

KS. ANDRZEJ ANDERWALD

ZNACZENIE NAUK PRZYRODNICZYCH DLA FILOZOFII BOGA W UJĘCIU PROFESORA KAZIMIERZA KLÓSAKA

1. Filozofia Boga w obrębie określonej koncepcji filozofii – 2. Tak zwana przyrodnicza argumentacja za istnieniem Boga – 3. Próba oceny poglądów ks. Kazimierza Klósaka w kwestii relacji nauk przyrodniczych do filozofii Boga

Filozofia Boga, niezależnie od tego czy pojmuje się ją jako autonomiczną dyscyplinę filozoficzną, czy też jako dział metafizyki stosowanej, porusza problem zawsze istotny dla każdego człowieka. Jest to problem Boga i możliwości argumentacji za Jego istnieniem. Podejmowane w ramach tej dyscypliny próby wyrażenia prawdy o nieskończonym Bogu przy pomocy skończonych środków pojęciowych mogą się dla wielu wydawać przedsięwzięciem nierealnym. Próby te, dotyczące szczególnie możliwości stwierdzenia istnienia Boga, posiadają w literaturze przedmiotu swoją bogatą historię. Zawsze zmierzały one do pełniejszego wyrażenia prawdy o istnieniu Boga oraz do usunięcia niektórych braków i różnic zachodzących między filozoficznym a religijnym obrazem Boga. Mimo podejmowanych wciąż dyskusji w ramach filozofii Boga, nie posiada ona jednolitej i spójnej koncepcji ani też jednolitego statusu metodologicznego. Różne jej koncepcje oraz wielość dawnych form argumentacji za istnieniem Boga coraz częściej nie trafiają do mentalności dzisiejszego człowieka. Stąd nie bezpodstawnie jest mówienie niektórych autorów o znajdowaniu się tej dyscypliny na bezdrożach. Niemniej, mimo tego kryzysu filozofii Boga ustawicznie podejmuje się wciąż nowe próby doskonalenia jej środków pojęciowych oraz współczesnia sposoby jej argumentacji za istnieniem Boga. Jedną z takich prób została podjęta w Polsce przez ks. prof. Kazimierza Klósaka (1911–1982), filozofa zajmującego się merytorycznie dwoma dziedzinami tej dyscypliny: filozofią przyrody i Boga¹.

Celem niniejszego artykułu jest przede wszystkim ukazanie znaczenia nauk przyrodniczych w rozpracowywaniu problematyki Boga oraz możliwości ewentualnego

¹ Na temat twórczości filozoficznej K. Klósaka por. następujące numery *Studia Philosophiae Christianae* drukowane w formie ksiąg pamiątkowych: SPhCh 15 (1979), nr 1 i 2; 16 (1981), nr 1; 22 (1986), nr 1; 23 (1987), nr 1; 28 (1992), nr 2; oraz: ACr 14 (1982); M. LUBAŃSKI, SZ. W. ŚLAGA (red.), *W poszukiwaniu prawdy. Pamięci Prof. K. Klósaka*, Warszawa 1987.

wykorzystania ich wyników w argumentacji za istnieniem Boga na podstawie myśli K. Kłósaka. Tak określony cel będzie wymagał najpierw ustalenia ogólnie jego koncepcji filozofii, w tym szczególnie filozofii Boga i jej metodologii. Następnie dopiero będzie mowa o możliwości tak zwanej argumentacji przyrodniczej za istnieniem Boga. Na koniec natomiast zostanie podjęta próba oceny zaproponowanej przez Kłósaka relacji nauk przyrodniczych do filozofii Boga.

1. Filozofia Boga w obrębie określonej koncepcji filozofii

Koncepcję filozofii Kłósaka możemy określić na podstawie jego ustaleń zawartych w pracach: *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga* (Kraków 1979) oraz *Z teorii i metodologii filozofii przyrody* (Poznań 1980). Kłósak wyróżnia filozofię pojętą w znaczeniu szerszym i węższym. Filozofia w szerszym znaczeniu to refleksja krytyczna nad ludzkim poznaniem, zwłaszcza poznaniem naukowym²; nadto jest to zawsze refleksja nad ograniczonym ludzkim doświadczeniem, podjęta w określonej sytuacji w ramach danej kondycji, od której nie można się nigdy całkowicie wyzwolić³. Filozofię w ścisłym znaczeniu widzi jako naukę o aspekcie bycia czymś istniejącym realnie, o aspekcie istnienia realnie jako przedmiot i to albo jako przedmiot w ogólności, albo jako pewien typ przedmiotu⁴. Opowiedzenie się za stanowiskiem umiarkowanego realizmu egzystencjalnego prowadzi Kłósaka do ograniczenia zakresu badań filozofii do dziedziny bytu realnego⁵. Drugim istotnym elementem charakterystycznym w koncepcji filozofii krakowskiego myśliciela jest jej metoda, którą opiera na empirycznej fenomenologii. Empiryczny opis fenomenologiczny powinien stanowić pierwszy krok, jaki trzeba zrobić przed podjęciem filozofowania⁶. Takie stawianie sprawy jest próbą wyrażenia w nowy sposób tradycyjnego tomistycznego uprawiania filozofii. Przejście od fenomenologii empirycznej w płaszczyznę filozofii jest możliwe jedynie wskutek ujęcia wszystkiego co znamy z doświadczenia w aspekcie bytu jako takiego. Innymi słowy, potrzebne jest dokonanie transpozycji filozoficznej poznania empiriologicznego. Dalszym krokiem jest wyodrębnienie implikacji ontologicznych typu redukcyjnego dla twierdzeń odnoszących się do danych fenomenologicznych, które uprzednio poddano interpretacji filozoficznej. Na tej drodze ustalić można strukturę typów bytu i bytu jako takiego⁷

² K. KLÓSAK, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, Kraków 1979, s. 30.

³ *Tamże*, s. 61.

⁴ *Tamże*, s. 27.

⁵ TENŻE, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1980, s. 64; TENŻE, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, s. 89–94.

⁶ TENŻE, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, s. 61–63.

⁷ *Tamże*, s. 69–70; na tak pojętą koncepcję filozofii Kłósaka miały wpływ, zwłaszcza przy określaniu kwestii epistemologicznych i metodologicznych, poglądy filozofów lowańskich De WAELHENSA i A. DONDEYNE'A.

