

ks. SZCZEPAN ŚLAGA

POGLĄDY FILOZOFICZNE BISKUPA MICHAŁA KLEPACZA

1. WPROWADZENIE

Rachuba czasu ma to do siebie, że zwykle rodzi odczucia ambiwalentne u tych, którzy w zadumie nad przeszłością poszukują źródeł i inspiracji obecnych poczyniń. Z jednej bowiem strony, utwierdza w przekonaniu, iż nieubłagane wszystko przemija, a zdarzenia oraz ludzkie dzieje nieodwołalnie stają się przeszłością, z drugiej jednak strony, uświadamia nam, że owe zdarzenia, fakty, a także dokonania człowieka nie giną w zapomnieniu czasu, ale we właściwy sobie sposób trwają nadal. I chyba nie trzeba być wytrawnym historykiem, by nie brać tak całkowicie dosłownie Owidiuszowego powiedzenia: *Tempus edax rerum*¹. Raczej bywa tak, iż nawet krótkotrwałe i niemal ezoteryczne zdarzenie dzisiejsze dopiero później w czasie i z czasem jako już minione staje się wydarzeniem historycznie ważnym i „faktem” dającym się opisywać i wyjaśniać.

Jeżeli istotę czasu rozumieć po arystotelesowsku jako „liczenie” dokonujących się zmian według momentów wcześniejszych i późniejszych, to nasze „teraz”, jak kamień milowy zapewne z wrodzonego naszej naturze egocentryzmu stanowi punkt, od którego odmierzamy wstecz fakty, daty, dzieje, przywołujemy i oceniamy zatarte często ślady zdarzeń minionych. Przywołujemy także osoby, te zwłaszcza, które tworzyły czy w sposób znaczący rozwijały te dobra i wartości, tak materialne, jak i duchowe, jakie składają się na bogactwo naszej przeszłości.

Dla polskiego dziedzictwa filozoficznego rok obecny jest takim słupem milowym, który odmierza akurat 100 lat od narodzin wielkiego myśliciela, biskupa Michała Klepacza oraz 60 lat od ukazania się jego głównego dzieła traktującego o idei Boga w historiozofii Augusta Cieszkowskiego. Obydwie rocznice stanowią nadal dogodną okazję zarówno do przypomnienia osoby M. Klepacza, jak i spojrzenia na jego dokonania naukowe i ich nieprzemijające wartości. Na szczycie tych dokonań mieści się myśl historiozoficzna naszego Filozofa. Po jej zaprezentowaniu przedstawione zostaną refleksje Klepacza nad nauką i jej stosunkiem do

¹ Publius Ovidius Naso, *Metamorphoses*, 15, 234.

filozofii i światopoglądu, a następnie dociekania wokół zagadnień kosmologiczno-biofilozoficznych.

2. MICHAŁ KLEPACZ CZŁOWIEK I DZIEŁO

1. Przypomnienie, choćby w telegraficznym skrócie, życia i dokonań biskupa Michała Klepacza wydaje się nieodzowne do właściwego zrozumienia jego poglądów filozoficznych.

Michał Klepacz², syn Stanisława, robotnika fabryki papieru na podwarszawskiej wówczas Woli i Antoniny z domu Prokop, urodzony 23 lipca 1893 roku, po ukończeniu 8-klasowego IV Gimnazjum Klasycznego w Warszawie, wstąpił do Seminarium Duchownego w Kielcach. W związku z wybuchem pierwszej wojny światowej po czwartym roku przerwał studia seminaryjne, wrócił do rodziców w Warszawie, wykorzystując czas na przygotowanie się do tzw. rygorozum. Dzięki wsparciu ks. prof. Piotra Kremera w lipcu 1915 roku udał się do Petersburga, gdzie po zdaniu „rygorozum” 15 września tegoż roku został przyjęty na Wydział Teologiczno-Biblijny Akademii Duchownej przez jej rektora, księdza Idziego Radziszewskiego. W trakcie studiów (2 VI 1916) otrzymał święcenia kapłańskie. 16 kwietnia 1918 roku miała miejsce obrona pracy kandydackiej z teologii pt. *Ofiary ludzkie w Starym Testamencie i u ludów starożytnych*. W związku z wybuchem Rewolucji Październikowej i rozwiązaniem Akademii Duchownej powrócił w 1918 roku do Kielc, gdzie otrzymał obowiązki m.in. sekretarza Związków Katolickich Młodzieży i nauczyciela łaciny. Rok ten wyznacza także początek pracy pisarskiej M. Klepacza pierwsze publikacje ukazały się w „Kieleckim Przeglądzie Diecezjalnym”. W tym samym czasie ks. Idzi Radziszewski, na mocy mandatu Konferencji Księża Biskupów, organizuje Katolicki Uniwersytet Lubelski. Ksiądz Klepacz otrzymał zgodę na dokończenie studiów i już 9 stycznia 1919 roku podjął je na nowo utworzonym Wydziale Teologicznym KUL. Po złożeniu wymaganych egzaminów i przedstawieniu pracy pt. *Filozoficzno-religijne poglądy Augusta Cieszkowskiego* uzyskał 10 lipca 1919 roku stopień magistra teologii. W tym samym roku rozpoczął w Kieleckim Seminarium Duchownym wykłady z teologii, apologetyki, historii filozofii ogólnej i historii filozofii w Polsce. Równolegle prowadził wieloraką i ożywioną działalność, m.in. jako prefekt szkoły średniej, moderator ruchów młodzieżowych, kapelan wojskowy i okrętowy, organizator różnych akcji, zjazdów teologicznych, duszpasterskich, stowarzyszeniowych. Ze względu na te liczne prace, przygotowanie rozprawy doktorskiej opóźniało się.

² Ograniczam się tu do podania ważniejszych dat i faktów z życia M. Klepacza, pozostawiając historykom ustalenia szczegółowe oparte na niezbyt licznych i rozproszonych źródłach, znajdujących się w aktach osobowych (m.in. w Archiwum Diecezjalnym w Kielcach, Archiwum Kurii Arcybiskupiej Łódzkiej, w aktach Akademii Petersburskiej, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, w Białymstoku) oraz w czasopiśmie „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie”.

Próby przedstawienia pracy na UJ w Krakowie nie powiodły się i ostatecznie na KUL-u w 1932 roku odbyła się obrona rozprawy pt. *Idea Boga w historiozofii Augusta Cieszkowskiego na tle ówczesnych prądów umysłowych*, której promotorem był ks. prof. M. Morawski. Po obronie kontynuował podjęte wcześniej obowiązki. Głosił też i opublikował przepiękne i głębokie w treści konferencje radiowe.

Odrębną kartę stanowią zainteresowania dydaktyczno-pedagogiczne M. Klepacza. W związku z prowadzonymi wykładami z teologii i filozofii ogłosił *Metodę nauczania teologii dogmatycznej* (Lublin 1925). W tej rozprawce, która jest właściwie referatem wygłoszonym na zjeździe teologicznym w Łomży, wypowiadał się za szerokim wykorzystywaniem dzieł św. Tomasza z Akwinu i stosowaniem jego metody wykładu. W 1929–1930 w „Kieleckim Przeglądzie Diecezjalnym” opublikował ponad 10 artykułów na temat aktualnych wówczas zagadnień z dziedziny organizacji i kierunków wychowawczych szkoły polskiej. Artykuły te weszły w skład książki *Duchowieństwo wobec nowoczesnych prądów w szkole polskiej* (Kielce 1930). Po gruntownej przeróbce i uwzględnieniu zmian zachodzących w szkolnictwie, ukazało się nowe jej wydanie pt. *Kierunki organizacyjne oraz ideały wychowawcze we współczesnym szkolnictwie polskim* (Katowice 1937, ss. 371). Wydał też broszury: *Ambona o szkole* (Kielce 1930), *Nauczycielstwo na rozdrożu*, Łomża 1931), *Szkola wyznaniowa postulatem doby współczesnej* (Poznań 1936). Prace te były ważkim wkładem M. Klepacza w rozwój ówczesnego szkolnictwa polskiego i kształtowanie jego oblicza wyznaniowo-religijnego. Jako takie, powinny stać się przedmiotem odrębnego opracowania monograficznego.

15 grudnia 1936 roku M. Klepacz otrzymał nominację prezydenta RP, I. Mościckiego, na profesora nadzwyczajnego filozofii chrześcijańskiej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie; a w 1939 roku wybrano go na dziekana tego Wydziału. Obok zajęć programowych rozwijał ożywioną działalność duszpasterską i stowarzyszeniową, prowadził wykłady otwarte dla studentów i inteligencji z zakresu problematyki religijno-światopoglądowej, społecznej, a nawet z literatury pięknej. Kontynuował też własne badania nad historią filozofii w Polsce. Aktywność tę, jak wielu innym, przerwała druga wojna światowa. Po likwidacji USB (15 XII 1939) prowadził tajne wykłady w Seminarium Wileńskim. Aresztowany przez gestapo 3 marca 1942 roku przeszedł obozy i przymusowe roboty kolejno na Łukiszkach w Wilnie, w Wiłkowyszkach, Szalupii (dwukrotnie), Kownie, Prowieniskach. Po ucieczce z obozu (16 XII 1944) i ustaniu działań wojennych podjął próbę reaktywowania Wydziału Teologicznego USB. W związku z zaistniałą na Litwie nową sytuacją, Wydział ten i Seminarium Duchowne nie mogły wznowić swej działalności; władze litewskie wydały profesorom i studentom nakaz opuszczenia kraju. Wydział i Seminarium zmuszone zostały do przeniesienia się do Białegostoku. Tu znowu ks. prof. Klepacz rozwijał aktywną działalność wykładowcy, duszpasterza, sędziego Sądu Biskupiego, organizatora zjazdów teologicznych aż do chwili otrzymania nominacji (20 XII 1946)

na biskupa Łodzi. Cały okres białostocki, okres przygotowania się do przejęcia diecezji łódzkiej, wypełniły ks. Klepaczowi jako dziekanowi, wielorakie i usilne zabiegi o legalizację Wydziału Teologicznego przez polskie władze państwowe³. Konieczne wydaje się odnotowanie w tym miejscu mało znanego faktu z życia ks. Klepacza. W dwa dni po uroczystej konsekracji biskupiej w farze białostockiej, 13 kwietnia 1947 roku Rada Wydziału Teologicznego USB, na wniosek dziekana ks. prof. Cz. Falkowskiego nadała biskupowi Klepaczowi tytuł doktora *honoris causa* tegoż Wydziału „w uznaniu jego pracy naukowej i organizacyjnej jako Dziekanowi Wydziału w najcięższym okresie”⁴. Ksiądz dziekan Falkowski powiadomił listownie Biskupa o tym zaszczytnym wyróżnieniu.

Bogaty w różnego rodzaju poczynania okres rządzenia diecezją łódzką stanie się zapewne przedmiotem wnikliwych studiów i właściwej oceny. W tym miejscu podkreślimy jedynie fakt, że zamiana katedry profesorskiej na biskupią oderwała wprawdzie M. Klepacza od systematycznej pracy badawczej na rzecz doniosłych działań dla Kościoła i Ojczyzny, niemniej nie osłabiła ani kontaktów z nauką, intelektualistami i ludźmi nauki, ani też jego żywej troski o rozwój uczelni i kadry naukowej. Na terenie diecezji wyrażało się to przede wszystkim w odzyskaniu budynku Seminarium Duchownego (zajętego przez Komendę Milicji Obywatelskiej), w powołaniu do życia Niższego Seminarium Duchownego (w Łodzi–Łagiewnikach), w wysyłaniu kapłanów na studia wyższe krajowe (KUL, ATK) i zagraniczne. Zapraszał do Seminarium z prelekcjami wybitnych pisarzy i twórców kultury (m.in. J. Zawieyskiego, K. Iłakowiczównę, J. Grabskiego, Z. Kossak, A. Gołubiewa). Sam wygłaszał konferencje do alumnów seminarium, do studentów i inteligencji, w Instytucie Wyższej Wiedzy Religijnej.

