniwszy w cytowanym wyżej studium cechę bezwzględną: przedmiot rzeczywisty, realny, jako trzecią właściwość konstytutywną przyczyny – sformułuje następującą jej definicję, w której wskazaną cechę wysunie na czoło; „Przyczyna jest przedmiotem rzeczywistym, wywołującym z koniecznością jakiś inny przedmiot rzeczywisty, ale nie wywołanym przezeń w sposób konieczny”⁷.

[...]

Mówiąc w przypadku przyczyny o działaniu, Tomasz nie wziął go dla niego samego. Pojęcie działania wchodziło w strukturę jego pojęcia przyczyny o tyle tylko, o ile jego przedmiotem było działanie, które sprowadza się do warunkowania i istnienia czegoś drugiego.

Czy tak rozumiane działanie – o ile ono miałooby występować w przypadku przyczyny z obrębu przyrody nieożywionej lub ożywionej, ale pozbawionej jakiegokolwiek życia psychicznego – Tomasz zdołał wyrazić w sposób wolny od antropomorficznych pierwiastków fizycznego lub psychicznego wysilania się i pokonywania jakiegoś oporu? Niewątpliwie nic nie przemawia w kontekście formalnych wypowiedzi Tomasza za tym, żeby wyrażenie: *influxus quidam ad esse causati* należało koniecznie rozumieć jako wpływ wzięty z tymi specyficznymi cechami, jakie są właściwe dla człowieka lub choćby dla niższej od człowieka istoty żyjącej, obdarzonej jakimś życiem psychicznym. Tomaszowi chodziło niezawodnie o treść, którą należy brać w różnorodnych realizacjach analogicznych, obejmujących, również dziedzinę zachowania się materii nieożywionej i materii ożywionej, ale nie posiadającej psychicznego „wnętrza”. A jednak wydaje się, że Tomasz nie zdołał skutecznie wykazać, że z pojęcia działania można czynić tak szeroki użytek. [...]

Gdy z kolei uwzględnimy punkt widzenia nauk przyrodniczych i psychologicznych nauk szczegółowych, będziemy musieli treść pojęcia przyczyny wyrazić na każdym stopniu jego precyzacji w oparciu o kategorię zjawisk, gdyż tego domaga się od nas ograniczenie wskazanych nauk do zjawiskowego aspektu natury. [...] Okazuje się jednak, że na obecnym etapie naszej wiedzy nie jesteśmy w stanie dojść w ramach nauk przyrodniczych i psychologicznych nauk szczegółowych do jakiejś definitywnej formuły, którą można by było uważać za całkowicie adekwatne wyrażenie czysto empiriologicznego pojęcia przyczyny nawet

⁷ „Przegląd Filozoficzny”, jak wyż., s. 162; *Z zagadnień logiki i filozofii*, s. 52.

wtedy, gdy – jak to czynimy w niniejszym studium – uwzględniamy przy tym pojęciu to tylko, co jest wspólne dla przyrody ożywionej i nieożywionej. [...] Ze stanowiska nauk przyrodniczych i psychologicznych nauk szczegółowych, przyczyną jest – gdy uwzględniamy z niej cechy, jakie ona zdaje się posiadać w obrębie przyrody nieożywionej i ożywionej – zjawisko A lub pewien zespół zjawisk A, które to zjawisko A względnie ów zespół zjawisk A jest stale warunkiem nie tylko wystarczającym, ale również koniecznym wystąpienia jednego, ściśle określonego zjawiska B lub grupy ściśle określonych zjawisk B – przy czym pojawienie się zjawiska B lub grupy zjawisk B nie sprowadza za sobą pojawienia się zjawiska A czy zespołu zjawisk A⁸. Treść tej definicji nie uległaby żadnej zasadniczej zmianie, jeżelibyśmy w niej przyczynę potraktowali jako stan początkowy jakiegoś więcej lub mniej złożonego zjawiska, a skutek jako jego stan końcowy. Czysto empiriologiczna osnowa przedłożonej definicji dopuszcza takie ujęcie⁹.

[...]

Przyjmowane przez Teilharda pojęcie stwarzania typu ewolucyjnego odznacza się – jak się wydaje – dużą trafnością, gdy idzie o wyrażenie stosunku aktu stwórczego w znaczeniu ścisłym do zjawisk. Mam tu na uwadze wysoce przekonujące godzenie przez francuskiego jezuitę stwórczej interwencji Bożej w obręb natury z badaną od strony przyrodniczej sprawczością własną przyczyn wtórnych, wziętych w ich fizycznym powiązaniu ze sobą¹⁰. Należy jednak uwolnić teilhardowskie

⁸ W podanej definicji idę zasadniczo za formułą wysuniętą przez Bolesława Gaweckiego w studium *Przyczynowość i funkcjonalizm w fizyce*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1 (1923), 4, s. 498. Znacznie mniej precyzyjnie od Gaweckiego określił najogólniej przyczynę ze stanowiska empiriologicznego i w duchu determinizmu, Biegański: „Przyczyną we właściwym tego słowa znaczeniu nazywamy wszystkie warunki, razem wzięte, które powodują powstawanie skutku, innymi słowy, przyczyną nazywamy całą część zdarzenia, po której urzeczywistnieniu powstaje druga jego część” (W. Biegański, *Pojęcie przyczynowości w biologii*, Warszawa 1906, s. 56).

⁹ Ten stan rzeczy, brany pod uwagę przez Gaweckiego (op. cit.), dobrze uwydatnia dopiero co przytoczona druga wersja formuły Biegańskiego.

¹⁰ Trudno nie uważać za wyraz nieporozumienia zastrzeżeń, które Jan Edward Hengstenberg (*Evolution und Schöpfung – Eine Antwort auf den Evolutionismus Teilhard de Chardins*, München 1963, s. 14–7) wysunął w przedmiocie formuły Teilharda z *Comment se pose aujourd’hui la Question du Transformisme* (jak wyż., s. 39) Dieu „fait” moins les choses qu’il ne „les fait se faire”. Zob. dobry komentarz, jaki w odniesieniu do tej formuły przedstawił Smulders w art. *Schöpfung, Entwicklung und Vollendung – Zum Anliegen Teilhard de Chardin*, „Wissenschaft und Weisheit”, 27 (1964) s. 17–19.

pojęcie stwarzania typu ewolucyjnego, gdy ono ma służyć do wyrażenia ukształtowania duszy ludzkiej, od jego niekoniecznego powiązania z próbą metafizycznego określenia aktu stwórczego ściśle rozumianego przez „mechanizm” jednoczenia¹¹. A w dalszej konsekwencji należy we wskazanym kontekście przywrócić należne miejsce pojęciu „Boga kosmosu”, czyli Stwórcy typu „sprawczego”, nie przecząc jednak niczego, co w zakresie stosunku aktu stwórczego do zjawisk psychogenezy może usprawiedliwić dodatkowe posługiwanie się pojęciem „Boga kosmogenezy”, tzn. Stwórcy typu „jednoczącego”. [...] Gdy się zrozumie, że w perspektywie „fenomenologicznej” można mówić o wynurzaniu się duszy ludzkiej z materii, nie ma się już trudności z pozytywnym ustosunkowaniem się w tej samej perspektywie do związanych z nią formuł Teilharda o materii jako „harmonijnym źródle dusz”, jako „matrycy ducha”. Trzeba przyznać, że w ramach empirycznej fenomenologii naukowej i przy utożsamianiu tego, co duchowe, z tym, co psychiczne¹² mógł francuski jezuita wyrażać się także o materii jako o czymś, co jest obdarzone mocą „duchową”. Wszak to twierdzenie znaczy, że, biorąc rzecz z doświadczalnego punktu widzenia, materia jest obdarzona zdolnością warunkowania zjawiskowej emergencji procesów psychicznych, kulminujących w przejawach o charakterze ludzkim.

Okazuje się więc, że analizowane wypowiedzi Teilharda, jako wypowiedzi odnoszące się głównie lub wyłącznie do porządku empiriologicznego, a nie ontologicznego, niczego w swej obiektywnej treści nie przekreślają z tezy metafizycznej o powołaniu do istnienia duszy ludzkiej *ex nihilo sui et subiecti*. Wiadomo zresztą¹³, że Teilhard przyjmował, iż dusza ludzka nie powstała z materii lub z życia wpiętego istniejącego¹⁴, lecz że pojawiła się tylko na bazie obu tych czynników, tworząc razem z nią jedną całość organiczną i hierarchiczną, w której elementy wyższe i niższe nie mieszają się z sobą, lecz się wzajemnie warunkują w ten sposób, że element wyższy, jako bardziej zjednoczony, podtrzymuje element niższy, a ten znów umożliwia elementowi wyższemu wyzwolenie jego siły unifikacyjnej.

¹¹ To powiązanie wystąpiło w eseju *Un seuil mental sous nos pas: du Cosmos à la Cosmogénèse*, jak wyż., s. 271.

¹² Na to utożsamianie zwrócił już uwagę Hengstenberg (dz. cyt., s. 93).

¹³ List omawianego autora z maja 1920 r., przytoczony przez Rideau (dz. cyt., s. 335).

¹⁴ W oryginale: *Elle n'est pas créée avec de la Matière ou de la Vie préexistante*.

Musimy jednak zarzucić Teilhardowi, że do swego opisu początkowej hominizacji, tj. hominizacji, w obrębie której pojawiła się pierwszy raz świadomość refleksyjna¹⁵, wprowadził niektóre pojęcia, sugerujące w swej obiektywnej treści niemożliwą do przyjęcia genezę bytową duszy pierwszego człowieka.