Przyjęta przez filozofa krakowskiego pluralistyczna koncepcja filozofii ma związek z kryterium klasyfikacji nauk filozoficznych w ścisłym znaczeniu, jakim jest stopień abstrakcyjności i ogólności ujęcia bytowości. Kłósak przyjmuje wielość odrębnych (autonomicznych) dyscyplin filozoficznych i to ze względu na wielość badanych typów bytu i stosowaną do nich aparaturę pojęciową o odpowiednio zróżnicowanym stopniu ogólności, jak i ze względu na ujmowanie w badaniach odmiennych aspektów bytu. Koncepcja taka sprzeciwia się unitarnemu ujmowaniu filozofii, z jakim spotykamy się u M. KRĄPCA, zgodnie z którym wszystkie nauki filozoficzne tworzą jedną filozofię wyjaśniającą rzeczywistość⁸. W polemice z poglądami zwolenników epistemologicznej i metodologicznej jedności filozofii Kłósak stara się o wskazanie na rację dla swej koncepcji, która nie burzy jedności filozofii, a daje możliwość wyodrębnienia różnych nauk filozoficznych (metafizyki, filozofii przyrody i filozofii Boga)⁹.

Jedną z takich nauk jest właśnie filozofia Boga. Celem potraktowania jej jako osobnej dyscypliny filozoficznej niezbędna jest częściowa modyfikacja obiegu w tomizmie metodologii. Według niej bowiem możliwa jest osobna nauka o jakimś przedmiocie, gdy spełnia on najpierw ten warunek, iż może być wprost lub bezpośrednio dziedziną badań. Warunek ten nie zostaje spełniony, gdy przedmiotem naszych badań jest Bóg, co w konsekwencji prowadzi wielu autorów do zanegowania możliwości uprawiania filozofii Boga¹⁰. Opowiadając się za realizmem krytycznym, Kłósak widzi możliwość przyjęcia postulatu metodologicznego, według którego możliwa jest wiedza filozoficzna o przedmiocie dla naszych badań wprost i prawdziwie bezpośrednio niedostępnym. Wobec tego przedmiotu filozoficznych rozważań nie trzeba ograniczać do świata bytów skończonych¹¹.

Przedmiotem materialnym i pierwszorzędym filozofii Boga jest byt, jakim jest Bóg. Przedmiot formalny to rzeczywistość w aspekcie jej przygodności rozpoznanej od strony przyrodzonych władz poznawczych człowieka. Mamy więc w filozofii Boga do czynienia z aspektem bycia czymś istniejącym realnie w zakresie jednego bytu, jakim jest Bóg¹². Jednym z dwóch zasadniczych traktatów filozofii Boga jest dział dotyczący argumentacji za Jego istnieniem, który zajmuje istotne miejsce w twórczości naukowej Kłósaka. Dział ten nie sposób zrozumieć bez poznania jego metodologicznych założeń. I tak, w racjonalnej argumentacji za istnieniem Boga nie przyjmuje on bezpośredniej oczywistości istnienia Boga, lecz widzi jedynie możliwość Jego poznania na drodze pośredniej (dyskursywnej). Poprzez odwołanie się

⁸ Por. M.A. KRĄPIEC, *Neotomizm*, w: TENZE (red.), *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, Lublin 1982, s. 270.

⁹ Zob. KLÓSAK, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, s. 53–72.

¹⁰ Por. stanowisko I. RÓŻYCKIEGO zawarte w: B. BEJZE (red.), *O Bogu i człowieku*, t. II, Warszawa 1969, s. 47–48; zajęcie takiego stanowiska jest, zdaniem Kłósaka, wynikiem powiązania tradycyjnej metodologii z teorią poznania realizmu naturalnego (naiwnego).

¹¹ K. KLÓSAK, *Z teorii filozofii Boga*, *ACr* 9(1997), s. 62–64.

¹² TENZE, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, s. 59–60.

do nauk przyrodniczych, do szczegółowych nauk o człowieku, do filozofii przyrody oraz do antropologii filozoficznej, Kłósak chce nadać argumentacji za istnieniem Boga mocne i jak najszerze zakresowo oparcie w rzeczywistości. Stąd w filozofii Boga wchodzimy na płaszczyznę interdyscyplinarną, skoro mamy tu do czynienia z pluralizmem epistemologicznym i metodologicznym.

Mimo swego zróżnicowania, filozofia Boga, która powstała na styku kilku nauk, jest jedną całością doktrynalną¹³. Wszystko bowiem, cokolwiek poznawczo dokonuje się w jej ramach, służy do ostatecznego wytłumaczenia istnienia świata, rozpatrywanego w jak najbardziej charakterystycznych i zasadniczych właściwościach ontycznych. Bez analizy metodologii przyjętej przez Kłósaka nie sposób pojąć właściwie funkcjonujących w ramach filozofii Boga form argumentacji za Jego istnieniem. Początkowo formy te nazywał dowodami, odkąd jednak przyjął klasyczne rozumienie dowodu w ujęciu T. CZEŻOWSKIEGO, nie nazywa ich już w ten sposób. Dla Czeżowskiego bowiem dowodem w znaczeniu logicznym jest „układ twierdzeń złożony z twierdzenia dowodzonego oraz innych twierdzeń, z którymi jest ono powiązane stosunkami wynikania i z których jako przesłanek daje się dedukcyjnie wyprowadzić”¹⁴. Tak definiowany dowód może być rozumiany wąsko lub szeroko, w zależności od ujęcia dedukcji¹⁵. W klasycznym ujęciu dedukcja jest rozumowaniem, w którym przesłanka jest racją, a wniosek następstwem. Mamy wtedy rozumowanie odkrywcze albo heurystyczne, gdy przesłanka stanowi punkt wyjścia dla naszego rozumowania, względnie rozumowanie uzasadniające albo systematyzujące, gdy przesłanka wyraża jego cel. Stąd dowodem dla Kłósaka, po myśli klasycznego pojmowania dedukcji, jest dedukcyjne rozumowanie uzasadniające i regresywne. To ograniczone (wąskie) rozumienie dowodu nie pozwala na to, by doszukiwać się dowodu w rozumowaniu redukcyjnym, w którym przesłanka jest następstwem, a wniosek racją. Dopiero przy szerszym rozumieniu dedukcji dowodem staje się także redukcyjne rozumowanie odkrywcze i regresywne, jakim jest wyjaśnianie. Dlatego przy szerszym rozumieniu dowodu w znaczeniu logicznym można utrzymywać, że są nim także logiczne formy argumentacji za istnieniem Boga. Natomiast przy klasycznym ujęciu dowodu nie można twierdzić, że formy argumentacji filozoficznej za istnieniem Boga są dowodami¹⁶. Zdaniem Kłósaka te formy argumentacji (nie będące dowodami w ścisłym znaczeniu logicznym) są jednak czymś więcej niż tylko dowodami w znaczeniu psychologicznym, co starał się sugerować Czeżowski, określając te ostatnie jako: zespół oznajmień mówiących lub pisanych, zmierzających do wzbudzenia w kompetentnej osobie uzasadnionego przekonania, o prawdzi-

¹³ *Tamże*, s. 70–73.

¹⁴ T. CZEŻOWSKI, *Filozofia na rozdrożu*, Warszawa 1965, s. 97; szersze wyjaśnienie takiego rozumienia dowodu: *tamże*, s. 101–105.

