



Czcigodnemu Księdzu Profesorowi
Dr hab. STANISŁAWOWI MAZIERSKIEMU
Współzałożycielowi Sekcji Filozofii Przyrody KUL
oraz wieloletniemu wykładowcy i wychowawcy
w dowód uznania dla Jego wybitnych osiągnięć
naukowych, dydaktycznych i organizacyjnych
wdzięczni koledzy, współpracownicy i uczniowie

KS. STANISŁAW MAZIERSKI

REFLEKSJE NAD MOJĄ PRACĄ NAUKOWĄ
NA KUL Z PERSPEKTYWY CZASU

Pracę dydaktyczno-naukową na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL rozpocząłem w latach pięćdziesiątych. Był to trudny start dla nie-doświadczonego jeszcze doktora filozofii, który wyszedł ze środowiska naukowego Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Warszawskiego, legitymując się wtedy dwiema pracami naukowymi: *Koncepcja metafizyki hipotetycznej u M. Wartenberga* („Collectanea Theologica” 24:1953) i *Pojęcie konieczności w filozofii św. Tomasza z Akwinu* (Lublin 1958). Gdy chodzi o Wartenberga, z satysfakcją wspominam, że pociągała mnie postać tego autora *Obrony metafizyki*¹, wybitnego znawcy filozofii Kanta, tym bardziej że należał on do szkoły lwowsko-warszawskiej. To stanowi pewne curiosum, że twórca tejże szkoły K. Twardowski — filozof, logik i psycholog, uprawiający filozofię za pomocą ścisłych metod — nie sprzeciwiał się swemu uczniowi, który chciał się zająć problematyką metafizyczną. Wszak metafizyka nie była mile widziana w środowiskach naukowych wymagających od pracowników stosowania wysokiej miary ścisłości naukowej. W gronie niemałej liczby filozofów panuje przekonanie, że filozofia, nie korespondująca z naukami przyrodniczymi i humanistycznymi, jest skazana jeśli nie na zagładę to na marazm. Profesor Twardowski był wyrozumiały dla swych uczniów, szanował ich zainteresowania i różnorodność tematyczną, wielokierunkowość badań, byleby tylko były respektowane metody obowiązujące w danej dyscyplinie wiedzy. Wydawało się, że takich wymogów nie jest w stanie spełnić metafizyka. Otóż Wartenberg usiłował zadać kłam mniemaniu o nienaukowości metafizyki. W tym celu poddał krytyce poglądy pozytywistów, I. Kanta i neokantystów. Dwoma drogami zmierzał Warten-

¹ M. Wartenberg. *Obrona metafizyki*. Kraków 1902.

berg do uzasadnienia, że metafizyce przysługuje ranga nauki: jedna prowadziła do wykazania, że metafizyka mieści się w ramach nauk realnych, druga zaś wiodła do ustalenia statusu metodologicznego twierdzeń metafizycznych poprzez konfrontację metod badawczych stosowanych w filozofii i naukach przede wszystkim przyrodniczych. Takie rozważania pozwoliły mu przyjąć prostą i jasną konsekwencję. Skoro nauki dla wyjaśnienia zjawiskowej sfery bytu posługują się hipotezami, to tym bardziej metafizykę, wykraczającą poza sferę zjawisk i usiłującą dotrzeć poznawczo do istotnych właściwości bytu zmiennego, trzeba uznać za system sądów hipotetycznych.

Aczkolwiek trudno się zgodzić z jego koncepcją hipotetycznej metafizyki, to jednak metody, jakimi posługiwał się uczeń Twardowskiego, fascynowały mnie (konfrontacja filozofii z naukami szczegółowymi). Już wtedy uświadomiłem sobie, że filozofia, która chce się rozwijać i być komunikatywna dla współczesnego człowieka żyjącego w nurcie cywilizacji technicznej, powinna zachować więź z naukami przyrodniczymi.