Sprawy nauki interesowały biskupa Klepacza także w skali ogólnokrajowej. Wystarczy przypomnieć, iż jako członek Konferencji Episkopatu pracował w Komisjach: Szkolnej ds. Prasy i Wydawnictw, Wspólnej (Mieszanej – do rozmów z Rządem) i w Radzie Głównej. Jako przewodniczący Komisji do Spraw Studiów zorganizował na KUL-u Zjazd Zakładów Teologicznych (1958) oraz Kongres Teologiczny (1966). Tam też publikował artykuły w „Zeszytach Naukowych KUL” czy w „Rocznikach Teologiczno-Kanonicznych”. Pełniąc obowiązki Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski pod nieobecność uwiecznionego Prymasa S. Wyszyńskiego, prowadził m.in. rozmowy i pertraktacje w sprawie Akademii Teologii Katolickiej i Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego⁵.

³ Białostocki okres istnienia i działania Wydziału Teologicznego USB całościowo i wnikliwie – na podstawie zachowanych materiałów archiwalnych – przedstawił ks. S. Hołodok w artykule *Wydział Teologiczny Uniwersytetu Stefana Batorego w Białymstoku (1945–1951)*, „Studia Teologiczne Biał. Droh. Łom.,” 10, 1992, s. 117–136.

⁴ Patrz Sz. W. Ślaga, *O doktoracie honoris causa biskupa Michała Klepacza*, WAŁ, 67, 1993, nr 6, s. 21–214.

⁵ Wymieńmy tu pisma bpa Klepacza do min. J. Izydorczyka, dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań w sprawie ATK i Wydziału Teologicznego UJ z 5 X 1954 i z 19 XI 1954 r., przedrukowane w

Również w czasie Soboru Watykańskiego II jako członek Komisji Seminarów, Studiów i Wychowania Chrześcijańskiego pracował w podkomisjach: formacji kleru oraz wychowania chrześcijańskiego. Przedstawione działania wyraźnie potwierdzają to, na co z odrobiną przesady wskazał kardynał S. Wyszyński, gdy mówił o wrastaniu biskupa Klepacza w środowisko łódzkie, „był bardziej profesorem Uniwersytetu Stefana Batorego niż pasterzem”⁶.

2. Dla tych, którzy mieli szczęście znać biskupa Michała, rozmawiać z nim, czy słuchać jego licznych odczytów i konferencji, był człowiekiem, który oniesmielał głębią wypowiedzanych myśli, jakąś tajemniczością, powagą i przenikliwością spojrzenia, ale zarazem intrygował pogodą ducha, zachęcał do dyskusji, wciągał w dialog. Nie czynił tego ani władczym tonem, ani przymilnymi słowami, lecz swą otwartością i prostotą, bezpośrednim i naturalnym sposobem bycia, nade wszystko zaś miłością do człowieka⁷. Jeżeli nazywany bywał człowiekiem dialogu, to przede wszystkim dlatego, że miał niespotykaną wprost u ludzi postawionych na piedestale, umiejętność słuchania⁸, dar znaczący często więcej, niż udzielanie gotowych odpowiedzi.

Przez całe życie był człowiekiem niezwykle aktywnym, podejmował rozliczne prace związane z obowiązkami profesora i biskupa, ale też stale dokształcał się przez lekturę różnych dzieł i śledzenie nowych publikacji. Świeżość myśli i ogromne odczytanie w literaturze pięknej, w zakresie nauk społecznych, historycznych i przyrodniczych wyczuwało się w każdej jego wypowiedzi. To bardziej, niż tembr głosu czy walory zewnętrzne, przykuwało uwagę rozmówcy czy słuchaczy. Każde przemówienie, wykład naukowy czy konferencja religijna były starannie przygotowane, wiele z nich zostało ogłoszonych drukiem, inne w postaci tekstów czy szkiców tworzą dziś zbiór rękopisów archiwalnych. Ze wszystkich przebija konsekwentna postawa filozofa-humanisty, postawa szacunku i troski o człowieka, jego rozwój materialny i duchowy. Brał człowieka w całej jego pełni, jako istotę żyjącą na ziemi, wolną, twórczą, zdolną kierować swymi losami, ale też nastawioną ku celom nadnaturalnym. Z takiej zapewne, chciałoby się powiedzieć, wrodzonej postawy humanistycznej wobec jednostki, narodu, a nawet całej ludzkości, rodziło się zainteresowanie Michała Klepacza problematyką filozofii dziejów.

„Piśmie Okólnym” nr 4(1989)30 i w nr 51–52(1989)45.

⁶ S. Wyszyński, *Słowo wstępne*, [w:] *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, pod red. bpa B. Bejze, ATK, Warszawa 1978, s. 7.

⁷ O biskupie Klepacz – mówcy pisze T. Sikorski w artykule *W rymsztunku wiedzy... Bp Michał Klepacz – artysta żywego słowa*, „Niedziela”, 1993, nr 15 (29).

⁸ We wspomnieniu ze spotkań i rozmów z Biskupem Jerzy Zawieyski (*Biskup humanista*, „Więź”, nr 4, 1967, s. 32–37) podkreśla także tę zdolność słuchania drugiego człowieka: „Tę zdolność słuchania miał biskup Klepacz w stopniu doskonałym. I w rozmowie bywał zawsze uważnym, wnikliwym słuchaczem, bardziej słuchaczem niż interlokutorem”.

3. DOCIEKANIA HISTORIOZOFICZNE

Rozwojowi myśli filozoficznej towarzyszyła od dawien dawna, raz marginalnie, to znowu z wyraźnym nasileniem, refleksja nad dziejami ludzkimi i ich sensem, a z tym poszukiwanie określonych prawidłowości rozwojowych.

3.1. Rozwój myśli historiozoficznej

1. Refleksja nad dziejami właściwie dopiero w okresie odrodzenia wraz z powstaniem nauki nowożytnej, zaczęła przybierać kształt bardziej systematycznych rozważań wokół przebiegu procesów dziejowych, by w myśli historiozoficznej G. W. F. Hegla osiągnąć swoje apogeum.

Sposób pojmowania dziejów i wyodrębnianie takich czy innych etapów rozwoju ludzkości uzależniany był od wskazywania przez danego myśliciela określonych czynników, przyczyn i celów tych procesów. Za twórcę historiozofii⁹ i metody historycznej uważa się Jana Bodina (1530–1596), który rozwój społeczeństw – pojmowany na wzór rozwoju organizmu od narodzin do śmierci – tłumaczył wpływem czynników przyrodniczych (geograficznych, klimatycznych), ludzkich oraz boskich (religijnych). Giambattista Vico (1668–1744) stworzył koncepcję cyklicznego biegu dziejów narodów, według której każdy naród (cywilizacja), niezależnie od innych, przechodzi dzieciństwo, młodość, dojrzałość, a po rozpadzie cykl rozpoczyna się od nowa. Według Vico historia wszystkich narodów, rządzona tymi wiecznymi prawami cyklicznego (trójdzielnego) rozwoju, jest dziełem ludzkim, ale główną przyczyną biegu dziejów jest Opatrzność Boża¹⁰.

Dalszy rozwój myśli historiozoficznej wyznaczają nazwiska: Monteskiusza (1689–1755) – podkreślał wielość czynników rozwojowych i konieczność poszukiwania praw wyjaśniających bieg dziejów; J. Condorceta (1743–1794) – w ewolucyjnym pojmowaniu dziejów wyróżniał aż 10 epok wiążących się z okresami rozwoju nauki; Saint-Simona (1760–1825) – przyjmował u podstaw podziału dziejów rozwój idei ogólnej i rozwinął idee stadialnego postępu ducha ludzkiego (5 etapów: bałwochwaltwa, politeizmu, deizmu, fizycyzmu i przyszłości ludzkiego ducha); A. Comte’a (1798–1857) – wyróżnił 3 fazy rozwoju ludzkości: teologiczną, metafizyczną i pozytywną. Wspomniany system heglowski opierał się na idei rozwoju ducha światowego, którego istotą jest wolność. Losy państw i narodów z właściwą im kulturą, religią i obyczajami przez samorozwój kształtują ducha absolutnego¹¹.

System historiozoficzny Hegla wywarł przemożny wpływ na rozwój poglądów filozoficzno-społecznych Augusta Cieszkowskiego, który w myśli zasad dia-

⁹ Korzystam tu z dobrego szkicu przeglądowego G. Musiała, *Periodyzacja rozwoju społecznego – Przegląd stanowisk w nauce nowożytnej*, [w:] *Rozprawy i szkice z filozofii i metodologii nauk*, pod red. J. Sucha, E. Pakszys, I. Czerwonogóry, Warszawa-Poznań 1992, s. 227–241.

¹⁰ Tamże, s. 230–231.

¹¹ Tamże, s. 231–237.

lektyki (teza, antyteza, synteza) i pod wpływem filozofii czynu J. G. Fichtego, w dziejach ludzkości wyróżnił epokę starożytną (epoka bytu łączności człowieka z przyrodą), chrześcijańską (epoka myśli refleksja nad własnym wnętrzem) i przyszłości (epoka czynu). Ta ostatnia ma być budowaniem – przez pracę, wychowanie do braterstwa i sprawiedliwości – Królestwa Bożego na ziemi, innymi słowy, ma być urzeczywistnianiem filozofii w twórczym działaniu społecznym przy jednoczesnej sakralizacji procesu dziejowego. W następstwie tego – jak pisze Walicki¹² – „stworzył Cieszkowski historiozofię będącą jakby odpowiednikiem jego filozofii Boga: pojednaniem transcendencji z immanencją, syntezą koncepcji religijnej, głoszącej, iż sens historii jest transcendentny wobec niej, z koncepcją widzącą ów sens w immanentnym rozumie dziejów, ujmującą dzieje jako proces wyzwalań się ludzkości”. W porównaniu do irracjonalistycznych wizji innych mesjanistów, Cieszkowski stworzył system „kunsztownie zbudowanej i wystudiowanej historiozofii, bezlitośnie racjonalizującej symbole religijne i treść obietnic Modlitwy Pańskiej”¹³. Bogaty i skomplikowany system historiozoficzny Cieszkowskiego stał się przedmiotem wieloletnich analiz ks. Michała Klepacza.

2. Początki zainteresowań Klepacza filozofią zaznaczyły się już w pierwszych latach studiów seminaryjnych, w szczególności dzięki zetknięciu się z pracami ks. Idziego Radziszewskiego, pod którego przemożnym wpływem pozostawał przez długie lata¹⁴. Wyrazem pogłębiania tych zainteresowań było podjęcie się wykładów z historii filozofii w Polsce.

Systematyczne dociekania nad filozofią dziejów podjął ks. Michał Klepacz dość wcześnie, niemal u początków swych badań filozoficznych i wielokrotnie później do nich powracał. Mimo że studia w Kielcach i Piotrogradzie miały charakter teologiczno-biblijny, o czym świadczy tytuł jego pracy kandydackiej, już pracę magisterską poświęcił analizie poglądów filozoficzno-religijnych A. Cieszkowskiego. Dalsze poszukiwania i zgłębianie spuścizny tego wielkiego myśliciela polskiego zaowocowało opublikowaniem obszernej monografii, która systematyzowała wielowątkową koncepcję historiozofii Cieszkowskiego i ukazywała różnorakie uwarunkowania i źródła podzielanej przezeń idei istnienia i natury Boga jako ducha absolutnego.

3.2. Monografia o historiozofii Cieszkowskiego

Wspomniano wyżej, że praca ks. Klepacza *Idea Boga w historiozofii Augusta Cieszkowskiego na tle ówczesnych prądów umysłowych* ukazała się w Kielcach

¹² A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970, s. 61.

¹³ Tamże, s. 84.

¹⁴ Por. opublikowane przezeń wspomnienia o ks. Radziszewskim: *Śp. ks. dr Idzi Radziszewski (wspomnienie pośmiertne)*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 1922, 3, s. 60–63, oraz: *Ks. Idzi Radziszewski, Garść wspomnień*, „Ateneum Kapłańskie”, 58, 1959, z. 1–3, s. 15–17.

w 1933 roku, dokładnie – przez zbieg okoliczności – w sto lat od powstania *Prolegomena zur Historiosophie* (1833)¹⁵. Z innych prac Cieszkowskiego nasz autor analizował m.in. *Gott und Palingenesie, erster kritischer Teil*¹⁶ i zwłaszcza *Ojciec Nasz*¹⁷.