¹⁵ Kłósak przyjmuje dwa rodzaje wnioskowania, w znaczeniu węższym — jako forma rozumowania dedukcyjnego oraz w znaczeniu szerszym, obejmującym wnioskowanie dedukcyjne i redukcyjne; por. KŁÓSAK, *Z teorii metodologii i filozofii przyrody*, s. 136–137.

¹⁶ TENŻE, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, s. 77.

wości twierdzenia stanowiącego przedmiot dowodu¹⁷. Kłósak jest zdania, iż w argumentacji za istnieniem Boga mamy do czynienia z rozumowaniem redukcyjnym, to znaczy z wyjaśnianiem lub tłumaczeniem. Według interpretacji Czeżowskiego jest to taki typ rozumowania, w którym przesłanka jest następstwem, a wniosek racją¹⁸. Redukcja jest typem rozumowania regresywnego, w którym dla stwierdzonych ogólnie faktów szuka się takich przyczyn, których z koniecznością domaga się istota tych skutków. Czyli dochodzimy do odkrycia istnienia Boga, starając się znaleźć w oparciu o maksymalną pomysłowość filozoficzną ostateczne wytłumaczenie takich na przykład faktów, jak: ruch występujący w świecie, aktywność sprawcza materii nieożywionej, przygodność rzeczy, porządek urzeczywistniający się w obrębie przyrody. Redukcja w wywodach za istnieniem Boga sięga aż do tezy o Jego istnieniu, nie zaś — jak utrzymuje to Z. ZDYBICKA — tylko do zasady racji ostatecznych¹⁹. Wskazany typ rozumowania zawiera w sobie, zdaniem Kłósaka, pewną trudność, którą można wyrazić w pytaniu: czy upoważnia nas ten typ rozumowania do uznania tezy o istnieniu Boga za pewną, czy też posiada ona jedynie wartość prawdopodobieństwa?²⁰ Powstałej trudności nie można rozwikłać przez oparcie pewności redukcyjnych dowodów za istnieniem Boga na ich walorach formalnych. By powstała trudność rozwikłać, filozof krakowski powołuje się na rozróżnienie, jakiego dokonał RÓŻYCKI: redukcji przyrodniczej od matematycznej²¹. Redukcja przyrodnicza bazuje na stanie faktycznym, a nie na istotowych właściwościach rzeczy i prowadzi do wniosków prawdopodobnych. Natomiast redukcja metafizyczna wychodzi od istotowych właściwości badanych przez siebie przedmiotów i dochodzi do pewności. Ponadto redukcja metafizyczna sprowadza skutek do takiej przyczyny, której domaga się istota skutku. Zaprzeczenie tej przyczyny odkrytej na drodze redukcji metafizycznej pociąga za sobą nieodwołalnie zaprzeczenie istoty skutku, czyli prowadzi do sprzeczności. Dlatego też można twierdzić, zdaniem Kłósaka, że założenie o istnieniu Boga jest zdaniem pewnym i jest ono przy realistycznej teorii poznania jedynym założeniem, które może nam dać ostateczne wytłumaczenie obiektywne dla istnienia znanych nam z doświadczenia bytów²².

Tak określona filozofia Boga wskazuje, iż jest ona, obok występujących w Kłósakowskiej pluralistycznej koncepcji filozofii metafizyki i filozofii przyrody, w pełni autonomiczną dyscypliną filozofii. Przyjęcie przez Kłósaka naturalnej i przejrzystej systematyzacji filozoficznej pozwala mówić o odrębności metafizyki i filozofii Boga. Poznanie metafizyczne odnosi się do aspektu bycia czymś istniejącym realnie

¹⁷ CZEŻOWSKI, *Filozofia na rozdrożu*, s. 97.

¹⁸ T. CZEŻOWSKI, *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1969, s. 128.

¹⁹ Por. Z. ZDYBICKA, *Charakter rozumowania występującego w Tomaszowym dowodzie kinetycznym istnienia Boga*, *Znak* 13 (1961), nr 11, s. 1495.

²⁰ Zob. KLÓSAK, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, s. 80.

²¹ I. RÓŻYCKI, *Istnienie Boga. Dogmatyka*, t. I, Kraków 1948, nr 230.

²² KLÓSAK, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, s. 81; por. T. RUTOWSKI, *Wartość argumentacji na istnienie Boga z przyczynowości sprawczej według ks. K. Kłósaka*, *SPhCh* 28 (1992), nr 2, s. 28–31.

w ogólności²³, zaś poznanie w ramach filozofii Boga — do aspektu bycia czymś istniejącym realnie w zakresie poszczególnych typów bytu lub w zakresie jednego bytu, jakim jest Bóg. Obie te dyscypliny różnią się więc między sobą stopniem abstrakcyjności ujmowania bytu i odznaczają się epistemologiczną autonomią. Mimo tej odrębności w określaniu relacji metafizyki do filozofii Boga stwierdzić trzeba, iż filozofia Boga dla poprawnego ukonstytuowania swojej teorii potrzebuje metafizyki; korzystając jednak z niej, jako autonomiczna dyscyplina filozoficzna, nie jest w ścisłym znaczeniu jej podporządkowana. Odrębność filozofii przyrody w stosunku do filozofii Boga jest odpowiednio szersza niż metafizyki. Filozofia przyrody swój przedmiot materialny ogranicza do typu bytu charakterystycznego dla przyrody, zaś swój formalny przedmiot — do aspektu istnienia realnie jako typ przedmiotów (bytów), który składa się na przyrodę²⁴. Tak więc różni się ona od filozofii Boga nie tylko odmiennym stopniem abstrakcyjności w ujmowaniu bytu, ale przede wszystkim przedmiotem materialnym. Takie określenie przedmiotu filozofii przyrody wyklucza z jej zakresu problematykę dociekań dotyczącą pierwszej przyczyny sprawczej kosmosu oraz zagadnienie ostatecznej przyczyny celowej całej natury, która to problematyka stanowi centrum dociekań filozofii Boga. W konsekwencji można więc mówić o niezależności formalnej obu tych dyscyplin. O jeszcze większej odrębności w stosunku do filozofii Boga można mówić w przypadku nauk przyrodniczych, które przedmiotem swych badań czynią jedynie aspekt zjawiskowy rzeczywistości. Specyficzne metody badań tych nauk wprowadzają zacieśnienie perspektywy epistemologicznej do porządku empiriologicznego. Nauki przyrodnicze, przez łączenie jednych faktów z drugimi, konstytuują w ten sposób prawa nimi rządzące. Stosowane przez nie symbole matematyczne są czynnikami występującej w nich wysokiej precyzacji i obiektywności. Wierność tychże nauk swoim metodom badawczym i niewychodzenie poza empiriologiczną analizę swego przedmiotu formalnego sprawia, że nie dostarczają one pełnego poznania tegoż przedmiotu. Takie ujęcie nauk przyrodniczych wskazuje, iż fakty stwierdzone w ich ramach doświadczalnie pomijają to, co mogłoby dotyczyć filozoficznej istoty lub natury rzeczy. Wyniki, do jakich dochodzą przez zachowanie właściwej sobie analizy empiriologicznej, nie mają charakteru filozoficznego²⁵.