Gdy mi powierzono wykłady z filozofii przyrody na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL, zaproponowałem coś w rodzaju małego programu studiów filozoficzno-przyrodniczych wymagającego od studentów przygotowania z fizyki i matematyki, przynajmniej w ograniczonym zakresie. Z trudem wkraczały te projekty do świadomości zwłaszcza „rasowych” metafizyków i metodologów filozofii, którzy w imię specyficznej, epistemologicznej odrębności filozofii i czystości metodologicznej nie byli zainteresowani wprowadzeniem nauk matematyczno-przyrodniczych do zajęć dydaktycznych z zakresu filozofii przyrody. Zajmując odmienne stanowisko w tej dziedzinie próbowałem konfrontować metody badań i wartość poznawczą rezultatów uzyskanych na płaszczyźnie fizycznej i filozoficznej. Owocem tych dociekań, ale jeszcze nie dojrzałym, była praca *Determinizm i indeterminizm w aspekcie fizycznym i filozoficznym*. Dzisiaj z perspektywy czasu widzę mankamenty tej rozprawy wymagającej korektury niektórych tez merytorycznych i zabiegów metodologicznych.

Z satysfakcją wspominam, że w miarę upływu czasu z początku w niewielkim gronie pracowników naukowych KUL krystalizował się pogląd, że filozofia przyrody powinna mieć kontakt z naukami szczegółowymi, jeśli nie chce być anachronizmem w okresie burzliwego rozwoju fizyki i biologii. Możliwości dla rozwoju studium filozoficzno-przyrodniczego otworzyły się w roku akademickim 1957/1958. Powstała wówczas Specjalizacja Filozofii Przyrody. Inicjatorami wyodrębnienia tej specjalizacji jako względnie samodzielnej jednostki dydaktyczno-naukowej byli: Ks. Rektor prof. dr M. Rechowicz, dziekan prof. dr Cz. Strzeszewski, doc. dr W. Staszewski, Ks. doc. W. Kałkowski i ks. dr S. Mazierski.

Od wielu lat pod adresem filozofii przyrody wysuwano zarzut, że jest ona „mozaiką” zagadnień z różnych gałęzi wiedzy filozoficznej i przyrodniczej. Uważałem, że deklaratywne wypowiedzi na ten temat do niczego nie prowadzą. Konstryktywnym rozwiązaniem tej kwestii mogło być zbadanie, jaki jest status metodologiczny filozofii przyrody, a w szczególności jakie jest miejsce tej dyscypliny wśród innych dyscyplin filozoficznych, jaka jest jej metoda, jakie zagadnienia wchodzą w jej skład, czy ma coś innego do powiedzenia niż nauki szczegółowe. Na tej drodze można było zapewnić względną jedność problematyki klasycznej filozofii przyrody. Nadarzyła się sposobność, aby ten cel zrealizować. W latach 1962/1963 skorzystałem ze stypendium naukowego uniwersytetu w Louvain (Belgia). W Institut Supérieur de Philosophie zaznałem się ze stylem filozofowania korespondującego z naukami przyrodniczymi, wchodząc w kontakt z profesorami L. Raeymaeker, G. van Riet i J. Ladrière. Jednakże w tym znanym środowisku naukowym nie spotkałem rozprawy, która by w sposób całościowy uzasadniała status metodologiczny filozofii przyrody. Postanowiłem tę lukę wypełnić i napisać pracę z zakresu metodologii klasycznej filozofii przyrody pt. *Prolegomena do filozofii przyrody inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej*. Główną ideą, jaką mi towarzyszyła w tym zamierzeniu, była potrzeba uzasadnienia, że kosmologia klasyczna jest autonomiczną dyscypliną filozoficzną. W tym celu należało zbadać, czy może się ona wylegitymować specyficzną metodą i odrębnym właściwym sobie przedmiotem dociekań bytów materialnych. W przeciwieństwie do innych (np. J. Maritaina, ks. K. Kłósaka) ujęć przedmiotu właściwego tej doktryny filozoficznej, jednostronnie akcentujących zmienność bytu materialnego jako właściwą domenę kosmologii tradycyjnej, w *Prolegomenach do filozofii przyrody* usiłowałem wykazać, że zmienność stanowi jeden z atrybutów ciał, ale nie wyłączny i nie jedyny. Wszak byty materialne posiadają obok zmienności inne właściwości ogólne, jak przestrzenność, rozciągłość i czasowość. Takie ujęcie najogólniejszych atrybutów ciał pozwoliło uwyraźnić i ustalić zakres problematyki klasycznej filozofii przyrody. Podstawowe jej działy integralnie ze sobą związane obejmują rozważania o (1) rozciągłości, (2) przestrzeni, (3) czasie i (4) zmienności bytów materialnych.