Monografia *Idea Boga*, poza *Przedśłowiem* (s. 5–7) pióra ks. Mariana Morawskiego, obejmuje *Uwagi o metodzie i podziale niniejszej pracy* (s. 8–11), *Wstęp* (s. 12–35), części: I (s. 36–46), II (s. 47–107), III (s. 106–158), IV (s. 159–409) oraz *Literaturę i źródła* (s. 410–416) i *Spis imion* (s. 417–424). W uwagach wprowadzających ks. Klepacz wskazuje, że system filozoficzny Cieszkowskiego jest przede wszystkim historiozofią i stanowi rodzaj swoistej syntezy, ześrodkowanej wokół pojęcia ducha i jego rozwoju. Cieszkowski wyróżnia ducha podmiotowego (człowiek), przedmiotowego (ludzkość) i absolutnego (Bóg); nie jest to jednak w ścisłym sensie hierarchia duchów, gdyż Bóg jest jedynie powiększoną jaźnią człowieka i ludzkości, czyli syntezą ducha podmiotowego i przedmiotowego. Człowieka i ludzkość rozważa od strony zarówno statyki (struktury), jak i dynamiki, a więc w powiązaniu z historią, wiedzą i rozwojem dziejowym. „Duch znowu absolutny łączy wszystko, ale, co ważniejsza, wszystko też jest przejawem Ducha absolutnego, czyli Boga. Wobec tego idea Boga jest zarazem ideą świata, człowieka i ludzkości” (s. 8). Ksiądz Klepacz w rekonstrukcji historiozoficznego systemu Cieszkowskiego zmierza do wydobywania i wskazania założeń teoriopoznawczych, filozoficznych, socjologicznych i psychologicznych tego systemu oraz odtworzenia metod poznania ducha. W przyjętej przez siebie metodzie badania, uwypukla na szerokim tle myślowym poszczególne elementy składowe poglądów Cieszkowskiego, określając, które z nich są dlań swoiste, a które naśladowaniem czy analogią w porównaniu do innych istniejących poglądów.

Wstęp traktuje o stanie badań nad twórczością Cieszkowskiego. Na tle charakterystyki polskiej myśli filozoficznej XIX w. daje ks. Klepacz przegląd studiów traktujących bądź o całej twórczości tego myśliciela, bądź o wybranych elementach czy aspektach (metafizycznych, teoriopoznawczych, historiozoficznych, religijnych, społeczno-ekonomicznych) jego poglądów. W dalszej części przedstawia życie, ważniejsze dokonania oraz charakterystykę osobowości Cieszkowskiego. Uważa go za filozofahumanistę, woluntarystę, pragmatyka, filozofa czynu, który zmierzał do stworzenia syntetycznej, a zarazem uniwersalistycznej koncepcji wskazującej ludziom drogę do szczęścia i dobrobytu. Był człowiekiem mocnego charakteru, ogromnej pracowitości i zdolności organizacyjnych, a jego poczynania wyrastały i wiązały się z losami naszego narodu. Był przy tym człowiekiem głęboko religijnym, przeżywającym emocjonalnie chrześcijaństwo, niemal mi-

¹⁵ *Prolegomena* zostały wydane w Berlinie w 1938 r., a po polsku w przekładzie syna autora, Augusta Adolfa, w Poznaniu w 1908 r. jako *Prolegomena do Historjozofji*.

¹⁶ Berlin 1842, w tłumaczeniu syna: *Bóg i Palingenezya, część pierwsza krytyczna*, Poznań 1912.

¹⁷ Wydanie w trzech tomach (poprzedzone rozprawą: *O drogach ducha*), Poznań 1921–1922.

stykiem. Tytuł części I *Idea Boga – centralną ideą historiozofii Cieszkowskiego* wskazuje wyraźnie na to, że odmiennie od różnych komentatorów – akcentujących bądź koncepcje społeczno-ekonomiczne, bądź ideę czynu, metamorfozy czy Królestwa Bożego – ks. Klepacz dowodzi, iż rdzeniem twórczości filozoficznej Cieszkowskiego jest historiozofia, w niej zaś centralną zasadę i zarazem „najwyższą syntezę” stanowi idea Boga jako „metafizyczna podstawa wszelkiej rzeczywistości” (s. 46). W świetle tej idei daje się pojąć, a nawet zredukować do niej, całokształt jego koncepcji historiozoficznej. Klepacz wskazuje tu na analogię do innych, współczesnych Cieszkowskiemu, myślicieli (Fichte, Hegel, Schelling, Wronski, Comte), którzy w świetle jednej zasady tłumaczyli rzeczywistość.

Część II noszącą tytuł *Metody poznawcze w filozofii Cieszkowskiego jako podstawa do badań nad ideą Boga na tle ówczesnych teorii epistemologicznych* ks. Klepacz rozpoczyna (rozdz. I) od charakterystyki prądów teoriopoznawczych XVIII i pierwszej połowy XIX w. (od Locke’a, Hume’a, Rousseau, Kartezjusza, Leibniza, Wolffa, Kanta, do Fichtego, Schellinga, Hegla; także poglądy poetów Goethego, Schillera, Byrona oraz filozofów polskich początku XIX w.). Cieszkowski wchłaniał te różnorakie prądy, tworząc „jednokierunkowy nurt”, poprzez który zmierzał do poznania rozwoju ducha i idei Boga. Metody te dzieli Klepacz na trzy grupy rozumiane jako trzy źródła poznania prawdy: 1) metoda dialektyczna (rozdz. II), 2) prawo analogii (rozdz. III), oraz 3) intuicja, mistycyzm, wiara i Objawienie (rozdz. IV). Nasz autor podkreśla, że Cieszkowskiego nie zadowalała metoda dialektyczna, dlatego ucieka się do metody analogii (swoiście pojętej indukcji), intuicji, mistycyzmu i wiary. Te ostatnie, nawiązujące do neoheglizmu, fideizmu, romantyzmu, pozwalają mu na przekroczenie granic poznania rozumowego i podejmowanie prób poznania przyszłości. Przyjmuje przy tym, że pewność płynąca z wiary jest identyczna z pewnością rozumu i wiedzy. Wiary tej nie pojmuje jednak w sposób nadprzyrodzony jako łaski, ale bardziej racjonalistycznie (semiracjonalizm) w ramach swego systemu historiozoficznego.

Obydwie omówione części wraz ze wstępem i uwagami o metodzie miały w zamierzeniu autora jedynie ukazać tło przygotowujące do wszechstronnego rozpatrzenia poglądów Cieszkowskiego na problem istnienia Boga oraz Jego natury.

Pierwszy z tych problemów podejmuje w części III pt. *Problem istnienia Boga według Cieszkowskiego na tle prób rozwiązania powyższego zagadnienia w filozofii i teologii współczesnej* autorowi „*Bóg i Polingenezja*”. Najpierw, mając na uwadze synkretystyczny charakter poglądów Cieszkowskiego, ks. Klepacz rozważa samą możliwość oraz różne rozwiązania problemu istnienia Boga (rozdz. I). Omawia kolejno: 1) różne formy ateizmu, 2) agnostycyzm jako pogląd kwestionujący możliwość uzasadnienia istnienia Boga (Hume, Mill, Spencer, d’Allembert, Comte, Littré, Kant), następnie (rozdz. II) intuicję Boga jako bezpośredni dowód Jego istnienia (bezpośrednie poznanie Boga w ontologizmie, mistycyzmie filozoficznym) oraz (rozdz. III) pogląd filozofii chrześcijańskiej na temat pozna-

nia istnienia Boga za pomocą rozumu. Poglądy Cieszkowskiego w tej sprawie (rozdz. IV), ukazane na szerokim tle zapatrywań współczesnych mu poetów i filozofów polskich okresu romantyzmu (Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego, Gołuchowskiego, Trentowskiego, Libelta, Kremera), nie przedstawiają jednolitego stanowiska. Cieszkowski nie kwestionował istnienia Boga, a pewność o Jego istnieniu zaczerpnął z religii chrześcijańskiej, jednak z idealizmu niemieckiego przejął panteistyczną koncepcję Absolutu, a wraz z tym możliwość bezpośrednio doświadczenia Boga przez intuicję, uczucie i wiarę. Akceptuje dowód ontologiczny św. Anzelmą, ale uznaje także możliwość dojścia do poznania istnienia Boga na drodze rozumowej, przechodząc od rzeczy widzialnych i skończonych do Bytu nieskończonego, najdoskonalszego, duchowego.

Ksiądz Klepacz podkreśla, że „u Cieszkowskiego duch jest centralnym zagadnieniem w idei Boga i że duch podmiotowy i przedmiotowy to nie tylko podstawa do analogii człowieka czy ludzkości z Bogiem, ale to sam Bóg, przejawiający się w tych właśnie formach. A więc istota i dzieje ducha w ogóle są istotą i historią samego Boga” (s. 11). Najobszerniejsza, licząca 237 stron część IV zatytułowana *Istota (natura) Boga w historiozofii Cieszkowskiego* została podzielona na cztery sekcje (A, B, C, D). W pierwszej (A) traktującej o istocie Boga w ogólności ks. Klepacz precyzuje (rozdz. I) używane przez Cieszkowskiego pojęcia istoty i rozwoju. Istotą jest to, co jest „wiecznie stałe”, co jest podstawą rzeczywistej treści, jest substancją o cechach ogólności, przejawiającą się poprzez prawo przyczynowe w zjawiskach jednostkowych (różnorodnych przypadkach). Istota wyrażana jest w pojęciu, które ma swą „ogółowość” (myśl) i „szczegółowość” (byt) i które musi być wyobrażalne. Przechodzenie od myśli do bytu i słowa stanowi fundament poznawalności istoty w ogóle, a nawet istoty samego Boga. Poznawalności tej towarzyszy prawo ewolucji zmierzającej ku nieskończonemu postępowi ducha. Bóg jako duch absolutny, będący syntezą ducha podmiotowego i przedmiotowego, określany jest przez Cieszkowskiego jako Duch Święty (rozdz. II).

W sekcji B omawia Klepacz ducha podmiotowego, czyli antropologię Cieszkowskiego jako pierwszą składową część pojęcia ducha absolutnego. Na tle historii (rozdz. I) pojmowania człowieka i jego ducha – od czasów starożytnych po nowożytne i współczesne – ukazuje (rozdz. II), że dla Cieszkowskiego duch jest połączeniem materialności i idealności, syntezą bytu i myśli (materii i idei). Bez materii duch nie może ani istnieć, ani być pojęty. Łączy je zaś wolna wola (rozdz. III). Uczucia i myśli są „składowymi żywiołami” woli, a jej atrybutami są: 1) miłość będąca źródłem harmonii ducha ze światem i Bogiem, 2) mądrość – jako emanacja myśli prowadzi ducha do wiedzy i filozofii, która będzie w przyszłości twórczą działalnością, praktyką; 3) wolność – przenikająca całość ducha ludzkiego, jest swoistą syntezą, „drogą pośrednią” między determinizmem i indeterminizmem. Przejawem woli jest także twórczy i wolny Czyn, urzeczywistniający Myśl (rozdz. IV). Ksiądz Klepacz krytycznie ocenia wskazaną teorię wolności woli (s. 204–205), jak i kon-

cepcję czynu jako koniecznego łącznika bytu i myśli (s. 209–210). Nieśmiertelność ducha podmiotowego (rozdz. V), polegającą według Cieszkowskiego „na trwaniu (w czasie i przestrzeni) i działaniu (połączonym z przemianami) osobowości ludzkiej” próbuje M. Klepacz zrekonstruować z rozrzuconych myśli, analizując kolejno pojęcia: czasu i wieczności, świata i zaświata, palingenezy przedmiotowej (kosmogonii) i podmiotowej (metempsychozy) oraz indywidualności, podmiotowości i osobowości ducha ludzkiego. U Cieszkowskiego indywidualność i podmiotowość człowieka jest śmiertelna, nieśmiertelność dotyczy osobowości ludzkiej i będzie udziałem jedynie tych, którzy czynem i wolą dorobili się swego ducha. Tu także nasz autor wskazuje na niezgodność z ortodoksją katolicką.