Należy jednak podkreślić, iż mimo wskazanych odrębności wyniki badań filozofii przyrody i nauk przyrodniczych stanowią istotny wkład w problematykę argumentacji za istnieniem Boga, dzięki czemu zyskuje ona silne oparcie w rzeczywistości. Jest to możliwe dzięki zrealizowaniu postulatu, by filozofię (a tym samym, w ramach filozofii Boga, formy argumentacji za istnieniem Boga) opierać „materialnie” na empirycznej fenomenologii. Ponadto należy zaznaczyć, iż tak ujęta filozofia

²³ KLÓSAK, *Z teorii i metodologii i filozofii przyrody*, s. 52, 56.

²⁴ *Tamże*, s. 106.

²⁵ K. KLÓSAK, *Nauki przyrodnicze a filozofia*, ACr 8 (1976), s. 29, 31; TENŻE, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, s. 15–17, 108.

Boga nie stanowi zatem jednolitego systemu epistemologiczno-metodologicznego, ponieważ obejmuje wiele zagadnień, które świadczą o zaawansowanym w jej ramach pluralizmie epistemologicznym i metodologicznym²⁶.

2. Tak zwana przyrodnicza argumentacja za istnieniem Boga

Rozwój nowożytnego przyrodoznawstwa i osiągnięte przez nie wyniki spowodowały przewrót w umysłowości współczesnego człowieka. Jednym z jego przejawów był wzrost nieufności co do sensowności podejmowanych przez filozofię zagadnień oraz do zasadności stosowanych przez nią metod postępowania. Nowe spojrzenie na filozofię objęło także problematykę istnienia Boga, a w dalszej konsekwencji próby stworzenia przyrodniczej argumentacji za Jego istnieniem. Kłósak w swoich rozprawach i artykułach z zakresu filozofii Boga wiele miejsca poświęca kwestii możliwości tego typu argumentacji, dokonując zarazem krytycznej oceny różnych jej form. U podstaw tej krytyki znajduje się nie tylko, wspomniana w paragrafie pierwszym, metoda obowiązująca w filozofii Boga, ale i sama natura nauk przyrodniczych. Właściwe odczytanie argumentacji przyrodniczej mogłoby być pomocą dla współczesnego człowieka w uzyskaniu przeświadczenia o istnieniu Boga. Wielu autorów współczesnych uważa, że dla dzisiejszych umysłów najprostsza droga do uzyskania tego przeświadczenia mogłaby prowadzić przez założenie początku trwania czasowego wszechświata. Proponowane rozwiązanie nie jest czymś oryginalnym tylko dla umysłowości współczesnej. ŚW. TOMASZ Z AKWINU pisał już o tym, iż najskuteczniejsza droga do poznania istnienia Boga prowadzi poprzez założenie początku wszechświata²⁷. Tomaszową wersję argumentacji *ex inceptioe mundi* można by, według Kłósaka, rozpracować: (1) jako argumentację fizykalistyczną, która wskazując na koniec wszechświata wnosi na jego początek, a zapoczątkowanie wszechświata wiąże z ingerencją Boga; (2) jako argumentację biologiczną, w której zagadnienie początku życia organicznego na ziemi zostaje poddane refleksji, mającej doprowadzić do przeświadczenia o istnieniu Boga, stojącego u początków pojawiania się życia na Ziemi.

2.1. Argumentacja fizykalistyczna za istnieniem Boga

Zagadnienie początków trwania czasowego wszechświata a problem istnienia Boga Kłósak podejmował wielokrotnie²⁸. Analiza poglądów dotyczących argumen

²⁶ Por. TENŻE, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, s. 69–71.

²⁷ ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. XIII.

²⁸ Chronologiczny układ tych rozpraw i artykułów: *Zagadnienie początku trwania czasowego wszechświata*, PS 4 (1951), s. 1–25; *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. I, Warszawa 1955, s. 9–107; *Czy kosmos w swych rozmiarach jest skończony czy nieskończony?*, RF 10 (1962), z. 3, s. 67–101; *Czy mamy dowód filozoficzny na początek czasowym wszechświata?*, RF 11 (1963), z. 3, s. 31–44; *Zagadnienie*

tów fizykalnych w pierwszej części pracy *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny* (Warszawa 1955) w zestawieniu z ich wersją z pracy *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, wskazywałyby na nieznaczną tylko ich ewolucję. Dotyczy ona uwzględnienia obecnego stanu badań co do hipotezy śmierci cieplnej wszechświata i teorii jego ekspansji²⁹. Nie ulega jednak zmianie pogląd o zachowaniu koniecznego związku logicznego między tezą o istnieniu Boga a tezą o absolutnym początku trwania czasowego wszechświata oraz ostateczny wniosek końcowy, iż nie można dowieść początku czasowego wszechświata przez odwołanie się do form argumentacji fizykalistycznej. Rewidując swoje wcześniejsze poglądy, Kłósak zajmuje się nie tyle tworzeniem nowych form argumentacji za istnieniem Boga, ile raczej dokonuje krytycznej oceny form już istniejących, badając na ile są one logiczne i merytorycznie poprawne. Z tej swoistej krytyki rodzi się uwspółcześniona forma argumentacji przyrodniczej za istnieniem Boga *ex inceptioe mundi*. Analizie poddaje Kłósak dwa klasyczne argumenty (ze wzrostu entropii i ekspansji przestrzennej wszechświata), tworzące fizykalistyczną argumentację za istnieniem Boga.