Wśród filozofów przyrody istnieje nadal spór wokół punktu wyjścia kosmologii tradycyjnej. Chodzi tu w szczególności o to, czy ona ma się ograniczyć tylko do przedmiotów doświadczenia potocznego (przednaukowego) czy też powinna uwzględniać także obiekty doświadczenia naukowego (zreflektowanego, mikrofizycznego). Analiza tego zagadnienia doprowadziła do wniosku, że klasyczna filozofia przyrody w pewnej mierze powinna korzystać z doświadczenia naukowego choćby dlatego, że nauki fizyczne poszerzają wyjściową bazę empiryczną, ale nie jest to ko-

niecznym warunkiem konstrukcji kosmologii tomistycznej. Konfrontacja tej ostatniej kosmologii z osiągnięciami nauk przyrodniczych skłoniła filozofów do korektury niektórych tez, jak np. do uznania nieciągłości materii, do dokonania rewizji poglądów na architekturę całego kosmosu. Z tego jednak nie wynika, że opracowanie „statusu” filozofii przyrody na zrębach tradycyjnej filozofii przyrody powinno się dokonywać jedynie poprzez jej konfrontację z przedmiotem i metodami nauk szczegółowych. W tym przypadku horyzonty naukowe mogłyby wpłynąć na zawężenie problematyki filozoficznej, która przecież pretenduje do wykraczania poza fenomenalistyczną sferę badań bytów materialnych.

Włączając się do dyskusji na temat trójczłonowego podziału doktryn filozoficznych (na filozofię przyrody, matematykę tradycyjną i metafizykę) według trzech stopni abstrakcji, usiłowałem wykazać, że taka zasada podziału nie jest do utrzymania. Ani u Arystotelesa, ani u Tomasza z Akwiny nie spotykamy nazwy „trzy stopnie abstrakcji”. Akceptacja wymienionych stopni abstrakcji wprowadza pseudoproblem do metodologii filozofii klasycznej. W jego kontekście powstał spór dotyczący lokalizacji filozofii przyrody i nauk przyrodniczych. Jedni filozofowie umieszczali tradycyjną kosmologię i nauki przyrodnicze na tym samym, tj. na pierwszym, stopniu abstrakcji, inni znowu — na pierwszym nauki przyrodnicze, a filozofię przyrody na trzecim stopniu abstrakcji. Taka próba lokalizacji jest pseudoproblemem, gdyż trójczłonowy podział klasycznej filozofii jest zarezerwowany dla dyscyplin filozoficznych, natomiast wyodrębnienie nauk przyrodniczych wymaga innej zasady podziału. Wobec tego kontrowersja wokół lokalizacji przyrodzownawstwa i filozofii przyrody na drabinie trójczłonowej jest bezprzedmiotowa.

Program badań przedstawiony w *Prolegomenach do filozofii przyrody* został parcjalnie zrealizowany w pracy o charakterze podręcznikowym *Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej*. W książce tej pragnąłem zaznajomić czytelnika z klasycznymi (arystotelesowsko-tomistycznymi) sposobami poznawania świata nas otaczającego. Praca ta jest również wyrazem moich zainteresowań metodologicznych zmierzających do konfrontowania tradycyjnej filozofii z osiągnięciami nauk fizykalnych. Temu celowi miała służyć prezentacja wielu wybranych problemów dotyczących budowy systemu fizyki, wyjaśniania zjawisk, determinizmu, przyczynowości i indeterminizmu.