Traktując w sekcji C o duchu przedmiotowym, czyli o historiozofii Cieszkowskiego jako o drugiej składowej części pojęcia Ducha Absolutnego, ks. Klepacz określa najpierw (rozdz. I) pojęcie ducha przedmiotowego (ludzkość) jako twórczy produkt ducha podmiotowego, następnie (rozdz. II) wskazuje na podstawy historiozofii – pytania o sens i całość dziejów ludzkich – i jej związki z historią powszechną i socjologią oraz wartość filozofii dziejów (rozdz. III). Cieszkowski, stojąc na gruncie obiektywnej (naukowej) wartości filozofii historii, przebieg dziejów pojmował deterministycznie i finalistycznie. Samą historię (rozdz. IV) rozumiał jako swoisty organizm ducha ludzkości w jego ciągłym procesie rozwoju. Stał na stanowisku poznawalności przyszłości co do istoty (ogólności i konieczności), nie zaś poszczególnych wydarzeń. Zadanie historiozofii upatrywał w badaniu właściwej natury ludzkości, rozpoznawaniu praw i okresów jej postępu. Historię ludzkości (organizm dziejowy) pojął jako wielki ogólny sylogizm, w którym powiązane ze sobą kategorie logiczne, fizyczne i duchowe jako przesłanki układają się tetycznie i antytetycznie, a wnioski – syntetycznie (rozdz. V). W swym rozwoju dialektycznym dzieje ludzkości przechodzą przez trzy stadia (rozdz. VI): teza – okres przedchrześcijański (epoka bytu, natury, piękna, Boga Ojca); antyteza – okres chrześcijański (epoka myśli, prawdy i filozofii, Boga Syna); synteza – okres mający nadejść (epoka woli, dobra, Ducha Świętego). Będzie to nadejście Królestwa Bożego, w którym poszczególne państwa i społeczeństwa, urządzone religijnie, utworzą wielką rodzinę Ludzkości. Główną rolę w tworzeniu tego Królestwa odegrają narody słowiańskie, zwłaszcza Polacy. Tę część kończy ks. Klepacz krytycznymi uwagami o poglądach Cieszkowskiego na temat faz rozwojowych ewolucji ludzkości, wskazując na ich niedostatki i zależności od innych koncepcji historiozoficznych.

W sekcji D ks. Klepacz analizuje Ducha absolutnego (pojętego statycznie i dynamicznie) jako syntezę ducha podmiotowego i przedmiotowego. Boga określa Cieszkowski jako ducha absolutnego (rozdz. I), wprost jako Ducha Świętego, obejmującego całą rzeczywistość prawdy, dobra i piękna. Określenie „Bóg jest Wszystkim i jeszcze czymś więcej” wskazuje, że jest to teoria panteistycznoimmanentna i teistycznotranscendentna (s. 302), identyfikująca ducha podmiotowego i przedmio-

owego z duchem absolutnym. Ten ostatni ma naturę złożoną (rozd. II): ciałem Boga jest Wszechświat (byt), drugą składową jest myśl, trzecią – wola Boża będąca jedną Bytu i myśli Bożej, a osobowość stanowi ostateczny syntetyczny pierwiastek Boga Ducha Absolutnego. Osobowość ta wykazuje indywidualność i podmiotowość. Synteza absolutna dynamiczna oznacza postępowy proces rozwojowy i ewolucję Boga (rozd. III), a objawem tego rozwoju jest stworzenie świata (materii i idei). Stwarzanie jest aktem wolnym i zarazem koniecznym, a polega nie na powoływaniu świata z nicości do bytu, lecz na rozwinięciu „żywiołów” Boga, tzn. natury i myśli. Klepacz wskazuje (s. 324–327) na braki i sprzeczności takiej koncepcji stwarzania. Z przymiotów Bożych, wynikających ze statycznej i dynamicznej syntezy Boga (rozd. IV), a przyjętych przez Cieszkowskiego o tyle, o ile tłumaczą jego historiozofię, omawia Klepacz niezmierzoność i wszechobecność oraz wieczność i jedność Boga. Zarysowaną ideę natury Boga dopełnia Cieszkowski nauką o Jego objawianiu się w poszczególnych epokach rozwoju ludzkości. Jest to teoria o Trójcy Świętej (rozd. V) przyjmująca, że tajemnica ta, nie zawierająca się ani w Piśmie Świętym, ani w Tradycji (jedynie mgliście tam zarysowana), daje się wyjaśnić rozumowo w świetle przyjętej idei ducha. Postępowy rozwój Trójcy Świętej w świadomości ludzkiej (rozd. VI) polega na objawianiu się ludziom: w pierwszej epoce jako Bóg Ojciec (Jahwe), w drugiej – jako Bóg Syn (Logos–Myśl), w trzeciej – jako Bóg Duch Święty (Pneuma). Boga Syna przedstawia jako Chrystusa–Cudotwórcę, Chrystusa–Zbawiciela, Chrystusa–Uświęciciela, i Chrystusa–Założyciela Kościoła.

Ogólną oceną ostatecznych wyników badań Cieszkowskiego nad ideą Boga zawiera końcowy (VII) rozdział książki. Podobnie, jak analizowane wcześniej poszczególne zagadnienia w systemie tego myśliciela, tak i ocenę formułuje ks. Klepacz na szerokim tle różnych, często sprzecznych ze sobą, interpretacji i opinii. Jego system, wyraźnie synkretystyczny i eklektyczny, nazywa panenteizmem. Uwypukla rozbieżności między poglądami historiozoficznoteologicznymi Cieszkowskiego i tezami teizmu chrześcijańskiego: a) jednorodność ducha ludzkiego z Bogiem i możliwość pełnego poznania istoty Boga; b) przyjęcie pojęcia Boga–Możności, rozwijającego się ze swej pełni; c) złożoność Boga z Ciała (Wszechświata) i idei, łączących się poprzez Ducha; d) Bóg jest i Stworzycielem i zarazem częścią świata, nie ma stwarzania z nicości; e) swoiste rozumienie przymiotów Bożych, wynikające z koncepcji złożoności Boga.

Panenteistyczny system Cieszkowskiego, ukazujący najwięcej punktów styknych z systemem Hegla i Spinozy, jest swoistą syntezą teizmu i panteizmu, monizmu i pluralizmu. Skonstruowany przezeń Duch Absolutny właściwie nie jest Absolutem, skoro wykazuje potencjalność, związek z materią, bezwzględne podleganie prawom dialektyki i konieczności działania. Główną przyczynę niedostatków systemu Cieszkowskiego upatruje ks. Klepacz z pozycji tomizmu w tym, że twórca za podstawę swej syntezy przyjął nie byt, lecz ducha będącego połączeniem materii i idei.

3.3. Czym jest filozofia dziejów?

W przedmowie do zaprezentowanej monografii, ks. Morawski podkreślał, że to systematyczne opracowanie stanowi „cenny przyczynek do pogłębienia znajomości jednego z największych myślicieli polskich i filozofii ojczystej w ogóle” (s. 6). Skąpe świadectwa archiwalne wskazują na to, że po ukazaniu się *Idei Boga* ks. Klepacz nadal wykładał i żywo interesował się historią filozofii w Polsce, jednak wszelkie jego prace i materiały zaginęły podczas okupacji. Można się jedynie domyślać, że niektóre z nich dotyczyły historiozofii.

Z prac ogłoszonych drukiem do szeroko rozumianej historiozofii można zaliczyć przede wszystkim wspomniane *Idealy średniowiecza*, w których już na wstępie czytamy: „[...] nie sposób chyba upodobnić różnych epok, w jakich żyły narody i ludzkość cała. Pomimo to istnieją uzasadnione racje do przeprowadzenia analogii między narodami i okresami życia ludzkości. Jedną z nich jest tożsamość natury ludzkiej: wiecznymi są popędy i namiętności, trwałymi dążności intelektualne i wolitywne”. Stąd „historycy i historiozofowie usiłują odszukać w dziejach dróg, po których kroczy ludzkość i podobieństw, co umożliwiającą orientację w kierunkowości szlaków dziejowych”¹⁸. Omówiona nauka i ideały św. Tomasza i św. Franciszka wywarły niewątpliwy wpływ na rozwój dziejów ludzkich.

Wyrazem zainteresowania ks. Klepacza filozofią polską jest biogram A. Dowgirda¹⁹, profesora Uniwersytetu Wileńskiego, autora rozprawy *Wykład przyrodzonych myślenia prawideł, czyli logika teoretyczna i praktyczna* (1828).

Do dziedziny historiozofii włączyć też można pracę biskupa Klepacza *Święty Tomasz na tle dziejów myśli ludzkiej* (1948), będącą ogólnym, historyczno-doktrynalnym szkicem obrazującym recepcję dorobku Akwinaty w kolejnych wiekach i w zmieniającym się klimacie intelektualno-społecznym aż po czasy nam współczesne.

Z okresu łódzkiego zachował się jeden rękopis będący konspektem (prawdopodobnie) wykładu na temat historiozofii²⁰. Biskup Klepacz podkreśla w nim najpierw fakt, iż ludzie zawsze żywo interesowali się człowiekiem i jego losami, człowiekiem pojedynczym i zbiorowym, historią ludzkości. Pyta więc: „Czy można ją ująć jako całość? Czy można odkryć pewne prawa rządzące historią, a w ten sposób przewidzieć nawet przyszłość?” (s. 23). Na te pytania próbowali odpowiedzieć najwybitniejsi myśliciele oraz różne systemy filozoficzne. Przykładowo wymienia: starohebrajskie idee mesjańskie, idee chrześcijańskie, *Civitas Dei*

¹⁸ M. Klepacz, *Idealy średniowiecza a czasy obecne*, Wilno 1938, s. 3.

¹⁹ Ks. M. Klepacz, *Dowgird Anioł* (1776–1835), [w:] *Polski słownik biograficzny*, Kraków, t. V, 1939–1946, s. 349–350.

²⁰ AAL, rkps C, 2–6 (bez daty) zaczynający się pytaniem: „Czy pokuszę się o szkic historiozoficzny?” Maszynopisy i rękopisy wykorzystane tu przechowywane są w Archiwum Archidiecezji Łódzkiej jako Akta bpa M. Klepacza w segregatorach oznaczonych literami od A do E (dalej – AAL z odpowiednią literą).

św. Augustyna, nowożytne idee mesjańskie filozofów XIX w. (Niemcy, Polacy), marksizm. Szkic, który tu parafrazuję, obejmuje trzy wydzielone części, które miały być podstawą odpowiedzi na pytanie, czym jest historiozofia (filozofia historii) i pod jakimi warunkami można ją uprawiać naukowo.

Mając świadomość trudności wynikających zarówno ze skomplikowanych stosunków ludzkich, jak i z wielości istniejących już rozwiązań, próbuje bp Klepacz wskazać niektóre zasady rozwijania historiozofii.

1. Najpierw formułuje tezy wyjściowe: a) istnienie świata pozapodmiotowego, b) zdolność umysłu do poznania istoty rzeczy, c) indeterminizm w dziedzinie przyrody i woli, d) celowość w naturze i jej ścisłą łączność z prawem przyczynowości.

2. U podstaw historiozofii przyjąć trzeba: a) jedność istoty ducha ludzkiego i jednolitość psychologii zbiorowości, b) naturę człowieka pod kątem celowości – czy człowiek centrum i celem przyrody, czy jednostka, czy masa (człowiek konkretny i abstrakcyjny), c) dążność umysłu do syntezy, niebezpieczeństwa specjalizacji, d) fakt zainteresowania historiozofią wybitnych umysłów, jej twórcza siła, świadczą na jej korzyść. Sama już dążność do rozwiązywania problemów historiozoficznych ma wielkie znaczenie, pobudza do badań, prowadzi do rozwoju kultury.

3. Warunkiem uprawiania historiozofii jest uznanie, iż nie może to być wiedza absolutna, jedynie prawdopodobna. Należy tylko unikać jednostronności, a rozwiązań cząstkowych nie brać za ogólne.