Takim pojęciem jest przede wszystkim pojęcie gruntownego przerobienia całego psychizmu zwierzęcego i jego skonsolidowania się w sobie – tego przerobienia i skonsolidowania, którego rezultatem miało być pojawienie się ludzkiej świadomości refleksyjnej. Jak się wydaje, jest to pojęcie typu empirio-ontologicznego, przy którym chodzi o ujęty w aspekcie zjawiskowym proces bytowego przekształcenia się duszy zwierzęcej, rozpatrywanej pod filozoficznym kątem widzenia, w duszę specyficznie ludzką. [...] Skoro Teilhard rzeczywiście miał na uwadze program teoretyczny [...] to przejście od psychiki zwierzęcej do ludzkiej powinien być z czysto „fenomenologicznego” punktu widzenia wyrazić przez odwołanie się do innego pojęcia niż to, które wprowadził. Tym pojęciem mogło być tylko pojęcie odnoszące się do serii następujących po sobie w czasie, coraz doskonalszych stanów psychicznych, z których jedne stanowiłyby szczytowe osiągnięcia.

[...]

W płaszczyźnie badań metafizyki czy antropologii filozoficznej nie będziemy się pytali przy zagadnieniu pochodzenia duszy ludzkiej o uwzględniany dotąd proces zbiorowy, dotyczący dróg, na których mogło dojść w płaszczyźnie zjawiskowej do wystąpienia przejawów psychicznych, charakterystycznych dla gatunku ludzkiego jako takiego. Więcej lub mniej prawdopodobne sugestie w przedmiocie takiego procesu zbiorowego wykazują wyraźną nieciągłość epistemologiczną w porównaniu z problematyką genezyjską, jaka narzuca się w oparciu o to, co kiedyś nazwałem metafizyczną definicją duszy ludzkiej wziętą łącznie z leżącą u jej podstaw definicją z zakresu filozofii przyrody.

Obie definicje odnoszą się poprzez swe abstrakcyjne i ogólne sformułowania do czegoś jednostkowego, bo do poszczególnych dusz ludzkich, a przy tym – dzięki uzupełnieniom treściowym, jakie definicja „metafizyczna” wnosi do definicji z dziedziny kosmologii filozoficznej – biorą pod uwagę indywidualną duszę ludzką w całości kształcie jej wielorakiego bytu, a nie tylko w jej aspektach zjawiskowych,

¹⁵ Dzieło *Le phénomène humain*, s. 185–186, Por. *L'hominisation...*, jak wyżej, s. 104; *La place de l'homme dans la nature...*, s. 91.

„powierzchniowych”, jak to robi definicja „przyrodnicza”, ściślej – empiriologiczna. Wobec tego metafizykowi czy przedstawicielowi antropologii filozoficznej będzie chodziło przy zagadnieniu pochodzenia duszy ludzkiej również o coś jednostkowego mianowicie o pochodzenie pierwszej czy pierwszych indywidualnych dusz ludzkich, rozpatrywanych w całym bogactwie bytowym. Jest to okoliczność, która już sama przez się mogłaby wystarczyć, by filozoficzne sformułowanie wymienionego zagadnienia różniło się w sposób jakościowy od jego ujęcia z obrębu nauk przyrodniczych i psychologicznych nauk szczegółowych. Ale jakościowa odrębność filozoficznego sformułowania naszego zagadnienia występuje jeszcze na innym odcinku.

Metafizyka, podobnie jak z pewnym zacieśnieniem filozofia przyrody względnie antropologia filozoficzna, stawia nas wobec przyczyn zaistnienia czegoś, co nie istniało – a więc wobec przyczyn sprawczych, których nie znają nauki przyrodnicze i dyscypliny psychologiczne będące naukami szczegółowymi.

Dlatego też pojęcie pochodzenia będzie miało dla metafizyki czy filozofii przyrody lub antropologii filozoficznej zupełnie inną treść niż dla nauk posługujących się analizą empiriologiczną. Zamiast idei o antecedensach zjawiskowych pojawienia się psychiki ludzkiej wystąpi myśl o genezie bytowej tego wszystkiego, co składało się na duszę pierwszego człowieka czy pierwszych ludzi. Wszak ze stanowiska filozoficznego chodzi przy naszym problemie o pytanie, jaka lub jakie przyczyny sprawcze mogą nam w sposób wystarczający wytłumaczyć zaistnienie pierwszej względnie pierwszych indywidualnych dusz ludzkich, wziętych w całokształcie ich bytu. To drugi moment, który w sposób jakościowy wyodrębnia filozoficzne sformułowanie naszego zagadnienia od jego określenia przy pomocy pojęć typu empiriologicznego.

Kazimierz Klószak, *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*, „Roczniki Filozoficzne” 8 (1960), nr 3, s. 53–123 (fragment).

Opowiadając się za duchowością duszy ludzkiej, nie możemy w dalszej konsekwencji przyjąć, żeby ta dusza mogła na pewnym etapie ewolucji biologicznej pojawić się w drodze zrodzenia cielesnego jako rezultat zmian, jakie dokonały się w sferze somatycznej określonej grupy zwierząt. Nie możemy także brać pod uwagę hipotezy

bezpośredniego pochodzenia duszy ludzkiej duchowej od materialnej duszy zwierzęcej.

Dla nas – z racji poczynionych przez nas założeń – jest nie do przyjęcia twierdzenie, że praca, praca rąk zwolnionych w następstwie pionizacji ciała od czynności podporowych doprowadziła małpę poprzez powstanie mowy i rozwój mózgu oraz organów zmysłowych do jej przekształcenia w człowieka. Bo chociaż zgadzamy się na to, że u małp „istnieje zasadnicza przesłanka oddziaływania jednym przedmiotem na drugi i korzystania z przedmiotów jako narzędzi” stanowiących „jeden z prostych momentów procesu pracy”, chociaż przyjmujemy, że u wymienionych zwierząt występują więcej lub mniej trwałe a zarazem plastyczne nastawienia kierunkowe warunkujące powstanie celowej pracy i jej rozwój, to jednak, ponieważ sądzimy, że pośrednie ujmowanie prostych relacji w obrębie zjawiskowego konkretnu jest u wszystkich zwierząt osiągnięciem granicznym, nie widzimy, jak rozwój pracy w świecie zwierząt mógł zakończyć się w drodze jakościowego skoku uczłowiczeniem małpy. Z teorii, o którą chodzi, możemy jednak przejść takie szczegółowe twierdzenie, że nasza mowa powstała „z pracy i wraz z pracą”. Nie rozumiemy jednak, jak praca na poziomie osiągalnym dla zwierząt mogła doprowadzić do pojawienia się mowy posługującej się zdaniem jako swą samodzielną jednostką funkcyjną, skoro taka mowa wzięta nawet w swych początkach, jakimi zapewne były zdania jednowyrazowe, wiąże się w takim czy innym zakresie z pojęciami i jest zewnętrznym przejawem sądów oraz różnych form rozumowania. Schaff pisze, że do tego, żeby zwierzęta mogły nie tylko porozumiewać się ze sobą, czyli przekazywać sobie pewne stany i przeżycia psychiczne, ale żeby mogły rozmawiać ze sobą, musiałyby zdobyć się na właściwe myślenie abstrakcyjne¹⁶. Otóż w ramach branych przez nas pod uwagę oczywistości sądzimy, że zwierzęta o duszy materialnej nie mogą w swym poznaniu oderwać się od przedmiotów jednostkowych i już wskutek tego nie mogą na żadnym dostępnym dla nich etapie rozwoju pracy wyjść poza swą „mowę okrzyków lub haseł”¹⁷, która daje się całkowicie wytłumaczyć pośrednim ujęciem prostych stosunków w obrębie zmysłowego konkretnu. Musimy więc szczerze i otwarcie powiedzieć, że nas nie przekonywa myśl wyrażona w tym lapidarnym zdaniu: „Najprzód praca, a następnie wraz z nią

¹⁶ [...]

¹⁷ [...]

mowa – oto dwa najistotniejsze bodźce, pod wpływem których mózg małpi przekształcił się stopniowo w ludzki”.

Zagadnienie powstania duszy pierwszego człowieka tak długo nie traci dla nas aspektu zagadkowości, jak długo nie pomyślimy o ingerencji czynnika transcendentnego w stosunku do przyrody, który to czynnik możemy utożsamić tylko z Bogiem. Tej ingerencji niepodobna sobie inaczej przedstawić jak jako powołanie do istnienia całego bytu duszy pierwszego człowieka bez posłużenia się jakimkolwiek istniejącym wpierw materiałem, a więc jako stworzenie w znaczeniu ścisłym. Nie można przecież poważnie myśleć o uzupełnianiu duszy zwierzęcej uzdolnieniami psychicznymi specyficznymi ludzkimi, gdyż takie uzupełnianie mogłoby doprowadzić tylko do powstania jakiegoś sztucznego zlepka materialno-duchowego. Doskonalsze stworzenie uzupełnianie jest możliwe jedynie w sferze somatycznej. Ciało jakiegoś antropoida kopalnego mogło przekształcić się w ciało specyficznie ludzkie, jeżeli Bóg złączył z tym ciałem zwierzęcym stworzoną przez siebie *ex nihilo sui et subiecti* nieśmiertelną duszę ludzką.