Od wielu lat przedmiotem moich zainteresowań jest również problematyka praw przyrodniczych. Dziedzinę tę zainaugurowałem artykułem *Prawa przyrody jako uogólnienia indukcyjne* („Roczniki Filozoficzne” 11:1963 z. 3 s. 15-30). W następnych latach zostały opublikowane artykuły z tego zakresu: *Współczesne koncepcje praw przyrody* („Zeszyty Naukowe KUL” 10:1967 nr 2 (38) s. 25-36); *Mario Bungego klasyfikacja praw*

przyrodniczych („Roczniki Filozoficzne” 20:1972 z. 3 s. 5-19); *Zagadnienie kryteriów uznawania twierdzeń ogólnych za prawa przyrodnicze* („Roczniki Filozoficzne” 21:1973 z. 3 s. 23-42); *Problem prawomocności i różnorodności prognoz przyrodniczych* („Studia Philosophiae Christianae” 9:1973 nr 1 s. 87-102); *Geneza i rozwój pojęcia prawa przyrody, I Prawa deterministyczne* („Roczniki Filozoficzne” 24:1976 z. 3 s. 5-11), *Geneza i rozwój pojęcia praw statystycznych* („Studia Philosophiae Christianae” 15:1979 nr 1 s. 61-80); *Prawa fizyczne a prawa biologiczne* („Roczniki Filozoficzne” 30:1982 z. 3 s. 97-117).

Analiza epistemologiczna i ontologiczna praw przyrodniczych pozwoliły mi opracować *Zagadnienie możliwości zjawisk cudownych ze stanowiska filozofii przyrody* (w: *Z zagadnień literatury chrześcijańskiej*. Lublin 1973 s. 231-239). Prawa przyrodnicze w wersji fizycznej lub biologicznej ani nie negują, ani nie potwierdzają możliwości cudu. Dopiero ich analiza i interpretacja prowadzi do wniosku, że wymienione prawa, nie będąc koniecznymi relacjami między wielkościami fizycznymi czy też zdarzeniami, dopuszczają możliwość zjawisk niezwykłych. Zdawałem sobie sprawę, że wysunięcie tego zagadnienia, które ma przecież charakter interdyscyplinarny, może wywołać kontrowersję a nawet sprzeciw, że nie należy ono do filozofii przyrody. Stoję nadal na stanowisku, że jest taki aspekt tego problemu, który upoważnia do podjęcia go na terenie filozofii przyrody. Tym aspektem jest sama możliwość cudu (nie jego zaistnienie, poznawalność, celowość). Ponieważ kategoria możliwości należy do aparatu pojęć filozoficznych, nic nie stoi na przeszkodzie, żeby postawić ten problem na płaszczyźnie filozofii przyrody: Czy cud jest możliwy? Jak uzasadnić możliwość cudu? W celu wykonania tego zadania zanalizowano prawa przyrodnicze z punktu widzenia epistemologicznego i modalności twierdzeń. Jeżeli przyjmiemy, że prawo przyrodnicze jest ogólnym twierdzeniem syntetycznym, to w konsekwencji zaakceptujemy, iż nie jest ono absolutnie (metafizycznie) konieczne, ponieważ jego negacja wprawdzie prowadzi do fałszu, ale nie do absurdu. Przeciwnieństwo bowiem jakiegokolwiek faktu empirycznego nie jest czymś sprzecznym w sobie. Stwierdzamy, że zjawiska w przyrodzie przebiegają z pewną określoną prawidłowością, którą najczęściej wyrażamy w postaci równań różniczkowych, ale nie jest niemożliwe zaburzanie tego porządku lub włączenie do niego nowych czynników stanowiących odmienną sytuację empiryczną (nowy układ), która nie występuje w normalnym biegu zdarzeń.

Z pewnością tego typu rozważania mają charakter teoretyczny, filozoficzny. W tym kontekście narzuca się pytanie, czy dociekania filozoficzne są wiedzotwórcze. W *Prolegomenach do filozofii przyrody* przytoczyłem zarzut wysuwany pod adresem filozofów o profilu tomistycz-

nym, że filozofia przyrody nie odgrywa większej roli w rozwoju wiedzy. Co więcej utrzymuje się, że niewiele ma do powiedzenia o rzeczywistości materialnej, gdyż nauki fizykalne i biologiczne podzieliły między siebie obszar badań przyrodniczych. Autorzy z pozycji neopozytywizmu i scjentyzmu twierdzą, że przedmiotem filozofii przyrody może być najwyżej logiczna i epistemologiczna analiza języka nauk przyrodniczych, a nie rzeczywistość fizyczna w ogólnym znaczeniu tego słowa. Ich zdaniem filozofia nie jest nauką o rzeczywistości, lecz o poznaniu naukowym.