W argumentacji opartej się na drugim prawie termodynamiki najogólniej można wyróżnić dwa etapy: (1) prowadzący do wysunięcia perspektywy śmierci cieplnej kosmosu, co wynika z zastosowania do całości wszechświata drugiej zasady termodynamiki, pojętej jako zasady rozpraszania energii (W. THOMSON), czy też jako zasady wzrostu entropii (R. CLAUSIUS); (2) prowadzący od perspektywy śmierci cieplnej wszechświata do wniosku, że bieg wydarzeń całego wszechświata, lub przynajmniej znanych nam procesów ewolucyjnych przyrody, miał początek w swym trwaniu czasowym. Etapy te występują u tych autorów, którzy w oparciu o drugą zasadę termodynamiki starali się uzasadnić tezę o początku wszechświata, przyjmując hipotezę jego śmierci termicznej³⁰. Statystyczna interpretacja drugiej zasady termodynamiki przeprowadzona przez L. BOLTZMANA i M. SMOLUCHOWSKIEGO prowadzi do wniosku, iż śmierci cieplnej nie możemy wykluczyć, ale musimy ją pojąć jako śmierć o charakterze statystycznym. A zatem chodziłoby tu o stan dopuszczający nie tylko czasowe zmniejszanie się entropii, ale i możliwość samorzutnego wyjścia całego kosmosu ze statystycznej martwoty, powiązanej ze spadkiem entropii. Stąd też trzeba się liczyć z tym, iż w przeszłości statystyczny wzrost entropii był zapoczątkowany wielokrotnie, a może nawet nieskończoną ilość razy. Dlatego nie można utożsa-

sensowności pytania o początek czasowy wszechświata, ACr 5–6 (1973–1974), s. 291–297; *Teoria ekspansji przestrzennej wszechświata a zagadnienie istnienia Boga*, w: B. BEJZE (red.), *Studia z filozofii Boga*, t. III, Warszawa 1977, s. 414–430; *Zagadnienie filozoficznej argumentacji za początkiem czasowym wszechświata*, ACr 5 (1977), s. 29–47; *Próby za początkiem czasowym wszechświata w oparciu o II zasadę termodynamiki i ich krytyczna ocena* w: K. KLÓSAK (red.), *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*, t. I, Kraków 1979, s. 111–299.

²⁹ Por. ujęcie argumentu entropologicznego w oraz argumentu z ekspansji w części pierwszej pracy KLÓSAK, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, s. 19–67 z opracowaniem tychże argumentów w pracy TENŻE, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, s. 142–243.

³⁰ Por. I. SCHUMILEWICZ, *Teoria śmierci cieplnej wszechświata*, Warszawa 1961.

miać żadnego statystycznego zapoczątkowania z absolutnym początkiem wszystkich zmian we wszechświecie. Za przyjęciem takiego wniosku przemawiają dodatkowo wyniki badań R. TOLMANA, w oparciu o które dochodzi się do przekonania, że materia wszechświata ma początek w swym trwaniu czasowym³¹. Tak sformułowany wniosek opiera się jednak na założeniu, które rozciąga drugą zasadę termodynamiki na całość wszechświata. Aby nie zostać oskarżonym o niezasadność tego rodzaju założenia trzeba, zdaniem Kłósaka, rozstrzygnąć zagadnienie prawomocności rozciągania drugiej zasady termodynamiki na całość wszechświata. Dla rozwiązania tej kwestii należy odpowiedzieć na dwa pytania: jakie są rozmiary rozciągłości wszechświata? oraz: czy istnieje możliwość różnokierunkowego rozwoju entropii w kosmosie przestrzennie skończonym?³² Aby znaleźć możliwie pełną odpowiedź na pierwsze z postawionych pytań, Kłósak szuka jej na trzech różnych płaszczyznach poznawczych: przyrody, filozofii przyrody i filozofii Boga. Badania postawionego problemu z przyrodniczego punktu widzenia, w oparciu o ogólną teorię względności A. EINSTEINA, nie pozwalają przy pomocy samych metod przyrodniczych w jednoznaczny sposób rozstrzygnąć, czy wszechświat jako całość jest skończony lub nieskończony³³

Wniosek końcowy z przeprowadzonych badań Kłósak formułuje następująco: „Możemy się liczyć tylko z ewentualnością istnienia kosmosu przestrzennie nieskończonego i przy żadnym podejściu poznawczym nie wiemy i nie możemy wiedzieć czy faktycznie jest on takim”³⁴. Tego rodzaju agnostycyzm w sprawie możliwości rozciągnięcia drugiej zasady termodynamiki na całość wszechświata nie zniechęca go jednak do udzielenia odpowiedzi na drugie pytanie: o możliwości różnokierunkowego rozwoju entropii w kosmosie przestrzennie skończonym. Możliwość pozytywnej odpowiedzi wiąże się z analizą teorii ciągłego rozwoju kołowego S. ARRHENIUSA, procesu „anihilacji” i teorii asymptotyzmu³⁵. A zatem ostatecznie nie można twierdzić, że zasada zachowania energii i założenie skończoności przestrzennej kosmosu prowadzą nas w konsekwencji logicznej do perspektywy śmierci cieplnej wszechświata. Stan taki potwierdzają wyniki badań przeprowadzonych przez R. Tolmana w ramach termodynamiki relatywistycznej³⁶.

Drugim omawianym argumentem, należącym do argumentacji *ex inceptio mundi*, jest argument z ekspansji przestrzennej wszechświata za istnieniem Boga. Punktem wyjścia tej argumentacji jest teoria ekspansji, której bazę empiryczną stanowi obserwacyjnie dany fakt przesunięcia się ku czerwieni prążków, przepusz-

³¹ Por. KLÓSAK, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, s. 152–170; M. HELLER, J. ŻYCIŃSKI, *Wszechświat i filozofia*, Kraków 1980, s. 209–218.

³² KLÓSAK, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, s. 172.

³³ *Tamże*, s. 176–186.

³⁴ *Tamże*, s. 210.

³⁵ *Tamże*, s. 211–218.

³⁶ *Tamże*, s. 219–221.

czonego przez pryzmat widma mgławic pozagalaktycznych. Fakt ten interpretowany za pomocą efektu DOPPLERA znajduje się u podstaw wysuniętej w 1917 r. przez W. DE SITTERA, a doprecyzowanej później przez E. HUBBLE'A teorii rozszerzania wszechświata. Według A. EDDINGTONA, który dokonał dalszego jej uszczegółowienia, ekspansja wszechświata będzie miała swój kres, co prowadzi do wniosku, iż cały wszechświat miał początek w swym trwaniu czasowym³⁷. Przyjmowana obecnie przez większość uczonych realność ekspansji wszechświata prowadzi do wniosku, iż oddalanie się galaktyk będzie miało swój kres³⁸. Nawiązując do tego stanu badań, Kłósak uważa, iż perspektywa kresu ekspansji nie prowadzi do konkluzji, iż wszechświat miał początek w swym trwaniu czasowym. Z faktu przyjęcia kresu ekspansji możemy jedynie wnosić o początku tej ekspansji. Ta ostrożność jest podyktowana koniecznością uwzględnienia trudności, jakich nie można pominąć przy analizie modeli cykloidalnych wszechświata czy hierarchicznego modelu wszechświata³⁹. Nie można zatem w oparciu o teorię ekspansji przyjąć 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.

Po przeanalizowaniu i ocenie obu form argumentacji fizykalistycznej Kłósak opowiada się za wnioskiem, że nie można dowieść początku czasowego wszechświata przez odwołanie się do ekspansji kosmosu czy też przez odniesienie do całości wszechświata drugiej zasady termodynamiki. Tym samym teoria ekspansji wszechświata i druga zasada termodynamiki są nieprzydatne w tworzeniu przekonującej argumentacji za istnieniem Boga *ex inceptioe mundi*. Także próba filozoficznej argumentacji za początkiem czasowym wszechświata nie daje jednoznacznych rozstrzygnięć, czy wszechświat ma początek absolutny, czy czasowy, albo czy istnieje wiecznie⁴⁰.