Przyjmując w odniesieniu do duszy pierwszego człowieka stworzenie w ścisłym znaczeniu nie będziemy mówili, że przejawy poznawcze zwierząt, wyrażające się w ich działalności „orientacyjno-badawczej”, stanowią prehistorię naszego umysłu. Dla nas zagadnienie genezy ludzkiego umysłu nie jest zagadnieniem z zakresu psychologii porównawczej. Ale choć u zwierząt nie doszukujemy się „psychologicznych przesłanek pojawienia się specyficznie ludzkiej działalności psychicznej”, możemy w pełnej zgodności z doświadczeniem utrzymywać, że człowiek w swej psychice wykazuje wiele cech zwierzęcych. Bo jeżeli jest prawdą to, co przyjmujemy z tytułu hipotezy, że ciało ludzkie jest przetworzonym przez Boga ciałem zwierzęcym, to w takim razie dusza człowieka musiała pośrednio, poprzez oddziedziczone właściwości somatyczne, zwłaszcza poprzez oddziedziczone właściwości anatomiczne i fizjologiczne tkanki nerwowej, ośrodków podkorowych i kory mózgowej, przejąć w siebie wszystkie dotychczasowe osiągnięcia duszy zwierzęcej pod postacią różnorodnych dążeń i kierujących, w jakich przejawia się mnemiczne nastawienie instynktów po utracie swych bocznych członów (gnostycznych i kinestetycznych) w trakcie filogenetycznej „wędrówki czynności nerwowych ku przodowi”, i – pod postacią specjalnych uzdolnień¹⁸.

¹⁸ [...]

BIBLIOGRAFIA

PUBLIKACJE KAZIMIERZA KŁÓSAKA

Monografie, artykuły, recenzje, teksty polemiczne (w układzie chronologicznym)

- Kłósak K., *Maritainowa analiza stosunku filozofii moralnej do teologii*, „Collectanea Theologica” 19 (1938) 2, s. 177–220.
- , *Maritainowa analiza stosunku filozofii moralnej do teologii*, Drukarnia Karola Doroszyńskiego, Lwów 1938, (fragment rozprawy doktorskiej „Tomizm w ujęciu Jakuba Maritaina”).
- , *Filozofia przyrody w ujęciu Jakuba Maritaina*, „Polski Przegląd Tomistyczny” 1 (1939) 2, s. 154–170.
- , *Filozofia przyrody w ujęciu Jakuba Maritaina*, Wydawnictwo oo. Dominikanów, Lwów 1939, (fragment rozprawy doktorskiej „Tomizm w ujęciu Jakuba Maritaina”).
- , *Ks. Konstanty Michalski CM*, „Ateneum Kapłańskie” 47 (1947) 3, s. 313–316.
- , *Materializm dialektyczny a fizyka współczesna*, „Znak” 2 (1947) 7, s. 719–732.
- , *Nowy podręcznik psychologii* [recenzja książki: ks. dr Józef Pastuszka – *Psychologia ogólna*, t. 1, Lublin 1946], „Tygodnik Powszechny” 3 (1947) 18, s. 8.
- , *Twórczość naukowa ks. Konstantego Michalskiego CM*, „Tygodnik Powszechny” 3 (1947) 44, s. 4–5.
- , *Czy materializm jest wyrazem nauki?*, „Tygodnik Powszechny” 4 (1948) 6, s. 2.
- , *Dialektyczna interpretacja ruchu i jej krytyka*, „Ateneum Kapłańskie” 48 (1948) 1, s. 1–13.
- , *Dialektyka a tradycyjna teoria ewolucji*, „Znak” 3 (1948) 4, s. 316–325.

- , *Materializm dialektyczny wobec zagadnienia życia*, „Tygodnik Powszechny” 4 (1948) 42, s. 5.
- , *Materializm dialektyczny. Studia krytyczne*, Wydawnictwo Mariackie, Kraków 1948.
- , *Metafizyczna i fizyczna zasada przyczynowości wobec relacji niedokładności W. Heisenberga*, „Roczniki Filozoficzne” 1 (1948), s. 198–213.
- , *Mysł katolicka wobec teorii samorodztwa*, Wydawnictwo Mariackie, Kraków 1948.
- , *Nowy typ cywilizacji chrześcijańskiej w ujęciu J. Maritaina*, „Przegląd Powszechny” 226 (1948), s. 213–222.
- , *Sprzeczność w materializmie*, „Tygodnik Powszechny” 4 (1948) 21, s. 4.
- , *Teoria indeterminizmu ontologicznego a trójwartościowa logika zdań prof. Jana Łukasiewicza*, „Ateneum Kapłańskie” 49 (1948) 5, s. 209–230.
- , *Zasada „komplementarności” N. Bohra i relacje niedokładności W. Heisenberga a zagadnienie indywidualistów fizykalnych*, „Polonia Sacra” 1 (1948), s. 311–314.
- , *A. Schaff, Pojęcie i słowo*, [recenzja], „Roczniki Filozoficzne” 2–3 (1949–1950), s. 292–293.
- , *Czy upadek ewolucjonizmu antropologicznego?*, „Znak” 4 (1949) 4, s. 300–307.
- , *Dialektyczne prawo jedności i walki przeciwieństw*, „Przegląd Powszechny” 228 (1949), s. 161–168.
- , *Dialektyczne prawo przechodzenia ilości w jakość*, „Przegląd Powszechny” 228 (1949), s. 69–79.
- , *Dialektyczne prawo wszechzależności rzeczy i zjawisk*, „Przegląd Powszechny” 228 (1949), s. 203–213.
- , *Kinetyczny dowód istnienia Boga wobec nowych zarzutów*, „Znak” 4 (1949) 5, s. 393–401.
- , *Konflikt nowożytnej fizyki teoretycznej z perypatetyką filozofią przyrody w ujęciu Jakuba Maritaina*, „Przegląd Powszechny” 227 (1949), s. 24–39.
- , *Konieczność wyjścia poza logikę dwuwartościową*, „Ateneum Kapłańskie” 50 (1949) 2, s. 105–116.
- Kłósak K., Usowicz A., *Ksiądz Konstanty Michalski (1879–1947)* (Analecta Historica Congregationis Missionis Provinciae Polonorum, t. 3), Drukarnia „Powściągliwość i Praca”, Kraków 1949.
- Kłósak K., *Materializm dialektyczny*, „Homo Dei” 18 (1949) 3–4, s. 357–373.
- , *O. Jacek Woroniecki*, „Przegląd Filozoficzny” 45 (1949) 3–4, s. 437–440.
- , *Roczniki Filozoficzne I (1948)*, [recenzja], „Ateneum Kapłańskie” 50 (1949), s. 378–386.

- , *Roczniki Filozoficzne* [recenzja: *Roczniki Filozoficzne I*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1948, str. VIII + 364], „Tygodnik Powszechny” 5 (1949) 10, s. 11.
- , *Summa o szczęściu* [recenzja książki: W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Kraków 1947], „Tygodnik Powszechny” 5 (1949) 11, s. 3.
- , *Życie psychiczne a synteza białek w neuronach*, „Przegląd Powszechny” 227 (1949), s. 115–123.
- , *Skrypt do teorii poznania*, Kraków [b.r.w. – około roku 1949].
- , *Dialektyczne prawo ruchu materii*, „Znak” 5 (1950) 4, s. 296–308.
- , *Hipoteza Oparina o powstaniu życia*, „Przegląd Powszechny” 229 (1950), s. 45–56.
- , *Katolik wobec dialektyki marksistowskiej*, „Tygodnik Powszechny” 6 (1950) 21–22, s. 10.
- , *Metoda badań natury duszy ludzkiej*, „Znak” 5 (1950) 1, s. 13–26.
- , *Substancjalność duszy ludzkiej ze stanowiska doświadczenia bezpośredniego*, „Przegląd Powszechny” 229 (1950), s. 1–20.
- , *Teoria samoródtwa wobec dogmatu o stworzeniu*, „Tygodnik Powszechny” 6 (1950) 33, s. 2–3.
- , *Podział kierunków filozoficznych u diamatyków*, „Znak” 6 (1951) 2, s. 126–140.
- , *Z historii krytyki argumentu kinetycznego na istnienie Boga*, „Polonia Sacra” 4 (1951), s. 117–154, 277–328.
- , *Zagadnienie początku trwania czasowego Wszechświata*, „Polonia Sacra” 4 (1951), s. 1–25.
- , *Hipoteza samoródtwa wobec badań nad wirusami*, „Znak” 7 (1952) 1, s. 1–16.
- , *Pierwszy argument kinetyczny na istnienie Boga ze Sum. c. Gent., lib. I, c. 13, część I*, „Polonia Sacra” 5 (1952), s. 89–131.
- , *Hipoteza kosmicznych początków życia*, „Tygodnik Powszechny” 9 (1953) 43, s. 3–4.
- , *O pewnych trudnościach hipotez samoródtwa*, „Tygodnik Powszechny” 9 (1953) 36, s. 6–7.
- , *Pierwszy argument kinetyczny na istnienie Boga ze Sum. c. Gent., lib. I, c. 13, część II*, „Polonia Sacra” 6 (1953), s. 1–45.
- , *Augustyńska teoria biogenezy (próba jej unowocześnienia)*, „Tygodnik Powszechny” 10 (1954) 52, s. 8.
- , *Dwie teorie rzeczywistości*, „Tygodnik Powszechny” 10 (1954) 17, s. 1–2.
- , *Hipoteza ewolucjonizmu antropologicznego w świetle odkryć R. Darta i R. Brooma*, „Tygodnik Powszechny” 10 (1954) 34, s. 3–4.
- , *Jak pojąć w neoscholastyce przedmiot i metodę filozofii przyrody?*, „Roczniki Filozoficzne” 4 (1954), s. 1–31.
- , *Katolicka myśl filozoficzna w Polsce Ludowej*, „Tygodnik Powszechny” 10 (1954) 30, s. 5–6.