Wskazane tezy i zasady są na tyle ogólne, że mogą być podstawą różnych interpretacji dziejów i ich sensu. Historiozofia, ze względu na złożoność procesów dziejowych i udział w nich zarówno przypadku, jak i wolnej woli, nie może ani jedynie rozumowo wyjaśniać historii (jak chcieli hegliści i dialektycy), ani jej rekonstruować według narzuconych praw (jak u Comte'a i pozytywistów), może ją jednak – jak podkreśla Maritain²¹ – opisywać i odczytywać w zakresie pewnych ogólnych aspektów i w ten sposób odkrywać w niej sens. Ten zaś bywa wielorako rozumiany²², a nawet całkowicie odrzucany²³. Różnice w pojmowaniu sensu dziejów wynikają m.in. z odmiennych założeń filozoficznych, antropologicznych, teoriopoznawczych. Dla biskupa Klepacza sens i kierunek procesu dziejowego zdaje się wynikać nie tylko z właściwości świata, konkretnych uwarunkowań historyczno-społecznych, ale przede wszystkim z przekonania o jedności ducha

²¹ J. Maritain, *Błędna i autentyczna filozofia historii*, [w:] *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 371.

²² Por. P. Ricoeur, *Chrześcijaństwo i sens dziejów*, [w:] *Podług nadziei*, tłum. A. Kasiński, Warszawa 1991, s. 178–197.

²³ Np. K. Popper, *Czy historia ma jakiś sens?*, tłum. H. Bortnowska, „Znak”, 27, 1975, nr 256–258, s. 1384–1395. Popper występuje tu z ostrą krytyką historycyzmu, który uznaje istnienie powszechnych i koniecznych praw historii, których cechy mają być podobne do cech praw przyrody. Por. w tymże numerze „Znaku”: J. Patocka, *Czy dzieje mają sens?*, s. 1396–1414; H. G. Gadamer, *Problem dziejów w nowszej filozofii niemieckiej*, s. 1415–1424 oraz obszerną dyskusję na temat sensu dziejów, s. 1425–1466.

ludzkiego i o istnieniu zarówno wolnej woli, jak i transcendentnej rzeczywistości, Opatrzności Bożej. Taka interpretacja sensu dziejów, nazywana providencjalistyczną²⁴, jest zawsze obecna w historiozofii chrześcijańskiej, a w ocenie Maritaina²⁵ jedynie prawdziwa.

4. *IDEA BOGA W OCZACH POTOMNYCH*

Podsumowując niniejszą prezentację treściową dociekań historiozoficznych biskupa M. Klepacza, stwierdzić wypada, nie bez żalu, iż wyrażone przez M. Morawskiego pod adresem rozprawy życzenie „rozpowszechnienia w kołach zainteresowanych, jak na to zresztą w pełni zasługuje”²⁶ – nie spełniło się.

Po opublikowaniu *Idei Boga* ukazało się kilka recenzji, m.in. ks. F. Kwiatkowskiego, ks. P. Chojnackiego, J. Chrzanowskiego²⁷. Ci i inni recenzenci zgodnie podkreślają walory rozprawy ks. M. Klepacza.

1. Dokonał rekonstrukcji systemu filozoficznego Cieszkowskiego, uznając na podstawie analizy tekstów, że fundamentem tego systemu jest historiozofia, a w niej centralną rolę odgrywa idea Boga.

2. Ukazał niezwykle szerokie tło historyczne – powiązania i zależności poglądów myśliciela od różnych systemów filozoficznych, jemu współczesnych i dawnych.

3. Sprecyzował sens podstawowych terminów zapożyczonych z teologii i filozofii chrześcijańskiej (i innej), a używanych przez Cieszkowskiego w innym, swoistym znaczeniu.

4. Dał trafną i wyważoną ocenę systemu, zwłaszcza pod względem zgodności z katolicką myślą filozoficzną i teologiczną.

Mimo pozytywnych ocen, monografia ks. Klepacza nie została dotąd wykorzystana tak, jak na to zasługuje. Wielu piszących o Cieszkowskim nie wspomina tej książki²⁸, inni czynią jedynie krótkie wzmianki²⁹ w związku z daną przez Klepacza oceną ortodoksji katolickiej systemu Cieszkowskiego. Czyżby zmowa milczenia? Chyba nie! Wydaje się raczej, iż w okresie powojennym ogólnie zmalało

²⁴ Por. Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów. Rozwój problemów i stanowisk*, Warszawa 1973, s. 13.

²⁵ Dz. cyt., 373; por. też o *Bóg a tajemnica świata*, tłum. A. Gowin, „Znak”, 39, 1987, nr 386, gdzie na s. 3 pisze: „Nie ma dla filozofii historii problemu bardziej fundamentalnego, niż związek między wolnością boską i wolnością ludzką w kształtowaniu historii”.

²⁶ *Przedślowie do Idei Boga*, s. 7.

²⁷ F. Kwiatkowski, rec. „Przegląd Powszechny”, 198, 1933, nr 594, s. 377–380; P. Chojnacki, rec. „Ateneum Kapłańskie”, R. 19, 1933, t. 32, s. 106–108; J. Chrzanowski, *Nowe studium o filozofii Cieszkowskiego*, „Myśl Narodowa”, 9, 1934, 119–120.

²⁸ Np. B. J. Gawęcki, *Polscy myśliciele romantyczni*, Warszawa 1972; Z. Kuderowicz, dz. cyt.; A. Walicki, *Cieszkowski – filozoficzna systematykacja mesjanizmu*, [w:] *Filozofia polska*, (seria *Myśli i ludzie*), Warszawa 1967, s. 289–331.

²⁹ Np. A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm...*; J. Helling, *Cieszkowski*, (seria *Myśli i ludzie*), Warszawa 1979.

zainteresowanie literaturą mesjanistycznoromantyczną i rozwojem polskiej myśli historiozoficznej na korzyść oficjalnej filozofii dramatu.

Po śmierci Biskupa ukazało się kilka wspomnień omawiających osobowość i liczne dokonania, jednak szerzej nie nawiązywano do jego myśli filozoficznej. Na uwagę zasługuje fragment wypowiedzi Konrada Górskiego³⁰ na temat Idei Boga: „Różnych szczegółowych studiów o najwybitniejszym filozofie polskim doby romantycznej było wiele, ale dopiero książka Klepacza ukazała całokształt systemu Cieszkowskiego w sposób wszechstronny i wyczerpujący. Autor przeorał się gruntownie przez całokształt filozofii nowożytnej od XVII do XIX w. włącznie, nie zapomniawszy zresztą ani o tradycjach myśli starożytnej, ani o koryfeuszach średniowiecznej filozofii chrześcijańskiej, i na tym najszerzej pojętym tle historycznym analizował dorobek Cieszkowskiego. Wykazał przy tym również doskonałą znajomość nie tylko europejskiej i polskiej filozofii XIX w., ale także naszej poezji romantycznej i jej związków z ówczesną filozofią. Ujawnił przez to swoją drugą pasję życiową, obok filozofii, a mianowicie umiłowanie literatury pięknej, co miało znaleźć wyraz i w dalszej jego działalności pisarskiej”.

Wielokrotnie o M. Klepaczu pisał biskup prof. Bohdan Bejze³¹. W dziesiątą rocznicę śmierci M. Klepacza opublikował pracę zbiorową *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, w której pomieścił *Słowo wstępne* kard. S. Wyszyńskiego o biskupie Michale wraz z wypowiedziami: K. Górskiego, biskupa J. Rozwadowskiego, N. Han-Ilgiewicz, ks. B. Dziwosza. W *Nocie redakcyjnej* (s. 26–27) biskup Bejze ponownie postuluje i zabiega o opracowanie i opublikowanie tak biografii, jak i spuścizny piśmienniczej Klepacza, a na pierwszym miejscu wymienia potrzebę przygotowania monografii o poglądach Biskupa z zakresu filozofii, teologii, pedagogiki. Opublikowana ostatnio praca historyka, ks. dra K. Gruczyńskiego³² o życiu i działalności bpa Klepacza jest dobrym początkiem na drodze do stopniowego zrealizowania wskazanych postulatów. Gruczyński, omawiając źródłowo i niezwykle wnikliwie całokształt życia i działalności bpa Klepacza, w tym także jego myśl historiozoficzną, nie mógł – co jest samo przez się zrozumiałe – zająć się szerzej przedstawieniem jego poglądów z zakresu metodologii, epistemologii, filozofii przyrody, biofilozofii, antropologii filozoficznej. W dalszej części niniejszego szkicu podejmuje się niektóre ze wskazanych zagadnień.

³⁰ K. G ó r s k i, *Książdz Biskup Michał Klepacz (1893–1967)*, „Tygodnik Powszechny”, 1967, nr 950, s. 3.

³¹ M.in. *Humanista Bp Michał Klepacz (1893–1967)*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. I, Warszawa 1967, s. 447–451 (dołączone są tu wypowiedzi kard. K. Wojtyły, K. Górskiego, J. Zawieyskiego); *Przedmowa* do dedykowanej Klepaczowi dwutomowej pracy zbiorowej *O Bogu i o człowieku*, Warszawa 1968, s. 7–8; *Wspomnienie o biskupie Michale Klepaczu*, „Collectanea Theologica”, 38, 1968, f. 1, s. 85–87.

³² K. G r u c z y ń s k i, *Biskup Michał Klepacz. 1893–1967* (seria *Z dziejów Kościoła Łódzkiego*), Łódź 1993, ss. 352.

5. REFLEKSJE METODOLOGICZNO-EPISTEMOLOGICZNE

Rozwój nauki współczesnej przebiega pod znakiem wyraźnie przyspieszonego tempa, a ostatnie dziesiątki lat określa się wprost mianem rewolucji naukowo-technicznej. Mówi się też o nadchodzącej erze biologicznej. Na co dzień jesteśmy tak wrośnięci w świat osiągnięć cywilizacyjnych, że nie zdajemy sobie sprawy z tego, że wiele z tych zdobyczy dokonuje się wprost na naszych oczach. Przy tym nauka, wiążąc się coraz ściślej z procesami przekształcania świata, staje się skutecznym narzędziem badania rzeczywistości materialnej i manipulowania nią. Nie jest więc wyłącznie poznaniem dla samego poznania, czystą teorią, ale prowadzi do zastosowań technicznych. To połączenie nauki z techniką ustanawia – jak wyraża to J. Ladrière³³ nowy stosunek do przyrody, w którym człowiek nie ulega naciskowi warunków środowiska, materii i jej sił, ale przekształca ją według własnej woli. Daje to człowiekowi skuteczną władzę nad rzeczami, umożliwia świadome ingerowanie w przyrodę i kierowanie nią, a nawet samym człowiekiem. Tym samym nauka powierza człowiekowi jego własne losy i odpowiedzialność za właściwe użycie tych możliwości i środków panowania nad siłami materii, za samo życie. Rozwój współczesnej nauki poprzez swe bezpośrednie konsekwencje stawia człowieka wobec problemów etycznych wiążących się z jego egzystencją, przyszłością, przeznaczeniem. Te właśnie konsekwencje rozwoju naukowo-technicznego wraz z podstawowymi założeniami nauk interesowały w sposób szczególny biskupa Klepacza³⁴.

5.1. Nauka i metoda naukowa

Filozof nasz był stale świadomy tego, że charakterystyczną „cechą współczesności jest ogromne zainteresowanie się gałęziami nauk szczegółowych przyrodniczych i humanistycznych, a głównie przyrodniczych [...]. Ze względu na rozwój nauk przyrodniczych i pochodnych technicznych, nauki te są dziś w centrum dociekań człowieka, bo rzutują na jego rozwój cywilizacyjny i ułatwiają mu życie. Mają więc te nauki ogromny autorytet w oczach każdego, nawet fachowego człowieka”³⁵. Chociaż fascynowały Klepacza nauki przyrodnicze i zdobycze techniki, nie ogranicza doń pojęcia nauki. To ostatnie odnosi w takim samym stopniu do dziedzin, w których obserwacja przyrody nie ma miejsca, do historii, teologii i innych nauk humanistycznych.

Snując swe refleksje metodologiczne nad nauką, M. Klepacz ma na myśli w pierwszym rzędzie nauki przyrodnicze: „jest wielką satysfakcją intelektualną

³³ J. L a d r i è r e, *Nauka, świat i wiara*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1978, s. 23–24.