2.2. Argumentacja związana z początkiem życia na ziemi

W tak zwanym argumencie biologicznym na istnienie Boga można ogólnie wyróżnić trzy etapy rozumowania: (1) przyjęcie w punkcie wyjścia, że życie organiczne miało swój początek czasowy na ziemi, czego dowodzą: geologia, paleontologia i paleobiologia; (2) tłumaczenie pojawienia się życia na ziemi albo na drodze samoródtwa, albo też rozwinięcia się z zarodków drobnoustrojów przyniesionych na

³⁷ Tamże, s. 224, 226.

³⁸ Por. E. RYBKA, *Astronomia ogólna*, Warszawa 1970⁴, s. 515.

³⁹ KŁÓSAK, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, s. 226–239.

⁴⁰ Tamże, s. 244–282; por. J. ŻYCIŃSKI, *Zagadnienie filozoficznej argumentacji za początkiem czasowym wszechświata w oparciu o teorię jego ekspansji*, *ACr* 4 (1972), s. 101–124; M. LUBAŃSKI, *Profesora K. Kłósaka analizy kosmologiczno-teodycealne*, *SPhCh* 17 (1981), z. 1, s. 155–164.

Ziemię z przestrzeni kosmicznej (S. ARRHENIUS, H.E. RICHTER); (3) wobec niemożliwości przyjęcia proponowanych tłumaczeń co do genezy życia na ziemi, następuje wyprowadzenie wniosku, iż początków życia na ziemi nie da się rozumnie inaczej wytłumaczyć, jak tylko przez działanie istoty będącej bytem *a se*, co umożliwia przyjęcie wniosku, że Bóg istnieje⁴¹.

Odmienne, w porównaniu z powyższym ujęciem, proponuje Kłósak, który poświęcił argumentacji biologicznej związanej z początkiem życia organicznego na ziemi bezpośrednio i pośrednio sporo osobnych artykułów i całe części książkowych publikacji⁴². Również i w tym przypadku ewolucja poglądów jest uwarunkowana sukcesywnym uwzględnieniem najnowszych badań w tej dziedzinie. W pracy *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny* Kłósak prezentuje pogląd, według którego nie ma żadnych racji natury przyrodniczej względnie filozoficznej przemawiających bezwzględnie przeciw możliwości samoródtwa⁴³. Przyjmując możliwość samorodnego pojawienia się życia, Kłósak wskazywał tym samym, iż należy zmodyfikować argument biologiczny na istnienie Boga. Punktem wyjścia tego argumentu nie może być czasowy początek życia biologicznego, lecz tylko przygodny charakter żyjących bytów organicznych⁴⁴. Takie stanowisko Kłósak zajmuje również w pracy *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, zamykającej jednocześnie jego wypowiedzi w tej kwestii. Praca ta jednak, w porównaniu z wcześniejszą z 1955 r., została ubogacona w nowe treści (najnowsze badania dotyczące próby ustalenia daty początku czasowego życia na ziemi, uwspółcześioną krytykę hipotez o kosmicznym pochodzeniu życia, testację przyrodniczej hipotezy abiogennych początków życia, molekularny wymiar badań nad wirusami)⁴⁵. A zatem, w badaniu argumentu biologicznego Kłósak, podobnie jak zwolennicy tego argumentu, odrzuca hipotezę kosmozoidów H.E. Richtera i panspermii S. Arrheniusa, próbujące tłumaczyć pojawienie się życia na ziemi, nie zgadzając się jednak w kwestii potraktowania samoródtwa jako czegoś zupełnie niemożliwego. Przy obecnych rozważaniach zagadnienia abiogenezy można się liczyć z pojęciem samoródtwa, jako spontanicznego i bezpośredniego powstania bezkomórkowej protoplazmy z materii nieożywionej albo też, jak czynił to OPARIN, jako spontanicznego bezpośredniego kształtowania się protoplazmy z nieożywionych substancji organicznych⁴⁶. Przeprowadzona analiza teorii: A. OPARINA, A. DAUVILLIERA, E. DESGUINA i E. PFLÜGERA każe Kłósakowi odrzucić stanowiska zwolen-

⁴¹ M. SIENIATYCKI, *Problem istnienia Boga*, Poznań 1923, s. 69–84.

⁴² Układ tych prac w porządku chronologicznym: *Mysł katolicka wobec teorii samoródtwa*, Kraków 1948; *Dialektyczne prawo przechodzenia ilości w jakość*, PP 66 (1949), t. 228, s. 69–79; *Dialektyczne prawo jedności i walki przeciwieństw*, tamże, s. 161–168; *Dialektyczne prawo wszechzależności rzeczy i zjawisk*, tamże, s. 203–213; *Hipoteza Oparina o powstaniu życia*, PP 67 (1950), t. 229, s. 45–56; *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. I, Warszawa 1955, s. 107–257; *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, s. 305–491.

⁴³ KLÓSAK, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. I, s. 6.

⁴⁴ Tamże, s. 218.

⁴⁵ Por. TENŻE, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, s. 315–401.

⁴⁶ Tamże, s. 353.

ników argumentu biologicznego, którzy mówią, powołując się na doświadczenia F. REDIEGO, BENEDENA, TYNDALLA, a zwłaszcza L. PASTEUR⁴⁷, o bezwzględnej niemożliwości *generatio aequivoca*. Po rozważeniu argumentacji „za i przeciw” przyrodnicza hipoteza abiogenezy wydaje się Kłósakowi „wysoce prawdopodobna”⁴⁸, gdyż nie obala jej brak empirycznego stwierdzenia faktu samoródtwa w znaczeniu ścisłym oraz obecność w przyrodniczych teoriach pewnej dozy czynnika irracjonalnego. Stąd na gruncie nauk przyrodniczych hipoteza samoródtwa nie zakłada, że pojawienie się życia na ziemi tłumaczy się samymi właściwościami materii nieożywionej jako takiej. Nie zakłada również, że gdyby udało się ostatecznie wytłumaczyć fakt samoródtwa, to jest to możliwe jedynie przez odwołanie się do Boga, który udzielił materii nieożywionej zdolności do wydania z siebie życia w określonych warunkach. Są to założenia filozoficzne wychodzące poza ramy przyrodniczej aparatury pojęciowej; podobnie ich sprawdzenie wymyka się metodom używanym przez nauki przyrodnicze⁴⁹. Ponadto Kłósak wskazuje również, że nawet w płaszczyźnie rozumowania filozoficznego, w ramach filozofii przyrody i metafizyki, nie zdołano udowodnić, że życie nie mogło powstać na drodze abiogenezy⁵⁰.