- , *O doświadczalnym poznaniu duszy*, „Tygodnik Powszechny” 10 (1954) 37, s. 3–4.
- , *Teologiczne aspekty zagadnienia antropogenezy*, „Tygodnik Powszechny” 10 (1954) 50, s. 3, 8.
- , *Życie organiczne a istnienie Boga*, „Tygodnik Powszechny” 10 (1954) 26, s. 6.
- , *Bóg ostateczną podstawą prawd zależnych*, „Tygodnik Powszechny” 11 (1955) 23, s. 7–8.
- , *Czy dusza ludzka powstała w drodze naturalnej ewolucji*, „Tygodnik Powszechny” 11 (1955) 36, s. 1–3.
- , *Czy synteza chemiczna żywej materii?*, „Tygodnik Powszechny” 11 (1955) 52, s. 5–6.
- , *Czy tomizm nie zna obiektywnej prawdy?*, „Tygodnik Powszechny” 11 (1955) 50, s. 3–4.
- , *Czy Wszechświat jest przestrzennie nieskończony?*, „Tygodnik Powszechny” 11 (1955) 42, s. 1–2.
- , *Na tropach stwórczego Rozumu*, „Tygodnik Powszechny” 11 (1955) 14, s. 1, 7.
- , *Od dowodu „ex possibili et necessario” ze Sum. Theol., I, q. II, a. 3 do współczesnych form argumentacji za istnieniem Boga z przygodności rzeczy*, „Collectanea Theologica” 26 (1955) 4, s. 632–660.
- , *Orientacja studiów na Wydziale Filozoficznym ATK*, „Tygodnik Powszechny” 11 (1955) 23, s. 7.
- , *Początek czasowy Wszechświata a zagadnienie istnienia Boga*, „Życie i Myśl” (1955) 2–3, s. 1–25.
- , *Poznawalność istnienia Stwórczego Rozumu*, „Collectanea Theologica” 26 (1955) 3, s. 465–490.
- , *Teoria rozszerzania się Wszechświata a zagadnienie jego początku czasowego*, „Tygodnik Powszechny” 11 (1955) 6, s. 4–5.
- , *W obronie argumentu nomologicznego za istnieniem Boga*, „Tygodnik Powszechny” 11 (1955) 34, s. 4–5.
- , *W odpowiedzi ks. Boharczykowi*, „Tygodnik Powszechny” 11 (1955) 40, s. 4–5.
- , *W odpowiedzi ks. Pietkunowi*, „Collectanea Theologica” 26 (1955) 4, s. 820–824.
- , *W poszukiwaniu Bytu bezwzględnie koniecznego*, „Tygodnik Powszechny” 11 (1955) 20, s. 4, 11.
- , *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny [Część I]. Argumentacja za istnieniem Boga z początku trwania czasowego wszechświata i z początku życia organicznego*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1955.
- , *W sprawie metodologicznej problematyki w teodycei*, „Collectanea Theologica” 26 (1955) 3, s. 568–580.
- , *Doświadczenia w Berkeley a zagadnienie biogenezy*, „Tygodnik Powszechny” 12 (1956) 15, s. 1–2, 4.

- , *Granice supremacji praktyki nad poznaniem teoretycznym*, „Tygodnik Powszechny” 12 (1956) 3, s. 8.
- , *Próba oceny*, „Życie i Myśl” (1956) 3, s. 82–91.
- , *Bóg ostateczną podstawą prawd zależnych*, „Collectanea Theologica” 28 (1957) 1, s. 87–113.
- , *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny. Część II. Argumentacja za istnieniem Boga z zależności treściowej poznawanych przez nas prawd, z porządku panującego w biokosmosie, z przygodności rzeczy oraz z ruchu, jaki występuje w przyrodzie*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1957.
- , *Kościół wobec teorii ewolucji*, „Tygodnik Powszechny” 15 (1959) 52, s. 2–4.
- , *Zagadnienie współistnienia filozofii przyrody z nowożytną fizyką teoretyczną*, „Roczniki Filozoficzne” 7 (1959) 3, s. 5–38.
- , *Aktualne kontrowersje w zakresie prolegomenów do filozofii przyrody*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 3 (1960) 2, s. 15–30.
- , *Czy człowiek jest maszyną*, „Tygodnik Powszechny” 16 (1960) 18, s. 5–6.
- , *Dowód św. Tomasza na istnienie Boga z przyczynowości sprawczej. Analiza i próba krytycznej oceny*, „Roczniki Filozoficzne” 8 (1960) 1, s. 125–160.
- , *Natura człowieka w „fenomenologicznym” ujęciu ks. Teilharda de Chardin*, „Znak” 12 (1960) 11, s. 1464–1483.
- , *O właściwą interpretację i krytykę dzieła ks. Teilharda de Chardin*, „Znak” 12 (1960) 6, s. 823–841.
- , *Spór o Orygenesę naszych czasów*, „Znak” 12 (1960) 2–3, s. 253–268.
- , *Z zagadnień filozofii przyrody ks. Teilharda de Chardin*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 3 (1960) 4, s. 3–20.
- , *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*, „Roczniki Filozoficzne” 8 (1960) 3, s. 53–123.
- , *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, „Znak” 13 (1961) 9, s. 1181–1234.
- , *Zagadnienie metody filozofii przyrody we współczesnej neoscholastyce*, „Roczniki Filozoficzne” 9 (1961) 3, s. 5–36.
- , *Czy kosmos materialny jest w swych rozmiarach skończony lub nieskończony?*, „Roczniki Filozoficzne” 10 (1962) 3, s. 67–101.
- , *Problem odwieczności wszechświata. Próba oceny argumentacji Władysława Krajewskiego za odwiecznym istnieniem wszechświata*, „Ateum Kapłańskie” 65 (1962) 3, s. 198–210.
- , *Program i metoda nauczania filozofii przyrody*, „Roczniki Filozoficzne” 10 (1962) 4, s. 96–100.
- Kłósak K., Pastuszka J., Krąpiec M.A. i in., *Sprawozdanie z konferencji naukowej Sekcji Filozoficznej Profesorów Wyższych Zakładów Teologicznych w Polsce*, „Roczniki Filozoficzne” 10 (1962) 4, s. 87–126.

- Kłósak K., *Antropogeneza w empiriologicznym ujęciu ks. Piotra Teilharda de Chardin*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 6 (1963) 4, s. 3–18.
- , *Czy mamy dowód filozoficzny za początkiem czasowym wszechświata?*, „Roczniki Filozoficzne” 11 (1963) 3, s. 31–44.
- , *Ks. Piotr Teilhard de Chardin a zagadnienie monogenistycznych początków ludzkości*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1 (1963) 2, s. 83–114.
- , *„Fenomenologia” P. Teilharda de Chardin w ramowej analizie epistemologicznej i metodologicznej*, „Roczniki Filozoficzne” 12 (1964) 1, s. 93–105.
- , *Maritainowe próby wyodrębnienia filozofii przyrody od metafizyki i nauk przyrodniczych*, „Roczniki Filozoficzne” 12 (1964) 3, s. 17–29.
- , *Sprostowanie w sprawie mojej polemiki z o. prof. A. Krąpcem OP*, „Znak” 16 (1964) 10, s. 1264–1268.
- , *Zagadnienie teleologicznej interpretacji przyrody we współczesnej neoscholastyce*, w: *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, red. M. Finke, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1964, s. 25–60.
- , *Stosunek filozofii przyrody do metafizyki w ujęciu współczesnych neoscholastyków polskich*, „Roczniki Filozoficzne” 13 (1965) 3, s. 5–30.
- , *Zagadnienie stworzenia Wszechświata w ujęciu P. Teilharda de Chardin*, „Studia Philosophiae Christianae” 1 (1965) 2, s. 276–293.
- , *Zagadnienie wyjściowej metody filozoficznego poznania duszy ludzkiej*, „Studia Philosophiae Christianae” 1 (1965) 1, s. 75–123.
- , *Pojęcie przedmiotu filozofii przyrody u autorów spoza nurtu neoscholastycznego*, „Roczniki Filozoficzne” 14 (1966) 3, s. 17–26.
- , *„Przyrodnicza” definicja duszy ludzkiej, jej uprawienie i granice użyteczności naukowej*, „Studia Philosophiae Christianae” 2 (1966) 1, s. 173–204.
- , *Immanencja i transcendencja człowieka w odniesieniu do przyrody*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 1, red. B. Bejze, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1968, s. 165–177.
- , *Poznanie istnienia Boga z pozycji ewolucjonizmu w ujęciu ks. P. Teilharda de Chardin*, w: *Teodycea – Istnienie Boga i Jego natura*, red. W. Granat, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1968, s. 262–272.
- , *Zagadnienie punktu wyjścia kinetycznej argumentacji za istnieniem Boga*, „Studia Philosophiae Christianae” 4 (1968) 2, s. 75–112.
- , *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, „Analecta Cracoviensia” 1 (1969), s. 32–56.
- , *Zagadnienie możliwości filozoficznego poznania przyrody*, „Analecta Cracoviensia” 2 (1970), s. 81–103.
- , *Chrześcijańska filozofia historii w ujęciu Jakuba Maritaina (studium krytyczne)*, „Analecta Cracoviensia” 3 (1971), s. 125–170.