³⁴ Obok prac drukowanych zostaną tu wykorzystane maszynopisy i rękopisy przechowywane w AAL. Zaznaczmy od razu, że niektóre maszynopisy nie mają podpisu lub brak im – jak w przypadku odczytów – daty i miejsca wygłoszenia, ich autorstwo nie budzi jednak wątpliwości. Wskazuje na to tak analiza merytoryczna i językowa, jak i to, że niektóre mają swoje odpowiedniki w rękopisach czy konspektach takich tekstów.

³⁵ M. K l e p a c z, *Formacja intelektualna kapłana*, WdŁ, 36, 1962, nr 11, s. 329.

śledzić za rozwojem i osiągnięciami nauk przyrodniczych. One przecież rozszerzają nasz horyzont myślowy, a konsekwentnie i uczuciowy, a nawet wolitywny, co rzecz naturalna, wpływa na pogłębienie naszej umysłowości i służy pokarmem bardzo pożywnym dla naszej psychiki³⁶.

Czym według Klepacza jest nauka? Badając rzeczywistość materialną, nauka ustala określone fakty i zjawiska, chociaż nie ogranicza się jedynie do nich. Gromadzenie danych stanowi wstępny etap złożonej procedury badawczej, czyli metody naukowej, która od stwierdzenia i opisu faktów, poprzez ustalanie prawidłowości ich występowania, czyli tzw. prawa empiryczne (przyrodnicze), zmierza do wysuwania i uwierzytelniania hipotez oraz tworzenia teorii. Te ostatnie z kolei muszą być sprawdzane (weryfikowane lub falsyfikowane) poprzez konfrontację ich implikacji z doświadczeniem, aby mogły w końcu spełnić swą funkcję podstawową, jaką jest wyjaśnienie tych faktów. Stąd „w tysięcznych laboratoriach wszystkich krajów sprawnie działające mózgi dokonują ustawicznego kontrolowania przyjętych hipotez i teorii i stwarzania nowych. Nigdy nie wiadomo, gdzie nagle wyskoczy wróg. Proces ten jest normalny – i tylko bardzo już naiwni wyobrażają sobie naukę jako wiedzę raz na zawsze ustaloną i pewną”³⁷.

Zdaniem Klepacza fakty naukowe nie są jeszcze nauką, konieczna jest „metodyzacja faktów”, czyli określona dla danej dziedziny metoda, poprzez którą fakty ujmują się w pewne abstrakcje i na tej drodze odkrywa się „reguły” rządzące zjawiskami. W ten sposób formułuje się prawa przyrodnicze, stanowiące ważny etap i następnie składnik teorii naukowych. Jeżeli zaistnieją wątpliwości, czy teoria obejmuje (m.in. w prawach) wszystkie fakty, wówczas nie osiąga rangi teorii, lecz pełni rolę hipotezy.

Za istotną cechę teorii naukowych biskup Klepacz uznaje ich „dowodność”³⁸. Mówiąc, że teorie naukowe nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, lecz dowodliwe. Autor ma na myśli ich sprawdzalność poprzez różne, właściwe danej dziedzinie, procedury weryfikacyjne lub falsyfikacyjne. Zabiegi tego rodzaju wzmacniają asercję tez teorii, czyniąc ją bardziej prawdopodobną, często jednak prowadzą do modyfikacji, a nawet całkowitej zmiany teorii. W ten sposób poprzez coraz to nowe metody i techniki badawcze poszerza się zakres poznawanych faktów, co znów zmusza do rewizji dotychczasowych wyjaśnień i formułowania nowych konstrukcji teoretycznych. Tak dokonuje się ciągły i przyspieszony postęp w nauce. Oznacza to zarazem, iż w nauce niewiele jest pewników, a ona sama okazuje się tworem hipotetycznym o charakterze aproksymatywnym. Poznanie naukowe jest nieustannym przybliżaniem się do rzeczywistości i nie mamy pewności, czy w ogóle poznamy tę rzeczywistość taką, jaką jest w swej istocie. Można powiedzieć, iż sam mechanizm poznania ludzkiego, jako proces narastania wiedzy naukowej, polega na ciągłych zmianach w sposobie i zakresie wyjaśniania, na ustawicznym eliminowaniu dawniejszych hipotez i teorii przez nowe. Stąd za niezwykle ważną,

³⁶ Tamże, s. 335.

³⁷ *Teoria naukowa a nauka*, AAŁ, masz. B, 1.

³⁸ *Światopogląd naukowy a światopogląd religijny*, WDL, 33, 1959, nr 1, 23.

a zarazem łatwo dostrzegalną cechą nauki uważa Klepacz jej dynamiczność³⁹. Śledzenie dziejów cywilizacji upewnia nas o tym, że nieustannie poszerza się zasób naszego doświadczenia, że pragnienie zmniejszenia obszaru niewiedzy o świecie i o nas samych oraz chęć zbliżenia się do rzeczywistości wiedzie do stawiania nowych hipotez i formułowania nowych teorii. Proces rozwojowy nauki to skomplikowany, napędzany różnymi czynnikami, mechanizm zdobywania wiedzy i bezustannego jej weryfikowania. Ta dynamika i zmienność, choć nie zawsze równoznaczne z postępem, są cechą charakterystyczną każdej nauki. Według Klepacza „nauka pojęta statycznie, czyli fałszywie, jest bowiem najgorszym, co więcej, śmiertelnym wrogiem prawdziwej nauki”⁴⁰. Nauka czy teoria naukowa jest tworem żywym, dynamicznym, ciągle zmieniającym się. Istota nauki polega na jej rozwoju i zmienności; negacja tego dynamizmu oznacza odrzucenie samego jakby ducha nauki. Gdy teorię naukową pojmuje się statycznie, to znaczy jako „zafiksowany”, raz na zawsze ustalony wynik procesu badawczego, wówczas „właściwie stoimy przed trupem nauki”. Wspomniana wyżej hipotetyczność i aproksymatywność teorii decyduje o relatywnej wartości nauki. Zafiksowanie nauki, nadanie jej dogmatycznej, absolutnej wartości, oznacza odrzucenie jej wewnętrznej logiki i narażanie na zagładę⁴¹. Do natury nauki należy ciągła zmienność, przejściowość, nieprzewidywalność wyników (nawet mimo planowanych badań), dynamiczny rozwój. Ale także ograniczenia – zarówno od strony podstaw, jak i zwińczęających naukę rezultatów.

5.2. Podstawy i granice wiedzy naukowej

Dokonana wyżej charakterystyka nauki i metody naukowej dotyczyła w pierwszym rzędzie nauk przyrodniczych, których istotnym rysem jest to, że w swym badaniu i wyjaśnianiu ograniczają się wyłącznie do sfery empirycznej, zjawiskowej, nawet wówczas, gdy nazywa się je teoretycznymi. Oznacza to, że ich wyjaśnienia odnoszą się do faktów, zdarzeń, zjawisk i ich ciągów zwanych procesami, badanych w ich aspektach obserwowalno-mierzalnych, ilościowych. W naukach przyrodniczych teorie nie dotyczą aspektów istotowych, bytowych, a nawet wprost eliminują je ze swego zakresu.

Każda teoria naukowa w punkcie wyjścia przyjmuje pewne zdania początkowe, twierdzenia (o faktach, sposobach ich badania) i na nich buduje określone struktury myślowe, mające na celu wyjaśnienie badanych zjawisk. Mimo że twierdzenia te nie mają charakteru aksjomatów – jak w naukach formalnych – winny być prawdziwe, aby i sama teoria była prawdziwa. Troska o dobór takich twierdzeń i o właściwe metodologicznie rozumowania leży całkowicie w kompetencjach samych przyrodników.

³⁹ *Teoria naukowa a nauka*, 1.

⁴⁰ Tamże, s. 1.

⁴¹ Tamże, s. 3–4.

Jeżeli filozof rozważa naukę w jej podstawach, ma na myśli nie tego rodzaju twierdzenia, lecz bardziej podstawowe, nazywane czasem przed założeniami, które nie są elementami struktury teorii, lecz warunkują w ogóle nasz kontakt z rzeczywistością i jej poznanie, choćby przybliżone. Takie właśnie przedzałożenia o charakterze metafizycznym i teoriopoznawczym analizuje biskup Klepacz⁴². Autor uważa, iż przedzałożenia te, choć przemilczane czy nieświadomie przez przyrodników zakładane, są tak ważne, że warunkują w ogóle możliwość i sens nauki. Bez nich nauka stałaby się nieodpowiedzialną zabawą, trudem próżnym, z góry skazanym na niepowodzenie. Do najważniejszych zalicza trzy następujące przedzałożenia nauki.

1. „Wspólność” i powszechność rozumu. Rozum (umysł), wyrażający się w zdolności rozumowania i formułowania sądów, jest właściwością nie jednostki czy jakiejś grupy społecznej, ale wszystkich ludzi, a prawa myślenia są „identyczne dla każdego człowieka”. Stąd nauka jest potencjalnie powszechna, a podstawowym kryterium naukowości jest sprawdzalność powszechna. Nauka stanowi własność „wspólnego rozumu ludzkiego”, jakby manifestację powszechności ludzkiej i każdy człowiek, kierując się prawami rozumowania i doświadczenia, może ją tworzyć i rozwijać. Nauka nie może być tajemną wiedzą magiczną, tworzoną jedynie przez jednostki wtajemniczone. I każdy, odpowiednio przygotowany, w każdym czasie i miejscu, ma prawo oceniać i poddawać krytyce jej twierdzenia. Źródłem owej powszechności nauki jest według Klepacza sama natura człowieka: „U podstaw nauki tkwi, wbrew zmienności hipotez, przemilczane założenie wiecznego człowieka. Z tego założenia nauka wyrasta i wszelkie jego odtrącenie natychmiast zamieniłoby ją w dziedzinę tajemniczej wiedzy lub, co częściej bywa, w bezwartościowe narzędzie praktycznych posunięć, w zabobon tylko pragmatycznie dający się umotywić bez względu na to, w jak „naukowy” sposób by ten zabobon chciano przybrać. Każdy ma możliwość i prawo sprawdzać naukę i ją osądzać”.

2. Innym założeniem, przyjmowanym milcząco u podstaw nauki, jest uznanie, iż umysł ludzki jest adekwatny do rzeczywistości. Można także wyrazić to odwrotnie, że rzeczywistość jest adekwatna do umysłu. Biskup Klepacz pojmując to w ten sposób, iż nie jest to adekwatność rzeczywistości względem historycznie zmiennych koncepcji i hipotez naukowych, ale potencjalnie jako „wiera założona u podstaw nauki w możliwość poznania świata i we właściwość umysłu i doświadczenia ludzkiego do wykonania tego zadania”. Mimo iż naukowcy zwykle nie zdają sobie z tego sprawy, założenie to jest fundamentem i zarazem gwarantem sensu nauki w ogóle oraz warunkiem niezbędnym jej rozwoju.

3. Trzecie założenie, milcząco przyjmowane u podstaw nauki, wyraża się poprzez uznanie, iż rzeczywistość jest rozumnym łańdżem. Zanegowanie tego założenia równałoby się twierdzeniu, że świat jest chaosem i że wobec tego poznanie naukowe,

⁴² *Założenia nauki*, AAŁ, masz. B, 1–4 oraz to samo w krótszej wersji pt. *Założenia nauki a religia*, AAŁ, rkps A, 1–3.

zaczynające się przecież od obserwacji, opisu, porządkowania zjawisk i poszukiwania prawidłowości ich przebiegu, stałoby się niemożliwe i pozbawione sensu. Nauka nie mogłaby formułować praw przyrody czy dokonywać uogólnień, gdyby rzeczywistość była chaotyczna, a zjawiska nie wykazywały żadnej powtarzalności i regularności.

Założenie to, podobnie jak poprzednie, ma wyraźnie charakter metafizyczny i chociaż z reguły nie jest w żadnej teorii przyrodniczej eksponowane, stanowi wyraz wewnętrznej logiki nauki. Dziś tak samo, a może nawet wyraziściej, niż za czasów Klepacza, filozofowie nauki podkreślają wagę tego założenia. Na przykład S. Amsterdamski⁴³ twierdzi, iż „koncepcja porządku naturalnego stanowi w gruncie rzeczy założenie wstępne wszelkiego postępowania naukowego”, nauka zaś nie dowodzi jego istnienia, a jedynie odkrywa, na czym on polega w jego poszczególnych fragmentach. Autor ten podkreśla, że założenie ontologiczne wskazujące na istnienie porządku przyrody wraz z założeniem epistemologicznym mówiącym o możliwości i zdolności umysłu do poznania, choćby przybliżonego, owego porządku, stanowią przesłanki, bez uznania których niemożliwa byłaby praca naukowa zmierzająca do zdobycia wiedzy o charakterze nomologicznym.