Po krytycznym przeanalizowaniu tejże argumentacji z początków życia organicznego na ziemi filozof krakowski utrzymuje, iż nie prowadzi ona jednoznacznie do przeświadczenia o istnieniu Boga. Nie oznacza to jednak, jakoby w ogóle nie można było stworzyć rozumowania prowadzącego do przeświadczenia o istnieniu Boga, a mającego w punkcie wyjścia żyjące byty organiczne. Jest to możliwe, gdy przejdziemy na tory argumentacji z przygodności rzeczy⁵¹. Mając jednak na uwadze wcześniejsze studia Kłósaka nad tradycyjną argumentacją za istnieniem Boga można przyjąć, że u podstaw krytycznej oceny form fizykalistycznej oraz biologicznej argumentacji za istnieniem Boga tkwi nie tylko potrzeba ukazania niemożliwości posługiwania się tymi argumentami w dawnym ich kształcie, lecz również chęć reinterpretacji, rewizji i precyzji myślenia w płaszczyźnie filozofii Boga.

3. Próba oceny poglądów ks. Kazimierza Kłósaka w kwestii relacji nauk przyrodniczych do filozofii Boga

Niektórzy autorzy, omawiając działalność naukową ks. Kłósaka, przeakcentowują jego predylekcję do filozofii przyrody⁵². On sam scharakteryzował swój program

⁴⁷ Por. SIENIATYCKI, *dz. cyt.*, s. 69–72.

⁴⁸ KŁÓSAK, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, s. 432.

⁴⁹ *Tamże*, s. 472; TENŻE, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, s. 46.

⁵⁰ TENŻE, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, s. 433–446.

⁵¹ *Tamże*, s. 453; por. L. WCIÓRKA, *O tak zwanym argumencie biologicznym na istnienie Boga*, SPhCh 28 (1992), nr 2, s. 49, 59.

⁵² Por. M. GOGACZ, *Filozofia chrześcijańska w Polsce odrodzonej*, SPhCh 5 (1969), nr 2, s. 70–71; A. WAWRZYŃIAK, Z. ZDYBICKA, *Z dziejów metafizyki i nauk pokrewnych na KUL*, RF 17 (1965), z. 1, s. 83.

filozoficzny słowami św. AUGUSTYNA z *Soliloquiów* (I,2,7) — *Deum et animam scire cupio. Nihil ne plus? — Nihil omnino*, pisząc dosłownie: „Moje poszukiwania filozoficzne zawsze wychodziły poza literę tej wypowiedzi, niemniej jednak prowadziły ostatecznie w kierunku poznania Boga i duszy ludzkiej”⁵³. Stąd też zamykanie jego twórczości wyłącznie do kręgu badań filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody jest nieporozumieniem. Tym, co interesowało go naprawdę była filozofia Boga, a w jej ramach zagadnienia związane szczególnie z poznawalnością istnienia Boga⁵⁴. Zdawał sobie sprawę, że dyscyplina ta musi być inaczej ustawiona, aby z punktu widzenia współczesnej metodologii była właściwie uprawiana. Kłósak uważał siebie za tomistę, ale w duchu tak zwanego tomizmu lowańskiego, który korzysta z postępu logiki formalnej oraz z nauk przyrodniczych. A zatem był przedstawicielem tomizmu otwartego, z czym wiążą się w rozważanej przez nas kwestii dwie sprawy: (1) naukowe poznanie przyrody przewyższa jej poznanie potoczne pod względem zasobu informacji, precyzji i stopnia pewności; doprowadza ono do nowego poznania świata; (2) każdorazowy obraz świata wpływa na formowanie się filozofii. Widać to szczególnie przy omawianiu przez niego form argumentacji za istnieniem Boga: „Gdy chodzi o poszczególne formy argumentacji, to sądzę, że każda generacja uprawiająca filozofię powinna je coraz bardziej uściślać, a nawet w niejednym szczególe coraz bardziej uzgodnić z rzeczywistością”⁵⁵. Filozofia Boga, szczególnie w swojej argumentacji za istnieniem Boga, musi się liczyć z bazą doświadczalną, jaką dają dziś współczesne nauki szczegółowe. Kłósak, jako znawca w dziedzinie astronomii i kosmologii, fizyki, różnych dyscyplin biologicznych, zwłaszcza genetyki, ewolucjonizmu, nauk psychologicznych i antropologicznych, doskonale zdaje sobie sprawę, o ile baza ta jest doskonalsza od tej, z której korzystał św. Tomasz z Akwinu⁵⁶. Filozof ten daleki jest jednak od zajmowania stanowisk ekstremalnych głoszących, jakoby nauki przyrodnicze były w stanie definitywnie rozstrzygnąć problem istnienia Boga. Jest on tego świadom, że nauki te nie mogą dać ani pełnej argumentacji za istnieniem Boga, ani też, w oparciu o właściwe sobie metody badawcze, nie mogą wyprowadzić wniosku, iż Bóg nie istnieje.

Formalna niezależność filozofii Boga i nauk przyrodniczych nie pozwala na dokonywanie nieuzasadnionej ekstrapolacji wyników osiągniętych w ramach tych dyscyplin. Wiąże się to ze szczególną wrażliwością Kłósaka na różnice epistemologiczne i metodologiczne występujące między wiedzą filozoficzną i przyrodniczą. Stąd też reagował on zawsze zdecydowanie, jeśli ktoś bez modyfikacji treści usiłował wprowadzić aparat pojęciowy fizyki do rozwiązywania problemów filozoficznych⁵⁷

⁵³ M. JAWORSKI, *Ks. Prof. Kłósak — człowiek i dzieło*, ACr 14 (1982), s. XII.

⁵⁴ Por. SZ.W. ŚLAGA, *Szkic do portretu Kazimierza Kłósaka*, SPhCh 28 (1992), nr 2, s. 22.

⁵⁵ JAWORSKI, *Ks. Prof. Kłósak — człowiek i dzieło*, s. IV.

⁵⁶ Por. SZ.W. ŚLAGA, *Profesor Kłósak*, w: M. LUBAŃSKI (red.), *W poszukiwaniu prawdy*, Warszawa 1987, s. 18.

⁵⁷ Por. J. ŻYCIŃSKI, *Philosophari necesse est... Filozoficzna sylwetka K. Kłósaka*, Znak 36 (1984), nr 1, s. 3–20.