- , *Ogólna teoria filozoficzna sztuki w ujęciu Jakuba Maritaina*, w: *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Kłósak, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1971, s. 221–264.
- , *Czy i w jakim zakresie Tomaszowe ujęcie duchowości duszy ludzkiej można bardziej uściślić, poszerzyć, a zwłaszcza pogłębić?*, w: *Teologia a antropologia. Kongres teologów polskich 21–23 IX 1971*, red. M. Jaworski, A. Kubiś, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1972, s. 176–183.
- , *Przejawy współczesnego kryzysu klasycznej teorii duchowości duszy ludzkiej*, w: *Teologia a antropologia. Kongres teologów polskich 21–23 IX 1971*, red. M. Jaworski, A. Kubiś, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1972, s. 175–176.
- , *Teoria duchowości duszy ludzkiej w ujęciu św. Tomasza z Akwinu: próba jej dalszego rozwinięcia*, „*Analecta Cracoviensia*” 4 (1972), s. 87–99.
- , *Próba rewizji metodologicznych podstaw wyodrębnienia przedmiotu badań filozofii przyrody u Jakuba Maritaina*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 9 (1973) 1, s. 55–84.
- , *Próba uwspółcześnienia Tomaszowej argumentacji za istnieniem Boga z przyczynowości sprawczej*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 2, red. B. Bejze, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1973, s. 204–222.
- , *Zagadnienie sfinalizowania przyrody a koncepcja bytu*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, red. B. Bejze, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1973, s. 241–254.
- , *Teoria doświadczenia człowieka w ujęciu kardynała Karola Wojtyły*, „*Analecta Cracoviensia*” 5–6 (1974), s. 81–84.
- , *Z metodologii filozofii Boga*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, t. 1: *O Bogu dziś*, red. B. Bejze, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1974, s. 39–49.
- , *Zagadnienie przygodności człowieka*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, t. 2: *O człowieku dziś*, red. B. Bejze, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1974, s. 51–60.
- , *Zagadnienie sensowności pytania o początek czasowy wszechświata*, „*Analecta Cracoviensia*” 5–6 (1974), s. 291–297.
- , *Próba argumentacji za substancjalnością duszy ludzkiej*, „*Analecta Cracoviensia*” 7 (1975), s. 511–520.
- , *Wypowiedź na uroczystym posiedzeniu Rady Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK, poświęconym prof. Bolesławowi Gaweckiemu*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 11 (1975) 2, s. 233–236.
- , *Nauki przyrodnicze a filozofia*, „*Analecta Cracoviensia*” 8 (1976), s. 25–38.
- , *Próba wykorzystania „fenomenologicznej” antropologii P. Teilharda de Chardin do uzasadnienia tomistycznej filozofii człowieka*, w: *W kierunku prawdy*, red. B. Bejze, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1976, s. 485–496.

- , *Przyrodnicze i filozoficzne sformułowanie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. 1, red. K. Kłószak, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1976, s. 191–236.
- , *Słowo wstępne*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. 1, red. K. Kłószak, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1976, s. 5–13.
- , *Koncepcja bytu a filozofia Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 3, red. B. Bejze, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1977, s. 11–26.
- , *Teoria ekspansji przestrzennej wszechświata a zagadnienie istnienia Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 3, red. B. Bejze, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1977, s. 414–430.
- , *Z teorii filozofii Boga*, „*Analecta Cracoviensia*” 9 (1977), s. 61–66.
- , *Zagadnienie filozoficznej argumentacji za początkiem czasowym wszechświata*, „*Analecta Cracoviensia*” 9 (1977), s. 29–48.
- , *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, „*Analecta Cracoviensia*” 10 (1978), s. 29–47.
- , *Próby argumentacji za początkiem czasowym Wszechświata w oparciu o drugą zasadę termodynamiki i ich krytyczna ocena*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. 3, red. K. Kłószak, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1979, s. 55–120.
- , *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. 1, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1979.
- , *Zasada „równoważności” masy bezwładnej i energii a ontyczna struktura materii*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. 2, red. K. Kłószak, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1979, s. 173–216.
- , *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1980.
- , *Chcę poznać Boga i duszę... Z ks. prof. K. Kłósakiem rozmawia ks. prof. J. Życiński*, „*Tygodnik Powszechny*” 35 (1981) 26, [b.n.s].
- , *Próba konfrontacji*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 17 (1981) 1, s. 172–178.
- , *Próba uściślenia argumentacji za realnością aspektu przygodności rzeczy*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1982, s. 204–219.
- , *Zagadnienie podstaw kinetycznej argumentacji za istnieniem Boga*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1982, s. 180–203.
- , *Konwencjonalizm w dziedzinie zagadnień metafizycznych*, „*Roczniki Filozoficzne*” 32 (1984) 1, s. 203–206 [wydanie pośmiertne].
- , *Problem psychizmu ludzkiego w materializmie dialektycznym*, „*Znak*” 39 (1984) 1, s. 21–32 [wydanie pośmiertne; do druku przygotował J. Życiński].

- , *Warianty argumentacji kinetycznej za istnieniem Boga*, „*Analecta Cracoviensia*” 17 (1985), s. 21–96 [wydanie pośmiertne; do druku przygotował J. Życiński].
- Kłósak K., Usowicz A., Bima F., *Bibliographie*, w: *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert: In Memoriam Konstanty Michalski (1879–1947)*, red. O. Pluta, B.R. Grüner Publishing Company, Amsterdam 1988, s. 19–46 [wydanie pośmiertne].

Publikacje redagowane

- Kłósak K. (red.), „*Analecta Cracoviensia*”, t. 1–14 (1969–1982).
- , „*Studia Philosophiae Christianae*”, t. 1–15 (1965–1982).
- , *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1971.
- , *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. 1, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1976.
- , *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. 2, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1979.
- , *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. 3, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1979.
- Kłósak K., Lubański M., Ślaga S.W. (red.), *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. 4, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1982.
- , *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. 5, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1983 [publikacja pośmiertna].

WYBRANE PRACE O KAZIMIERZU KŁÓSAKU

- Anderwald A., *Znaczenie nauk przyrodniczych dla filozofii Boga w ujęciu profesora Kazimierza Kłósaka*, „*Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Polskiego*” 19 (1999), s. 39–53.
- Bocheński J.M., [recenzja artykułu: Kazimierz Kłósak, *Teoria indeterminizmu ontologicznego a trójwartościowa logika zdań prof. Jana Łukasiewicza (The theory of ontological indeterminism and the three-valued logic of propositions of Prof. Jan Łukasiewicz)*, „*Ateneum Kapłańskie*”, 49 (1948), pp. 209–320], „*The Journal of Symbolic Logic*” 14 (1950) 4, s. 263.
- , [recenzja artykułu: Kazimierz Kłósak, *Konieczność wyjścia poza logikę dwuwartościową (The necessity of going beyond the two-valued logic)*, „*Ateneum Kapłańskie*”, 50 (1949), pp. 105–116], „*The Journal of Symbolic Logic*” 14 (1950) 4, s. 263.
- Brzychcy A., *Autonomia filozofii przyrody wobec nauk przyrodniczych w ujęciu ks. K. Kłósaka*, Warszawa 2004 [maszynopis pracy magisterskiej, biblioteka UKSW, sygnatura: 146155].

- Buczowska J., *Kilka uwag o Kazimierza Kłósaka sposobie rozumienia pojęcia „faktu filozoficznego”*, w: *Mysł filozoficzna Księdza Profesora Kazimierza Kłósaka w dwudziestą rocznicę śmierci*, red. G. Bugajak, A. Latawiec, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2004, s. 99–116.
- Budzyński S., *Ksiądz prof. Kazimierz Kłósak 1911–1982*, „Kierunki” (1982) 15, s. 4.
- Chudy W., *Ks. Kazimierz Kłósak*, „Edukacja Filozoficzna” 25 (1998), s. 149–165.
- , *Ks. Kazimierz Kłósak*, w: *Polska filozofia powojenna I*, red. W. Mackiewicz, Agencja Wydawnicza Witmark, Warszawa 2001, s. 412–427.
- , *Problem pochodzenia człowieka z perspektywy ewolucjonizmu teistycznego*, „Studia Philosophiae Christianae” 44 (2008) 1, s. 192–205.
- Czarnecki M., *Kazimierza Kłósaka i Michała Hellera koncepcje uprawiania filozofii przyrody*, Warszawa 2007 [maszynopis pracy magisterskiej, biblioteka UKSW, sygnatura: 153253].
- Dłubacz W., *O koncepcji filozoficznego poznania Boga u ks. Kazimierza Kłósaka*, „Roczniki Filozoficzne” 29 (1981) 2, s. 142–149.
- Dołęga J.M., *Biogram Kazimierza Kłósaka*, „Ruch Filozoficzny” 42 (1985) 1–2, s. 112–116.
- , *Epistemologia i metodologia filozofii przyrody w ujęciu Kazimierza Kłósaka*, „Collegium Polonorum” 7 (1983), s. 173–195.
- , *Poznawanie relacji przez człowieka a zagadnienie hominizacji według K. Kłósaka*, „Studia Philosophiae Christianae” 28 (1992) 2, s. 139–148.
- , *Z problematyki naukowo-badawczej ks. prof. Kazimierza Kłósaka*, „Biuletyn Informacyjny ATK” 6 (1985), [b.n.s.].
- , *Zagadnienia kreacjonizmu w ujęciu Kazimierza Kłósaka*, „Studia Teologiczne. Białystok–Drohiczyn–Łomża” (1986) 4, s. 201–217.
- Dzwonkowska D., *Filozofia a nauki przyrodnicze. Analiza koncepcji Stanisława Kamińskiego i Kazimierza Kłósaka*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2014.
- Filozofia a nauka w myśli Księdza Kazimierza Kłósaka*, red. Z. Liana, A. Michalik, OBI – Wydawnictwo Biblos, Kraków–Tarnów 2004.
- Gadacz T., *Krytyka materializmu dialektycznego w pracach Kazimierza Kłósaka*, „Znak” 36 (1984) 1, s. 33–48.
- , *Ks. Kłósaka spór z materializmem i jego znaczenie*, „Studia Philosophiae Christianae” 28 (1992) 2, s. 109–125.
- Grzeszczuk W., *Wartość biologicznych argumentów na istnienie Boga i ich wykorzystanie w procesie kształtowania religijnych postaw młodzieży: (na podstawie filozofii ks. Kazimierza Kłósaka)*, „Zarządzanie i Edukacja. Dwumiesięcznik Wyższej Szkoły Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego” (2013) 87, s. 277–295.
- , *Zagadnienie argumentu „biologicznego” za istnieniem Boga w ujęciu Kazimierza Kłósaka*, Warszawa 1995 [maszynopis pracy magisterskiej, biblioteka UKSW, sygnatura: 115203].