Trzeba sobie dobrze uświadomić, że u podstaw stanowiska scjencystycznego tkwi przeświadczenie jakoby istniał tylko jeden rodzaj doświadczenia, a mianowicie doświadczenie zmysłowe i to interpretowane fenomenalistycznie, do którego ostatecznie odwołują się nauki empiryczne dla zweryfikowania swoich tez. Nie zgadzamy się z takim stanowiskiem uważając, że doświadczenie samo w sobie nie zmusza do jednostronnej interpretacji fenomenalistycznej.

W niemalym stopniu interesowała mnie teoria kosmologii przyrodniczej, traktująca o pochodzeniu, strukturze i rozwoju wszechświata jako całości. Należało tu sobie zdać sprawę, że osobliwy charakter przedmiotu badań kosmologicznych (wszechświat jest jeden) narzuca dobór odpowiednich metod. Na uwagę zasługują dwie metody stosowane w kosmologii: metoda ekstrapolacji i metoda aksjomatyczno-dedukcyjna. Wiadomo, że każda płodna teoria fizyczna jest sprawą inwencji twórczej badacza. Pierwszym etapem metody dedukcyjnej fizyki teoretycznej jest sformułowanie równań np. w ogólnej teorii względności przybierają one postać równań pola grawitacyjnego. W tym kontekście warto zacytować słowa A. Einsteina: „Najważniejszym zadaniem fizyki jest odnalezienie najogólniejszych, najprostszych praw, z których można uzyskać obraz świata, uciekając się do czystej dedukcji. Do tych najprostszych praw nie dochodzi się drogą logiczną, lecz tylko intuicją opartą na wczuwaniu się w doświadczenie”².

Zdumiewała mnie sprawa, jak to możliwe, że rozum daje konstrukcje matematyczną systemu (teorii) o charakterze aksjomatyczno-dedukcyjnym, którego wnioski potwierdzają obiekty doświadczenia, co więcej dochodzi się w nim do takich twierdzeń ogólnych (praw), których dotychczas nie wykryto. Jak to wytłumaczyć, dlaczego konstrukcje umysłowe o wysokim stopniu abstrakcji wyrażone matematycznie odpowiadają w swych wnioskach budowie świata nas otaczającego? Czyż rzeczywiście jest tak, że „porządek i powiązanie rzeczy jest takie samo, jak porządek i powiązanie idei”. Niewątpliwie człowiek nie jest wyizolowanym układem w przyrodzie, lecz rezultatem procesu ewolucyjnego. Umysł ludzki za

² A. Einstein. *Mój obraz świata*. Warszawa 1935 s. 181.

pomocą miliardów komórek mózgowych, powiązanych ze sobą w jeden układ, ma zdolność ujmowania struktur i funkcji występujących w kosmosie tworząc systemy fizyki teoretycznej. Nie mniej jednak umysł nie jest jednoznacznie zdeterminowany w swych operacjach intelektualnych. Tworzy różne systemy logiko-matematyczne i fizykalne daleko wykraczające poza empirię. Żywo przypominają się tu słowa laureata nagrody Nobla S. Weinberga: „W naszej naturze tkwi podświadoma wiara, że łączą nas jakieś szczególne stosunki z Wszechświatem, że życie ludzkie nie jest jedynie wynikiem ciągu przypadkowych zdarzeń sięgających pierwszych trzech minut [sc. po Wielkim Wybuchu]. Chcemy wierzyć, że nasze istnienie było zaprogramowane już od samego początku”³. Dodajmy że fizycy teoretycy (np. A. Trautman) przypuszczają, że ze względu na to, że we Wszechświecie odkrywamy więcej materii, aniżeli należało oczekiwać na podstawie teorii kosmologicznych, być może, okaże się, że Wszechświat jest przestrzennie zamknięty.