Wskazane przez Klepacza założenia, leżące u podstaw każdej nauki, mają wyraźnie charakter metafizyczno-teoriopoznawczy, odwołują się bowiem do samej natury człowieka, jego zdolności poznawczych oraz istnienia porządku w świecie. Filozofowie zajmujący się nauką i jej rozwojem są świadomi zarówno obecności, jak i nieodzowności tego typu założeń. Mimo że są one nieanalityczne i niesprawdzalne ani bezpośrednio, ani pośrednio, nawet probabilistycznie, spełniają w nauce doniosłą rolę i nie mogą być zeń wyeliminowane⁴⁴. Stanowią warunek konieczny, chociaż nie wystarczający, wszelkiej działalności naukowej.

Jako filozof rozmiłowany w lekturze prac przyrodników, biskup Klepacz nie ograniczał swych refleksji do samych podstaw nauk szczegółowych, ale zastanawiał się także nad zwieńczającymi je rezultatami i ogólnym postępem wiedzy. Wzmógł rozwój nauk przyrodniczych, a z tym i technicznych, doprowadził do wytworzenia i utrwalania się swoistego mitu o nieograniczonych możliwościach poznawczych człowieka. Postępy nauk ścisłych i techniki – jak podkreśla Klepacz – osiągnęły już zawrotne wyżyny, a perspektywicznie nie widzimy wprost granic tej ewolucji. Nowe odkrycia, zdobywanie przestrzeni, zagłębianie się w tajniki mikroświata staje się faktem stwierdzanym przez wszystkich. Przed dokonaniem uczonych stajemy nie tylko z podziwem, ale wprost z ufnością graniczącą z przesądzeniem, że dla człowieka nie ma nic niemożliwego. Wydaje się, że nie ma już granic nauki i wiedzy⁴⁵.

⁴³ *Nauka a porządek świata*, Warszawa 1983, s. 51–53.

⁴⁴ S. Kamiński, *Struktura nauk przyrodniczych*, „Znak”, 12, 1960, nr 72, s. 768; tenże, *Pierwiastki empiryczne i aprioryczne w podstawach nauk fizykalnych*, „Roczniki Filozoficzne”, 8, 1960, z. 3, s. 23–52; por. też H. Mehlberg, *O niesprawdzalnych założeniach nauki*, „Przegląd Filozoficzny”, 44, 1948, s. 319–335 (przedruk w: *Logiczna teoria nauki*, pod red. T. Pawłowskiego, Warszawa 1966, s. 341–361).

⁴⁵ Bp M. Klepacz, *Formacja intelektualna kapłana...*, s. 334–335.

Czy tak jest rzeczywiście, czy istnieją granice nauki i poznania naukowego? W odpowiedzi na te pytania bp Klepacz⁴⁶ pisze: „Otóż przede wszystkim musimy sobie zdać sprawę z tego, że nauka, choć ma przed sobą możliwości nieograniczone, jednak w stanie obecnym, a nawet i potencjalnym ma swój kres i że nigdy sama nie rozwiąże wszystkich zagadek bytu”. Autor wyraża tu wskazaną wyżej myśl, że nauki przyrodnicze, z racji przyjętych metod obserwacji, opisu, sposobu dochodzenia do twierdzeń i ich weryfikacji, wykazują charakter „empiriologiczny” (termin J. Maritaina), ujmując jedynie aspekty ilościowo-zjawiskowe badanej rzeczywistości. Znaczy to, że wiedza przyrodnicza opiera się na zjawiskach i zmierza do wskazania i wyjaśnienia relacji, jakie zachodzą między zjawiskami czasoprzestrzennymi i jakie ujawniają prawidłowości. Nauki przyrodnicze według Klepacza „mówią głównie (a właściwie wyłącznie) o tym, jak się rzeczy zachowują, a nie czym one są”. Czyli nauki przyrodnicze obracają się po powierzchni rzeczy, nie mogą natomiast dojść do ich głębi⁴⁷. Nauki te nie wychodzą poza to, co jest dostępne ich metodom, to znaczy poza sferę zjawisk i relacji zjawiskowych, a pomijają filozoficznie rozumianą naturę rzeczy. Ujęcie takie można w całej rozciągłości określić za Kłósakiem „empiriologiczną teorią nauki”⁴⁸. W myśl tej teorii nauki przyrodnicze ujmują zjawiska pod względem regularności i powiązania, co wyrażane jest w stwierdzeniu uwarunkowań przyczynowych, w formułach praw przyrody i w różnych teoriach. Takie empiriologiczne pojmowanie nauki, mimo pewnych przerostów, które za sprawą pozytywistów prowadziło do różnych form scjentyzmu, fizykalizmu, skrajnego empiryzmu, jest jakby istotą wewnętrznej struktury tych nauk, uwarunkowaną przyjętymi metodami badawczymi tych nauk i sposobami uzasadniania twierdzeń o obiektywnie istniejących zjawiskach i zdarzeniach. To zarazem powoduje podstawowe ograniczenie nauk szczegółowych. Uczony, który przekracza tak rozumiane granice (to znaczy opuszcza zakres sfery zjawiskowej), wchodzi na teren filozofii, światopoglądu, teologii.

Spośród różnorodnych ograniczeń (granic) nauk przyrodniczych (np. granic teoretyczno-poznawczych, psychologicznych, czy odnoszących się do ścisłości,

⁴⁶ Tamże, s. 335.

⁴⁷ Tamże, s. 336; por. też szkic M. Klepacza *Nauka* (AAL, rkps C,1–2), w którym na temat charakteru i ograniczeń nauk przyrodniczych pisze: „Nauki w ścisłym słowa tego znaczeniu nie ma. Są tylko poszczególne dyscypliny naukowe, z których każda posługuje się podstawowym i sobie właściwym układem jednostek doświadczalnie poznanych i w system ułożonych (metoda).

Nie można z punktu widzenia logiki mieszać tych układów. Np. nie można pokrewieństwa chemicznego badać centymetrem, gramem i sekundą, bo z natury służą one jeno do badania wymiaru, masy i następstwa. Nie można więc mieszać nauk ze sobą, a tym bardziej z filozofią czy religią.

Następnie nie można twierdzić, że nauka jest jakimś bożyszczem, któremu służyć należy i które wszystko może. [...] Ileż to teorii, uchodzących za pewniki naukowe, nie przeżyło życia swych twórców. Ileż to znowu „pewników” zostało obalonych przez naukę!” Dalej podaje liczne przykłady tej hipotetyczności i ograniczeń nauki.

⁴⁸ K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1980, s. 14–22.

pewności i kompletności wiedzy, ostatecznej wyjaśnialności, „rozumienia” itp.⁴⁹) M. Klepacza interesują te przede wszystkim, które można by nazwać samoograniczeniem metodologicznym, a które wyraża się w tym, że nauki szczegółowe nie podejmują i nie rozwiązują – jak cytowałem – „wszystkich zagadek życia”. Ze swej natury nie mogą zgłębić „potrzeb duchowych człowieka, określić jego „ja”, rozwiązać pytań o sens życia, cierpienia itp. Postęp naukowo-techniczny dotyczy przede wszystkim świata zewnętrznego względem nas i chociaż często mobilizuje człowieka do zgłębiania wiedzy o sobie i zadumy nad sobą, nie dokonuje tego automatycznie. Przyrost wiedzy o świecie nie prowadzi samorzutnie do wzrostu samowiedzy człowieka, a czasem może nawet powodować jego degradację⁵⁰. Oznacza to, że rozwój nauk ścisłych i techniki może przyczyniać się do pomniejszenia wartości humanistycznych i moralnych, gdy zabraknie właściwej „równowagi i jasności widzenia”⁵¹, to znaczy, gdy zafascynowaniu zdobyczami naukowymi nie będzie towarzyszyć równoległe refleksja nad samym człowiekiem oraz próby rozwiązywania problemów specyficznie ludzkich, zwłaszcza dotyczących wszechstronnego rozwoju osobowości i społeczności, poszanowania godności ludzkiej i poszukiwania sensu istnienia.

Ogólnie możemy powiedzieć, że nauka jako taka, to znaczy w swej strukturze wewnętrznej jest, a przynajmniej być powinna, „neutralną” względem różnych konfliktów, zagrożeń, jednostronności, niepożądanych skutków, a jeżeli takowe pojawiają się, to za sprawą niewłaściwej interpretacji nauki, a nawet nadużywania osiągnięć naukowych do celów obcych jej naturze.

5.3. Filozofia, światopogląd, religia

Zaprezentowana wyżej charakterystyka nauki i metody naukowej prowadzi biskupa Klepacza do filozofii i światopoglądu. Nauki przyrodnicze i właściwe im metody, ujmując fakty i zjawiska, a więc obserwowalną stronę świata materialnego, mają charakter całkowicie empiryczny, a przy tym obarczone są hipotetycznością, aproksymatywnością względem rzeczywistości i wieloma wskazanymi już ograniczeniami. A „naturalna potrzeba jest taka, że zmusza nas ciągle do pewnych syntez naukowych. Człowiek chce poznać rzeczywistość globalnie, bo synteza daje mu dopiero właściwą podstawę działania [...]. Stwierdzamy, że nauka nie odpowiada nam pewnie i całkowicie na pytania tak, gdy chodzi o zagadnienia świata materialnego, jak więcej jeszcze ludzkiego. Światopogląd tak osiągnięty nie daje pewności, nie jest apodyktyczny. A przecież jak natura ludzka domaga

⁴⁹ O tych i podobnych ograniczeniach w odniesieniu do biologii pisze G. Wollmer, *The limits of biology*, „Uroboros”, I, 1991, nr 2, s. 5–22; por. też: P. Medawar, *The limits of science*, Oxford 1985; V. E. Weisskopf, *The frontiers and limits of science*, „Naturwissenschaften”, 72, 1985, nr 12, s. 648–665 i 73, 1986, nr 1, s. 27–32.

⁵⁰ Por. B. Halać, *Człowiek w kontekście sukcesów nauki*, [w:] *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, pod red. B. Bejze, Warszawa 1978, s. 222–223.

⁵¹ M. Klepacz, *Formacja intelektualna kapłana...*, s. 331.

się dla organu płuc powietrza i ono jest, a dla podtrzymania życia pokarmu, który również jest dostępny, tak umysł domaga się prawdy. Prawda istnieje, tylko my jesteśmy w pielgrzymce do niej”⁵².

Funkcją i zadaniem nauki nie jest tworzenie światopoglądu. Jeżeli jednak wykorzystuje się aktualną wiedzę w tworzeniu spójnego obrazu świata – co dla człowieka wykształconego jest niemal powinnością – to obraz ten jest jedynie elementem składowym tego specyficznego tworu, jakim jest światopogląd. Ten zaś, oprócz danych naukowych i to zwykle wybiórczo przyjętych, obejmuje także przekonania i sądy z poznania potocznego i z wielu innych dziedzin, tworząc złożoną całość, w miarę spójną i wewnętrznie niesprzeczną, która staje się wyznacznikiem i zespołem zasad godnego życia i racjonalnego działania. Stąd nie ma i nie może być w ścisłym znaczeniu tzw. światopoglądu naukowego, gdyż wówczas narzucałoby się nauce takie funkcje i cele, które są obce jej naturze i których nie mogłaby wypełnić w ramach przyjętych przez siebie metod badawczych. Te ostatnie nie są zdolne do udzielenia odpowiedzi na istotne dla światopoglądu pytania, zwłaszcza dotyczące sądów wartościujących, wskazujących naczelne wartości i cele ludzkiego życia oraz określających odpowiednie środki ich realizacji. Z drugiej strony, w budowaniu takiego światopoglądu sięgałoby się wybiórczo do określonych rezultatów naukowych, korzystając często z wątpliwych uogólnień indukcyjnych czy spornych interpretacji jakiejś teorii naukowej⁵³.