- Hajduk Z., *Kłósak Kazimierz*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 654–655.
- , *Kłósak Kazimierz*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004, s. 667–669.
- Hałaczek B., *Kazimierz Kłósak: czego chciał, kim był?*, w: *Mysł filozoficzna Księdza Profesora Kazimierza Kłósaka w dwudziestą rocznicę śmierci*, red. A. Latawiec, G. Bugajak, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2004, s. 19–28.
- , *Ksiądz Kłósak – polskim Teilhardem de Chardin*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 28 (1992) 2, s. 9–13.
- Heller M., *Ks. Kazimierz Kłósak – myśliciel na rozdrożu*, w: *Filozofia a nauka w myśli Księdza Kazimierza Kłósaka*, red. Z. Liana, A. Michalik, OBI – Wydawnictwo Biblos, Kraków–Tarnów 2004, s. 15–24.
- Jakubowska M., *Biologiczny dowód na istnienie Boga w ujęciu księdza Kazimierza Kłósaka*, Warszawa 1996 [maszynopis pracy magisterskiej, biblioteka UKSW, sygnatura: 115841].
- Jadczyk M., *Problem pochodzenia duszy ludzkiej w koncepcjach ks. K. Kłósaka i ks. T. St. Wojciechowskiego: analiza porównawcza*, Warszawa 2007 [maszynopis pracy magisterskiej, biblioteka UKSW, sygnatura: 152332].
- Jaworski M., *Ks. prof. dr Kazimierz Kłósak – człowiek i dzieło*, „*Analecta Cracoviensia*” 14 (1982), s. 21–25.
- , *Problem koncepcji filozofii*, „*Analecta Cracoviensia*” 14 (1982), s. 1–9.
- Każmierczak L., *Pierwsze trzy drogi św. Tomasza w interpretacji ks. K. Kłósaka*, Płock 1998 [maszynopis pracy magisterskiej, biblioteka UKSW, sygnatura: 117155].
- Kloskowski K., *Profesora Kazimierza Kłósaka koncepcja kreacjonizmu*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 28 (1992) 2, s. 61–75.
- Kłósak F., *W siedemnastą rocznicę śmierci ks. prof. K. Kłósaka*, „*Wspólnota. Tygodnik Parafii Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Żywcu*”, [b.r.] 29(273) [dodatek], s. 3–4.
- Kołąkowski L., *Metodologia księdza Kłósaka. Felieton filozoficzny*, „*Mysł Filozoficzna*” (1951) 1–2, s. 316–322.
- Kowalski W., *O właściwe miejsce teodycei w filozoficznych dociekaniach Kazimierza Kłósaka*, „*Sosnowieckie Studia Teologiczne*” 6 (2003), s. 315–324.
- , *Aby poznać Boga: filozoficzne podstawy poznania Boga w ujęciu Kazimierza Kłósaka*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2002.
- Koźbiał J., *Dyskusje filozoficzne Kazimierza Kłósaka z przedstawicielami marksizmu*, Warszawa 2006 [maszynopis pracy magisterskiej, biblioteka UKSW, sygnatura: 150554].
- Kurkowski P., *Zastosowanie ewolucyjnego modelu kreacjonizmu w wyjaśnianiu rozwoju duchowego człowieka w ujęciu Kazimierza Kłósaka*, Warszawa 1999 [maszynopis pracy magisterskiej, bibliotek UKSW, sygnatura: 117935].

- Lemańska A., *Profesora Kazimierza Kłósaka metoda uprawiania filozofii przyrody*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 23 (1987) 1, s. 133–149.
- , *Profesora Kazimierza Kłósaka metoda uprawiania filozofii przyrody*, w: *W poszukiwaniu prawdy. Pamięci Profesora Kazimierza Kłósaka*, red. M. Lubański, S.W. Ślaga, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1987, s. 29–43.
- , *Zagadnienie faktów naukowych i filozoficznych*, w: *Mysł filozoficzna Księdza Profesora Kazimierza Kłósaka w dwudziestą rocznicę śmierci*, red. G. Bugajak, A. Latawiec, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2004, s. 83–98.
- , *Zagadnienie przejścia od „empirycznej fenomenologii przyrody” do filozofii przyrody*, w: *Filozofia a nauka w myśli księdza Kazimierza Kłósaka*, red. Z. Liana, A. Michalik, OBI – Wydawnictwo Biblos, Kraków–Tarnów 2004, s. 27–39.
- Lubański M., *Moje spotkania z ks. prof. Kazimierzem Kłósakiem*, „*Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*” 6 (1984), s. 57–61.
- , *Profesora Kazimierza Kłósaka analizy kosmologiczno-teodycealne (próba odczytania)*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 17 (1981) 1, s. 155–164.
- Mikucki K., *Filozofia a nauki szczegółowe w ujęciu ks. Kazimierza Kłósaka*, Warszawa 1996 [maszynopis rozprawy doktorskiej, biblioteka UKSW, sygnatura: D.251].
- , *Kazimierza Kłósaka koncepcja empirycznej fenomenologii naukowej*, „*Zeszyty Historyczno-Teologiczne*” 12 (2006), s. 303–323.
- , *O abstrakcji i jej roli w myśli Ks. Kazimierza Kłósaka*, „*Zeszyty Historyczno-Teologiczne*” 7 (2001), s. 224–245.
- , *Odkrywanie implikacji ontologicznych w koncepcji filozoficznej Ks. Prof. Kazimierza Kłósaka*, w: *Mysł filozoficzna Księdza Profesora Kazimierza Kłósaka w dwudziestą rocznicę śmierci*, red. A. Latawiec, G. Bugajak, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2004, s. 117–138.
- , *Problem punktu wyjścia filozofii w ujęciu Księdza Profesora Kazimierza Kłósaka*, w: *Między filozofią przyrody a ekofilozofią*, red. A. Latawiec, G. Bugajak, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 1999, s. 15–54.
- , *Problem sposobu poznania duszy ludzkiej według Kazimierza Kłósaka*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 48 (2012) 1, s. 5–41.
- , *Rozumowania i ich znaczenie w koncepcji filozoficznej Ks. Kazimierza Kłósaka*, „*Zeszyty Historyczno-Teologiczne*” 9 (2003), s. 221–241.
- , *Spór o typ doświadczenia w bazie wyjściowej filozofii: Kazimierz Kłósak i tomizm egzystencjalny*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 38 (2002) 2, s. 31–53.
- , *Zarys teorii metafizyki w ujęciu Kazimierza Kłósaka*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 37 (2001) 2, s. 13–32.
- Mysł filozoficzna Księdza Profesora Kazimierza Kłósaka. W dwudziestą rocznicę śmierci*, red. A. Latawiec, G. Bugajak, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2004.