Świadomość metodologiczna nie zezwalała mu także na przesadną apoteozę nauk przyrodniczych, przy pomocy których nie można rozwiązać wszystkich problemów nurtujących człowieka i świat, a należących *sensu stricte* do filozofii. Nie zaciera on również granic pomiędzy poznaniem przyrodniczym a filozofią, gdyż opowiada się za afilozoficznym charakterem nauk przyrodniczych⁵⁸. Stanowczo utrzymuje, iż żadne sformułowania tych nauk nie mogą bezpośrednio prowadzić do jakichkolwiek wniosków filozoficznych. Zbiory twierdzeń przyrodniczych nie stają się w konsekwencji twierdzeniami filozoficznymi, gdyż obie te dyscypliny badają odmienne aspekty rzeczywistości. Od twierdzeń przyrodniczych do ich implikacji ontologicznych dochodzi się jedynie drogą rozumowania redukcyjnego, a nie dedukcyjnego. Ostrość rozróżnienia płaszczyzn poznawczych, jak i precyzja metodologiczna zadecydowały, że analizy Kłósaka były przyjmowane z uznaniem i aprobatą w kręgach przyrodników. Szczególnie ceniono go za wyrazisty podział płaszczyzn poznawczych, wskazując co przyrodnik może powiedzieć jako przyrodnik, a co jest już wynikiem filozoficznej interpretacji. Następstwa tej ostrości epistemologicznej były silnie widoczne w uprawianej przez niego filozofii Boga. Kłósak był daleki od wprowadzania hipotezy Boga w celu łąkania luk naszej przyrodniczej niewiedzy. Postawa taka była podyktowana nie racjami pragmatycznymi związanymi z faktem, iż wraz z rozwojem nauk hipoteza Boga może okazać się zbędna, lecz przede wszystkim racjami metodologicznymi. One to nie dopuszczały wprowadzenia czynnika transcendentnego w celu wyjaśnienia procesów, dla których tłumaczeń należało poszukiwać w płaszczyźnie nauk przyrodniczych. Ten sposób podejścia Kłósaka jest szczególnie widoczny przy dokonanej przez niego analizie form przyrodniczej argumentacji za istnieniem Boga. Podczas gdy wielu autorów usiłowało uzasadnić istnienie Boga, odwołując się do drugiej zasady termodynamiki i procesów wzrostu entropii, Kłósak już w 1955 r. w swej pracy *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny* poddał krytycznej ocenie argument entropologiczny i późniejszy od niego argument odwołujący się do ekspansji wszechświata. Przeprowadzona krytyka polegała na konfrontacji tychże argumentów z osiągnięciami współczesnego przyrodoznawstwa. Prowadzona krytyka nie zawierała jednak odrzucenia możliwości wykorzystania wyników nauk przyrodniczych w uzasadnieniu istnienia Boga, w znaczeniu oparcia filozofii „materialnie” na empirycznej fenomenologii. Nigdy nie było zamiarem Kłósaka, by przez krytyczną ocenę argumentacji przyrodniczej całkowicie podważyć jej wartość. Jego krytyka przejawiała się raczej w tym, iż w specjalny sposób oczyszczał on teren swoich badań, poprzez szczegółowe rozpatrzenie zastanych prób rozwiązań. Metoda ta, typowa dla niego, charakteryzowała się zawsze tym, iż analizę każdego zagadnienia rozpoczynał od nakreślenia wcześniejszych ujęć⁵⁹. Następnie dopiero Kłósak przeprowadzał krytykę tych ujęć, które nie dorównywały uściślo-

⁵⁸ Por. K. KLÓSAK, *Nauki przyrodnicze a filozofia*, s. 26, 31; TENŻE, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, s. 35.

⁵⁹ Por. ŻYCIŃSKI, *Philosophari necesse est... Filozoficzna sylwetka K. Kłósaka*, s. 7; taka postawa badawcza Kłósaka sprawiła, że Życiński uważa go, wzorem G.E. MOORE'A, za „filozofa filozofów”

nym formom argumentacji za istnieniem Boga albo też były za mało precyzyjne. Po czym starał się dać własne rozstrzygnięcie badanego problemu⁶⁰. Jego pasja poszukiwacza przejawiała się także w nieustannej gotowości poddawania korekturom, a nawet rewizji, swoich wcześniejszych twierdzeń czy rozważań⁶¹.

Podsumowując można stwierdzić, że nauki przyrodnicze, podobnie jak filozofia przyrody, pełnią funkcję instrumentalną w stosunku do filozofii Boga. Funkcja ta szczególnie uwidacznia się w podejmowanych przez Kłósaka próbach poszukiwania metodologii, dzięki której filozof mógłby korzystać w jak największym stopniu z twierdzeń przyrodoznawstwa, nie mieszając perspektyw poznawczych i nie uprawiając filozofii jako ekstrapolacji rezultatów poznawczych nauk przyrodniczych. Uwieńczeniem tych poszukiwań była tak zwana teoria implikacji ontologicznych dla twierdzeń przyrodniczych. Wszystkie te zabiegi stworzyły silną podstawę do możliwości odrodzenia bazy wyjściowej Tomaszowych dowodów za istnieniem Boga przez nadanie im treści i formy odpowiadającej współczesnemu stanowi metodologii nauk przyrodniczych: to był zasadniczy cel, jaki filozof krakowski postawił sobie, przepracowując argumentację za istnieniem Boga. Pomocą w realizacji tego dążenia widział w należyтым wykorzystaniu nauk przyrodniczych.

Die Bedeutung der Naturwissenschaften

in der philosophischen Gotteslehre nach der Auffassung von Prof. Kazimierz Kłósak

Zusammenfassung

Die durch eine neue Art des von den Naturwissenschaften beeinflussten Denkens geprägte Mentalität des Menschen von heute, zeigt kein großes Interesse an der Auseinandersetzung mit der Gottesfrage. Heutzutage werden solche Untersuchungen auch außerhalb der philosophischen Gotteslehre durchgeführt und beziehen sich nicht unbedingt auf Gottesbeweise im engen Sinne.

Es wird in diesem Artikel die Bedeutung der Naturwissenschaften in der philosophischen Gotteslehre nach der Auffassung von Kazimierz Kłósak untersucht. Die dargelegte Untersuchung bewegt sich in drei Schritten: (1) Zuerst wird die Konzeption der philosophischen Gotteslehre besonders mit ihrer Methodologie bei Kłósak dargestellt. (2) Dann folgt die kritische Auslegung der sogenannten naturwissenschaftlichen Argumentation für die Gottesexistenz. Auf Grund ihrer kritischen Analyse kommt Kłósak zu aktualisierender Form der Argumentation für die Gottesexistenz *ex inceptioe mundi*. (3) Im Abschluß wird eine kritische Würdigung der Rolle der Naturwissenschaften in der philosophischen Gotteslehre bei Professor Kazimierz Kłósak durchgeführt.

⁶⁰ Por. ŚLAGA, *Ks. Prof. Kłósak — człowiek i dzieło*, s. XIII.

⁶¹ Widoczne staje się to szczególnie przy porównywaniu jego poglądów np. w kwestii argumentacji przyrodniczej zawartych w *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny* (cz. I, II) z przeprowadzonymi modyfikacjami w tychże kwestiach w pracy *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*.