Wydaje się, że kto raz wszedł w nurt rozwojowy współczesnej kosmologii, ten z reguły z niego nie wychodzi, bo go urzeka ogrom kosmicznych zjawisk i cisza wiekuistych przestrzeni. Bez wątpienia ta dziedzina wiedzy przyrodniczej wymaga znajomości wyspecjalizowanego języka matematycznego (rachunek tensorowy, geometria różniczkowa i topologia). Mam tu na uwadze zwłaszcza relatywistyczne modele Wszechświata konstruowane na gruncie ogólnej teorii względności. Zamiarem moim jako kierownika Specjalizacji Filozofii Przyrody było stworzenie na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ośrodka naukowego, który by odgrywał znaczącą rolę w zakresie kosmologii teoretycznej. Perspektywy realizacji tych zamierzeń kurczyły się w miarę upływu czasu, ponieważ nie było zrozumienia i zaangażowania Władz uniwersyteckich w rozwój kosmologii przyrodniczej w latach 1969-1982. Próby zatrudnienia niektórych pracowników naukowych, którzy obecnie twórczo pracują w tej dziedzinie w innych uczelniach, spaliły na panewce. Zdaję sobie sprawę, że KUL jest uczelnią o profilu teologicznym i humanistycznym, do którego nie „pasują” studia przyrodnicze a w szczególności kosmologiczne. Taka argumentacja nie jest przekonująca. Nie powinniśmy zapominać, że aktualna rewolucja naukowo-techniczna, zawrotny rozwój nauk biologicznych i fizykalnych ogarniają swym wpływem coraz szersze kręgi ludzi, kształtują ich sposób myślenia, wartościowania a nierzadko kierunek ich działania.

W latach osiemdziesiątych w naszej uczelni były podejmowane próby konfrontowania nauk szczegółowych z religią. Tej problematyce było poświęcone ogólnopolskie sympozjum na temat: Nauki przyrodnicze —

³ S. Weinberg. *Die ersten drei Minuten*. München 1980 s. 161-162.

filozofia — religia (19-20 XI 1980 r.), zorganizowane przez Specjalizację Filozofii Przyrody przy udziale Towarzystwa Naukowego KUL. We wprowadzeniu do tej imprezy naukowej przytoczyłem słowa Papieża Jana Pawła II — zawarte w Jego przemówieniu wygłoszonym w 1979 r. na uroczystej sesji Papieskiej Akademii Nauk z okazji 100 rocznicy urodzin wybitnego fizyka i myśliciela Alberta Einsteina — dotyczące badań interdyscyplinarnych i religijnych. Ojciec św. powiedział m. in.: „Współpraca religii i nauki współczesnej przynosi korzyści jednej i drugiej”. Motywem podjęcia wymienionej problematyki była potrzeba nowego spojrzenia na relacje pomiędzy naukami, filozofią i religią. Próbowaliśmy pokonać przeszkodę w postaci utrwalonego w pewnych rodzimych kręgach filozofii paradygmatu o niemożliwości przerzucenia pomostu pomiędzy wymienionymi dziedzinami wiedzy a religią. W ich mniemaniu filozofia nie koresponduje z naukami szczegółowymi, tym bardziej religia, zawierająca prawdy przekazane do wierzenia, nie ma związku z naukami, ponieważ te ostatnie bazują na przesłankach racjonalnych, rozumowych, a religia — na przesłankach objawionych.

Uważam, że z takiego stanu rzeczy nie wynika, iż istnieje absolutna przepaść między różnymi działami wiedzy ludzkiej i religią. Nie potrafimy jeszcze znaleźć wyższego piętra epistemologicznego, z którego moglibyśmy dostrzec związki między nimi, ale z taką możliwością trzeba się liczyć. Analogia może ułatwić zrozumienie tego stanowiska. Jak w czterowymiarowej przestrzeni „zanurzona” jest trójwymiarowa przestrzeń, tak przypuszczalnie nauki szczegółowe, filozofia i religia są „zanurzone” w poznaniu wyższego piętra epistemologicznego. Pogląd, jakoby istniała absolutna autonomia różnych dziedzin kulturowej działalności ludzkiej i religii nie jest do przyjęcia i dlatego domaga się rewizji.