- Nowaczyk J., *Profesor Kazimierz Kłósak wobec kwestii racjonalności bytu*, „Studia Philosophiae Christianae” 28 (1992) 2, s. 149–158.
- Ołędzki A.E., *Kazimierza Kłósaka interpretacja współdziałania pierwszej przyczyny z przyczynami wtórnymi*, Warszawa 2007 [maszynopis pracy magisterskiej, biblioteka UKSW, sygnatura: 153340].
- Olszewski A., *Uwagi filozoficzno-logiczne na temat Kłósakowskich implikacji ontologicznych typu redukcyjnego*, w: *Filozofia a nauka w myśli Księdza Kazimierza Kłósaka*, red. Z. Liana, A. Michalik, OBI – Wydawnictwo Biblos, Kraków–Tarnów 2004, s. 97–116.
- Płaczek T., *Metoda uprawiania filozofii przyrody w ujęciu ks. prof. Kazimierza Kłósaka*, Warszawa 2003 [maszynopis pracy magisterskiej, biblioteka UKSW, sygnatura: 145172].
- Polak P., *Konferencja: Filozofia przyrody ks. prof. Kazimierza Kłósaka. W dwudziestą rocznicę Jego śmierci [sprawozdanie]*, „Semina Scientiarum” (2003) 2, s. 73–78.
- Pologne – *Kasimir Kłósak*, „Revue Philosophique de Louvain” 81 (1983) 49, s. 169.
- Rutowski T., *Problematyka celowości w publikacjach księdza profesora Kazimierza Kłósaka*, „Studia Płockie” 33 (2005), s. 107–116.
- , *Wartość argumentacji na istnienie Boga z przyczynowości sprawczej według ks. K. Kłósaka*, „Studia Philosophiae Christianae” 28 (1992) 2, s. 27–44.
- Siemianowski A., *Mysliciel, który bardziej cenił prawdę niż popularność (pamięci ks. prof. Kazimierza Kłósaka)*, „Więź” (1982) 8, s. 117–122.
- Śłaga S.W., *Kierunki pracy naukowej i organizacyjno-dydaktycznej Księdza Profesora Kazimierza Kłósaka*, „Studia Philosophiae Christianae” 15 (1979) 1, s. 9–26.
- , *Ks. Kazimierz Kłósak – filozof i organizator nauki*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1982, s. 167–179.
- , *Problem abiogenezy w ujęciu K. Kłósaka*, „Studia Philosophiae Christianae” 17 (1981) 1, s. 164–172.
- , *Szkic do portretu Kazimierza Kłósaka*, „Studia Philosophiae Christianae” 28 (1992) 2, s. 15–26.
- Turek J., *Implikacje ontologiczne typu redukcyjnego jako metoda uprawiania filozofii przez Księdza Profesora Kazimierza Kłósaka*, w: *Filozofia a nauka w myśli Księdza Kazimierza Kłósaka*, red. Z. Liana, A. Michalik, OBI – Wydawnictwo Biblos, Kraków–Tarnów 2004, s. 63–88.
- W poszukiwaniu prawdy. Pamięci Profesora Kazimierza Kłósaka*, red. M. Lubański, S.W. Śłaga, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1987.
- Więckiewicz R., *Sprawozdanie z konferencji „Myśl filozoficzna Księdza Profesora Kazimierza Kłósaka w XX rocznicę śmierci”*, UKSW, 5.06.2002 r., „Studia Philosophiae Christianae” 38 (2002) 2, s. 209–220.
- Wojciechowski T., *Geneza duszy ludzkiej w ujęciu Kazimierza Kłósaka*, „Studia Philosophiae Christianae” 28 (1992) 2, s. 127–137.

- Wolak Z., *Kilka uwag krytycznych o terminologii filozoficznej ks. Kazimierza Klósaka*, „*Studia z Filozofii Polskiej*” 7 (2012), s. 227–250.
- Życiński J., *Antropogeneza ewolucyjna w ujęciu Kazimierza Klósaka i w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Mysł filozoficzna Ks. prof. Kazimierza Klósaka w dwudziestą rocznicę śmierci*, red. A. Latawiec, G. Bujak, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2004, s. 53–66.
- , *God and Evolution: Fundamental Questions of Christian Evolutionism*, Catholic University of America Press, Washington 2006.
- , *Kazimierz Klósak (1911–1982)*, w: *Złota księga Papieskiej Akademii Teologicznej*, red. S. Piech, Papieska Akademia Teologiczna, Kraków 2000, s. 531–540.
- , *Philosophari necesse est... Filozoficzna sylwetka Kazimierza Klósaka*, „*Znak*” 36 (1984) 1, s. 3–20.
- , *Problem pewności implikacji ontologicznych typu redukcyjnego w ujęciu Ks. Kazimierza Klósaka*, w: *Filozofia a nauka w myśli Księdza Kazimierza Klósaka*, red. Z. Liana, A. Michalik, OBI – Wydawnictwo Biblos, Kraków–Tarnów 2004, s. 89–97.
- , *Vivere non est necesse, philosophari necesse est. O Ks. Kazimierzu Klósaku*, „*Tygodnik Powszechny*” 36 (1982) 25, s. 3.

OPRACOWANIA

- Adamczyk S., *Metafizyka ogólna czyli ontologia*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1960.
- Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Czytelnik, Warszawa 1949.
- Amerio F., *Il principio di causalità in San Tommaso*, „*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*” 30 (1938) 1, s. 44–61.
- , *La formulazione del principio di causalità e la nozione di causa in S. Tommaso*, „*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*” 29 (1937) 1, s. 388–400.
- Bea A., *De Pentateucho*, Pontificio Instituto Biblico, Romae 1933.
- Beauregard M., O’Leary D., *The Spiritual Brain: A Neuroscientist’s Case for the Existence of the Soul*, Harper Collins, New York 2009.
- Bergson H., *Ewolucja twórcza*, przeł. F. Znaniński, Wydawnictwo Towarzystwa Literatów i Dziennikarzy Polskich, Warszawa 1913.
- Biegański W., *Pojęcie przyczynowości w biologii*, Druk Wł. Łazarskiego, Warszawa 1906.
- Blanche R., *La science physique et la réalité, réalisme, positivisme, mathématisation*, P.U.F., Paris 1948.
- Boharczyk P., *O początku czasowym wszechświata*, „*Tygodnik Powszechny*” 11 (1955) 40, s. 4–5.
- Bohr N., *Atomic physics and human knowledge*, John Wiley and Sons, New York–London 1958.
- Bremer J., *Pojęcie duszy w naukach kognitywnych*, „*Filozofia Chrześcijańska*” 7 (2010), s. 37–63.

- Chardin T. de, *Comment se pose aujourd'hui la Question du Transformisme*, „Etudes” (1921) 167, s. 524–544.
- , *L'Hominisation*, Seuil, Paris 1957.
- , *La place de l'homme dans la nature*, Seuil, Paris 1963.
- , *Le groupe zoologique humain, structure et directions évolutives*, Albin Michel, Paris 1956.
- , *Le phénomène humain*, Seuil, Paris 1956.
- Comte A., *Cours de philosophie positive*, t. 2: *La partie historique de la philosophie sociale*, Schleicher Frères Broché, Paris 1908.
- Corte M., *La vie et l'âme de Teilhard de Chardin*, Fayard, Paris 1957.
- Czeżowski T., *Klasyfikacja rozumowań*, w: T. Czeżowski, *Odczyty filozoficzne, Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego*, t. 7, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń 1958, s. 128–145.
- Denzinger H., Umberg J.B., Bannwart C., *Enchiridion symbolorum definitivum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Friburgi Brisgoviae 1932.
- Destouches-Février P., *Déterminisme et indéterminisme*, P.U.F., Paris 1955.
- , *L'interprétation physique de la mécanique ondulatoire et des théories quantiques*, Gauthier-Villars, Paris 1956.
- , *La structure des théories physiques*, P.U.F., Paris 1951.
- Devaux A.-A., *La décade Teilhard de Chardin*, „Les Études philosophiques” 14 (1959) 1, s. 59–63.
- Dołęga J., *Kreacjonizm i ewolucjonizm. Ewolucyjny model kreacjonizmu a problem hominizacji*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1988.
- Garrin P., *Le problème de la causalité et Saint Thomas d'Aquin*, Beauchesne, Paris 1958.
- Gawecki B., *Co to jest filozofia przyrody?*, w: *Księga Pamiątkowa ku czci Profesora W. Heinricha*, red. F. Znaniecki, Księgarnia Jagiellońska, Kraków 1927, s. 31–42.
- , *Przyczynowość i funkcjonalizm w fizyce*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1 (1923) 4, s. 487–507.
- , *Zagadnienie przyczynowości w fizyce*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1969.
- Geny P., *Metafisica ed esperienza nella Cosmologia*, „Gregorianum” 1 (1920) 1, s. 91–116.
- Gogacz M., *Panorama aktualnych ujęć Boga i człowieka*, „Znak” 27 (1975) 6, s. 782–794.
- Granat W., *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Wydawnictwo KUL, Lublin 1974.
- , *Teodycea*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1968.
- Grygiel S., *O dorobku filozofii polskiej w dwudziestolecu 1944–1964*. VII Tydzień Filozoficzny KUL (24–28.02.1964), „Znak” 16 (1964) 7–8, s. 1003–1012.
- Hajduk Z., *Filozofia przyrody. Filozofia przyrodoznawstwa. Metakosmologia*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2004.

- , *Współczesna postać sporów o koncepcję filozofii przyrody*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 30 (1994) 2, s. 115–134.
- Heller M., *Wierzę, żeby rozumieć. Rozmawiają W. Bonowicz, B. Brożek, Z. Liana*, Znak, Kraków 2016.
- Hengstenberg J.E., *Evolution und Schöpfung – Eine Antwort auf den Evolutionismus Teilhard de Chardins*, Verlag Anton Pustet, München 1963.
- Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Lwów 1928.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. 1, PWN, Warszawa 1962.
- Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Wydawnictwo św. Stanisława, Kraków 2004.
- Jaworski M., *Arystotelesowska i tomistyczna teoria przyczyny sprawczej na tle pojęcia bytu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1958.
- Judycki S., *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, w: *Dydaktyka filozofii. Antropologia*, red. S. Janeczek, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 2010, s. 117–173.
- Kalinowski J., *O istocie i jedności filozofii*, „*Roczniki Filozoficzne*” 6 (1958) 1, s. 5–17.
- Kamiński S., *Teoria bytu a inne dyscypliny filozoficzne. Aspekt metodologiczny*, „*Roczniki Filozoficzne*” 23 (1975) 1, s. 5–18.
- Kloskowski K., Lemańska A., *Empiriologiczna teoria nauk szczegółowych, w: Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. 15, red. M. Lubański, S.W. Ślaga, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1996, s. 183–226.
- Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu*, t. 3, Instytut Literacki, Paryż 1978.
- , *Igraszki z diabłem*, „*Po Prostu*” (1954) 15, s. 2.
- Kowalczyk S., *Nurty filozofii Boga w Polsce w latach 1880–2008*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.
- Krajewski W., *O wieczności materii i jej ruchu*, Książka i Wiedza, Warszawa 1956.
- Krąpiec M.A., *Byt materialny żyjący. Niektóre aspekty filozofii przyrody*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, red. M.A. Krąpiec, S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński, Wydawnictwo KUL, Lublin 1998, s. 223–268.
- , *Analysis formationis conceptus entis existentialiter considerati*, „*Divus Thomas*” 59 (1956) 3–4, s. 320–350.
- , *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1985.
- , *Próba ustalenia struktury bytu intencjonalnego. (Egzystencjalno-ontyczna interpretacja aktu poznania)*, „*Collectanea Theologica*” 28 (1957) 2, s. 303–381.
- , *Realizm ludzkiego poznania*, Pallottinum, Poznań 1959.
- Krąpiec M.A., Kamiński S., *Z teorii i metodologii metafizyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1962.
- Kubiś A., *Papieski Wydział Teologiczny w Krakowie w latach 1954–1981*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2005.

- Lalande A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P.U.F., Paris 1947.
- Latawiec A., *W poszukiwaniu obrazu współczesnej filozofii przyrody*, w: *Filozofia przyrody współcześnie*, red. M. Kuszyk-Bytniewska, A. Łukasik, Universitas, Kraków 2010, s. 29–42.
- Lemańska A., *Filozofia przyrody a nauki przyrodnicze*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1998.
- , *Filozofia przyrody a wyniki nauk przyrodniczych*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 43 (2007) 1, s. 115–123.
- , *Słowo wstępne*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. 20, red. A. Lemańska, M. Lubański, A. Świeżyński, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011, s. 11–30.
- Lićwinko A., *Teoria filozofii przyrody w ujęciu Bolesława Gaweckiego*, „*Roczniki Filozoficzne*” 17 (1969) 3, s. 157–165.
- Łukasiewicz J., *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*, „*Przegląd Filozoficzny*” 9 (1906), s. 105–179.
- , *O logice trójwartościowej*, „*Ruch Filozoficzny*” 5 (1920), s. 170–171.
- , *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, wyboru dokonał J. Słupecki, PWN, Warszawa 1961.
- Maritain J., *Distinguer pour savoir ou Les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris 1932.
- , *La philosophie de la nature. Essai critique sur ses frontières et son objet*, Téqui, Paris 1935.
- Matyjasiak Ł.P., *Między wiernością Kościołowi a służbą państwu. Działalność katolików „społecznie postępowych” na przykładzie Komisji Intelektualistów i Działaczy Katolickich przy Polskim Komitecie Obrońców Pokoju (1950–1953)*, w: *Letnia Szkoła Historii Najnowszej 2009. Referaty*, red. Ł. Kamiński, T. Kozłowski, Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa 2010, s. 116–130.
- Mazierski S., *Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1972.
- , *Prolegomena do filozofii przyrody inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1969.
- Mercier D., *Critériologie générale ou théorie générale de la certitude*, Uystpruyt-Dieudonné – Alcan, Louvain–Paris 1923.
- Mikucki K., *Tomizm w Polsce po II wojnie światowej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2015.
- Morabito G., *L'essere e la causalità in Suárez e San Tommaso*, „*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*” 31 (1939), s. 18–46.
- Morawiec E., *Symposium filozoficzne poświęcone analizie punktu wyjścia kinetycznego i teleologicznego argumentu na istnienie Boga*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 4 (1968) 2, s. 225–270.
- Neuroscience and Religion: Brain, Mind, Self, and Soul*, red. V.P. Gay, Lexington Books, Lanham, MD–New York 2009.

- Neuroscience and the Soul: The Human Person in Philosophy, Science, and Theology*, red. T.M. Crisp, S. Porter, G.A. Ten Elshof, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2016.
- Nowaczyk J., *Sprawozdanie z sesji poświęconej zagadnieniu pochodzenia mowy ludzkiej*, ATK 26 IV 1976 r., „*Studia Philosophiae Christianae*” 13 (1977) 1, s. 265–268.
- Ocalić od zapomnienia. Profesorowie Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie we wspomnieniach wychowanków*, red. J.M. Dołęga, J. Mandziuk, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2002.
- „*Opowiadam się za teistyczną formą ewolucji*”. Z ks. prof. Tadeuszem Wojciechowskim rozmawia ks. Kazimierz Wolsza, w: *Czas, ewolucja, duch. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Stanisławowi T. Wojciechowskiemu z okazji 80. rocznicy urodzin*, (Opolska Biblioteka Teologiczna, t. 20), red. K. Wolsza, Wydział Teologiczny UO, Opole 1997, s. 53–62.
- Paquier J., *La création et l'évolution (La révélation et la science)*, Gabalda, Paris 1932.
- Piech S., *Doktorzy teologii Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1945–1954*, „*Saeculum Christianum: Pismo Historyczno-Społeczne*” 5 (1998) 1, s. 177–209.
- Piersa H., *Filozofia przyrody w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, „*Summarium*” 45 (2016) 65, s. 27–44.
- Pietkun W., *Dowód kinetyczny wobec teorii kwantów*, „*Ateneum Kapłańskie*” 42 (1950) 52, s. 185–197.
- Régnon T. de, *La métaphysique des causes d'après St. Thomas et Albert le Grand*, Victorreux, Paris 1906.
- Reimers A., *Karol Wojtyła's Aims and Methodology*, w: *Christian Wisdom Meets Modernity*, red. K. Oakes, Bloomsbury Academic Press, London–New York 2016, s. 129–148.
- Rozwadowski A., *De principio causalitatis secundum doctrinam S. Thomae*, „*Acta Pontificiae Academiae Sancti Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae*” 5 (1939), s. 136–152.
- Schaff A., *Wstęp do teorii marksizmu. Zarys materializmu dialektycznego i historycznego*, Książka i Wiedza, Warszawa 1947.
- Schuleman G., *Das Kausalprinzip in der Philosophie des Hl. Thomas von Aquino* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, t. 13, z. 5), Aschendorf, Münster 1915.
- Selvaggi F., *Filosofia delle scienze*, La Civiltà Cattolica, Roma 1953.
- , *Il problema filosofico delle origini e dell'evoluzione*, w: *Problemi delle origini*, red. V. Marozzi, F. Selvaggi, Editrice Università Gregoriana, Roma 1966, s. 295–334.
- Siemianowski A., *Problem duszy dzisiaj*, „*Filozofia Chrześcijańska*” 7 (2010), s. 9–36.
- Smulders P., *Schöpfung, Entwicklung und Vollendung – Zum Anliegen Teilhard de Chardin*, „*Wissenschaft und Weisheit*” 27 (1964), s. 12–29.

- Strzałkowski A., Janik J., Pelczar A. i in., *Dyskusja po referacie Michała Hellera „Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym”*, „Prace Komisji Historii Nauki Polskiej Akademii Umiejętności” (2004) 6, s. 244–251.
- Świeżyński A., *Tadeusza Wojciechowskiego ewolucyjna koncepcja struktury bytu zmiennego*, w: *Mysł filozoficzna Księdza Profesora Kazimierza Kłósaka w dwudziestą rocznicę śmierci*, red. A. Latawiec, G. Bugajak, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2004, s. 195–214.
- Tischner J., *Polski kształt dialogu*, Editions Spotkania, Paris 1981.
- Tischner J., Karoń-Ostrowska A., *Byliśmy przekonani, że mamy rację*, „Tygodnik Powszechny” (2015) 17, (Dodatek), [b.n.s.].
- Tokarz M., *Elementy pragmatyki logicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Tonquédec J. de, *La critique de la connaissance*, Beauchesne, Paris 1929.
- Tresmontant C., *Sciences de l’univers et problèmes métaphysiques*, Seuil, Paris 1976.
- Trombik K., *Koncepcja uprawiania filozofii przyrody w ujęciu Tadeusza Wojciechowskiego – próba rekonstrukcji historyczno-filozoficznej*, „Roczniki Filozoficzne” 66 (2018) 1, s. 133–152.
- Turek J., *Filozoficzne interpretacje faktów naukowych*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.
- What About the Soul? Neuroscience and Christian Anthropology*, red. J.B. Green, Abingdon, Nashville, TN 2004.
- Wojciechowski T., *Teilhardowska koncepcja transcendencji duszy ludzkiej i jej wpływ na chrześcijańską antropologię filozoficzną*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 7 (1974), s. 215–244.
- , *Z problematyki ewolucyjnej koncepcji genezy duszy ludzkiej*, w: *Zarys filozofii przyrody ożywionej*, red. S. Mazierski, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1980, s. 297–320.
- Wolak Z., *Naukowa filozofia Koła Krakowskiego*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” (2005) 36, s. 97–122.
- Wydział Filozofii Chrześcijańskiej na ATK 1954–1999*, red. J. Bielecki, J. Krokos, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2001.
- Zaborek D., *Życie. Przewodnik praktyczny. 16 wywiadów na każdy temat*, Agora, Warszawa 2009.
- Zawirski Z., *L’évolution de la notion du temps*, Gebethner et Wolff, Cracovie 1936.
- , *Rozwój pojęcia czasu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 12 (1935) 1, s. 48–80, 99–121.
- Ziemia Z., *Logika contra ksiądz Kłósak*, „Po Prostu” (1956) 15, s. 6–7.