Analogicznie ma się rzecz z wykorzystywaniem filozofii w budowie światopoglądu. Oddajmy znowu głos Klepaczowi: „Z pomocą przychodzi nam tu filozofia. Ale iluż mamy filozofów i ile systemów? Jest w filozofii nauka zwana metafizyką. Aczkolwiek odnoszono się do niej nieraz sceptycznie, to jednak metafizyka jest ciągle w nauce uznawana i stosowana, nawet nieświadomie. Mówi się przecież o zasadzie niesprzeczności, tożsamości, przyczynowości, o przypadłościach, o pięknie i dobru”. Ale nieco dalej zaraz dodaje: „Filozofia stara się wyjaśnić zagadnienia życia, w wielu wypadkach odpowiada na nie, ale dopiero religia daje odpowiedzi pewne”⁵⁴. Biskup Klepacz miał świadomość tego, że

⁵² M. Klepacz, *Światopogląd naukowy a światopogląd religijny*, WdŁ, 33, 1959, nr 1, s. 22 i 24.

⁵³ Por. T. Szubka, *Światopogląd. Próba ogólnej charakterystyki*, [w:] *Nauka – światopogląd – religia*, pod red. Z. Zdybickiej, Warszawa 1989, s. 25 i 28; por. w tymże zbiorze artykuł S. Kiczuka, *Czy światopogląd naukowy jest możliwy?*, s. 35–41, w którym autor ukazuje fakt istnienia wielu typów wiedzy i dowodzi, iż szeroko rozumiana nauka (w tym i filozofia) daje wprawdzie pewne podstawy poglądu na świat, to jednak nie dostarcza odpowiedzi na wszystkie pytania stawiane przez człowieka.

Dodajmy tu, że znaczną część cytowanego już tekstu *Teoria naukowa a nauka* (AAŁ, masz. B) poświęca bp Klepacz wykazaniu, że pomysł oparcia społeczeństwa i życia społecznego na nauce jest przedsięwzięciem beznadziejnym i absurdalnym. Wynika to stąd, iż nauka ma swój dynamizm, hipotezy i teorie ciągle się zmieniają, narastają, konkurują ze sobą, nie mogą więc stanowić statycznej podstawy zasad współżycia ludzkiego i kierowniczego regulatora życia. Nauka wpadłaby natychmiast w cały splot konieczności społecznych i tym samym uległaby samolikwidacji.

⁵⁴ Obydwa cytaty pochodzą z artykułu *Światopogląd naukowy a światopogląd religijny...*, s. 24.

wkład filozofii w budowę światopoglądu jest znacznie większy, niż nauk szczegółowych i dostarcza mu pewniejszych podstaw, m.in. odnośnie do rozumienia natury człowieka i jego możliwości poznawczych. Ale „choć filozofia jest ponad wszystkimi naukami”⁵⁵, to jednak ma swój własny przedmiot i cele oraz dostosowane do nich metody, z czego płyną ograniczenia, narzucane rygorami poznania, odnośnie do rozwiązywania wszystkich problemów egzystencjalnych człowieka. Wiele sądów, zwłaszcza o charakterze praktycznym, trzeba przyjąć w oparciu o akt wiary, aby głębiej pojąć własne cele, przeznaczenie, sens cierpienia, poświęcenia itp. Autor nasz podkreśla różnicę pomiędzy wiarą w sensie szerszym i w sensie ścisłym, właściwym. Pierwsza oznacza akceptację prawdziwości jakiegoś sądu przez wolę (bez jego uzasadnienia) i pod tym względem wiedza ludzka ma wiele pierwiastków z dziedziny wiary. Druga to wiara religijna polegająca na zaufaniu względem określonych sądów dotyczących sfery nadprzyrodzonej ze względu na autorytet Boga i za pomocą Jego łaski. Wiara religijna prowadzi więc do akceptacji określonych prawd, nie zaś do ich uzasadnienia, zwłaszcza w tych przypadkach, kiedy prawdy te mają charakter tajemnic nie dających się w pełni zrozumieć. Klepacz przyznaje, że jest to pewnego rodzaju fideizm, jednak nie w rozumieniu kierunku, który przeciwstawiał się skrajnemu racjonalizmowi i uważał uczucia i wolę za najważniejsze w wierze. Wiara w religii chrześcijańskiej, systematycznie wykładana i tłumaczona w ramach nauk teologicznych, ma „swoją metodę nadprzyrodzoną, ale wychodzi z założenia filozoficznego, że nie jest w umyśle, co nie jest przed tym w zmysłach i w rzeczy”⁵⁶. Obok omówionych wyżej trzech założeń każdej nauki, Autor nasz – występując przeciw fideizmowi – podkreśla, że wiara (teologia) katolicka przyjmuje dwa założenia: 1) rozum poprzedza wiarę i do niej prowadzi; 2) rozum jest zdolny do udowodnienia istnienia Boga i wiarygodności Objawienia⁵⁷. Założenia te oraz budowana na nich teologia, a także dane poznania zdroworozsądkowego i naukowego, mogą być wykorzystywane do kształtowania światopoglądu religijnego. „Chrześcijaństwo – pisze Klepacz⁵⁸ – nastawiło się do świata pozytywnie, dało impuls do tego, że ten stosunek musi być nie tylko dodatni, ale uzasadnia jeszcze, że jest tu współdziałanie człowieka z Bogiem [...]. Chrześcijański światopogląd ma więc dla człowieka nieocenione wartości dlatego, gdyż rzutuje na wszystkie sprawy życia, do wszystkiego ustosunkowuje się i sprawia, że według niego postępując, można lepiej świat urządzić”.

Podsumowując, powiemy, że nauka, filozofia i teologia dla biskupa Klepacza to różne typy ludzkiego poznania i nie wolno zacierać ich odrębności i specyfiki. Niemniej gloryfikowanie któregoś z tych typów (zwłaszcza absolutyzowanie, „ubóstwianie” nauki – jak w pozytywizmie) prowadzi do wypaczeń i jedno-

⁵⁵ M. Klepacz, *Fideizm, wiara, wiedza i nauka*, WdŁ, 34, 1960, nr 1, s. 18.

⁵⁶ Tamże, s. 17–18.

⁵⁷ Fideizm, AAL, rkps C 1.

⁵⁸ M. Klepacz, *Światopogląd naukowy a światopogląd religijny...*, s. 24–25.

stronności. Ani scyentyzm, ani racjonalizm, ani fideizm nie dają pełnego obrazu świata, życia i człowieka. Stąd nauka, filozofia i teologia, mimo właściwych sobie metod i celów, nie antagonizowane czy przeciwstawiane sobie, lecz rozwijane jako autonomiczne sposoby poznania, mogą dopełniać się wzajemnie. W przypadku kształtowania światopoglądu chrześcijańskiego, ujmującego całościowo i spójnie wizję świata i człowieka wraz z odpowiednią hierarchią wartości i naczelnymi zasadami działania i postępowania, konieczne jest uwzględnianie nie jednego tylko typu wiedzy, ale łącznie nauki, filozofii i teologii. Mówiąc, że „światły więc katolik będzie przyjacielem wiedzy i człowieka”⁵⁹, Filozofowi naszemu przyświeca stale idea godzenia światopoglądu tzw. naukowego z religijnym, a tym samym zbliżania myśli teologicznej do problemów nurtujących współczesnego człowieka, wychowanego w kulcie nauk przyrodniczych.

6. PROBLEMY KOSMOLOGICZNO-BIOFILOZOFICZNE

Wzrastające tempo rozwoju cywilizacji naukowo-technicznej, nie bez przemożnego wpływu filozofii pozytywizmu, ukazywało nauki przyrodnicze jako wiedzę niemal jedyną i doskonałą pod względem pewności i ścisłości. Nauki przyrodnicze i związany z tym postęp techniczny miały być gwarantem dobrobytu i szczęścia ludzkości, miały rozwiązywać wszelkie problemy życiowe. W tej sytuacji inne nauki, a także ideały i wartości humanistyczne (w tym i religijne), podporządkowane wąsko pojętemu kryterium „naukowości”, próbowano redukować do ujęć naturalistycznych, materialistycznych itp. Działając w okresie hegemonii owego paradygmatu pozytywistycznego, a zarazem programowego u nas materializmu, bp Klepacz z całą ostrością – jak widzieliśmy – wskazywał na ograniczenia i właściwe kompetencje poznania przyrodniczego. Jednocześnie jednak, jako humanista, z całym uznaniem i pietyzmem odnosił się do zdobyczy nauk przyrodniczych. Zadziwia nas jego wszechstronna znajomość fizyki, astronomii, biologii. W rękopisach i maszynopisach archiwalnych znaleźć można nawet teksty i szkice na temat nowo odkrytych wirusów, własności radu, metod spektroskopowych w astrofizyce itp. To ogromne odczytanie wskazuje najwyraźniej na to, że nauki przyrodnicze, obok znajomości filozofii i literatury pięknej, były trzecią niejako pasją życiową tego myśliciela-humanisty⁶⁰. Można powiedzieć, iż był rozmiłowany w lekturze dzieł wielkich przyrodników, śledził z uwagą coraz to nowe odkrycia naukowe i w tym znaczeniu może być dziś nazywany „naturalistą”.

⁵⁹ Tamże, s. 25.

⁶⁰ Por. Sz. W. Ślaga, *Czy naturalista może być zbawiony?*, „Niedziela”, nr 6, 20, 16 V 1993, s. 9.

6.1. Ogólna wizja świata

Wychodząc z założenia, że w dobie intensywnego rozwoju naukowo-technicznego, a z tym i doniosłych zmian zachodzących w naszym sposobie widzenia świata i nas samych, nie można tworzyć sobie „poglądu na świat” bez istotnego udziału nauk przyrodniczych⁶¹, bp Klepacz niezwykle często powołuje się i interpretuje osiągnięcia tych nauk w ukazywaniu światopoglądu chrześcijańskiego. Ten ostatni jest zawsze funkcją właściwego, adekwatnego rozumienia natury rzeczywistości materialnej, nieożywionej i ożywionej. Jak widział tę rzeczywistość poprzez osiągnięcia nauk fizykochemicznych i biologicznych i jak ją interpretował od strony filozoficzno-swiatopoglądowej?

6.1.1. Od atomu do galaktyki

Ważne miejsce w poglądach Klepacza zajmują rozważania z zakresu szeroko rozumianej filozofii przyrody, dotyczące istoty materii i energii oraz ogólnej struktury Wszechświata.

Dzięki rozwojowi nauk fizykochemicznych i techniki w naszym stuleciu obraz świata materialnego zmienił się tak radykalnie, iż z dawnych demokrytejskich wyobrażeń o materii, złożonej z niepodzielnych i wiecznych atomów, pozostała jedynie nazwa. „Prawdopodobnie nauka nie wymaże ze swego słownictwa materji, jako słowa już istniejącego i wygodnego. A nada mu treść różną od tej, jaką napotykam u materialistów. Materią już dziś nazywamy szczególną postać energii elektro-magnetycznej, we wszechświecie pulsującej”⁶². Odkrycie atomu, ciał promieniotwórczych i dalsze badania pozwoliły wnikać głębiej w świat nieskończonych małości. Okazało się, że atomy tworzące materię, są niezwykle skomplikowanymi układami złożonymi z jądra i elektronów, a dalej jądra z protonów, neutronów, hiperonów, cząstek K itd. Przedstawia się coraz to nowe modele atomu i odkrywa coraz to nowe cząstki elementarne i nie widać kresu w poznawaniu atomu. Etapem niezwykle ważnym, niemal rewolucyjnym, w poznawaniu mikroświata było odkrycie promieniotwórczości przez Roentgena, Skłodowską-Curie oraz sformułowanie przez Plancka w 1900 roku teorii kwantów, rozwiniętej następnie przez Bohra, Heisenberga, Schrödingera, Diraca. W 1924 roku L. de Broglie wysunął hipotezę, że cała natura ma charakter korpuskularno-falowy, co zostało laboratoryjnie potwierdzone przez Thomsona i innych fizyków⁶³. Za najważniejsze w tych odkryciach Klepacz uważa nie tyle samą strukturę atomu, ciągle badaną, ile „zaklętą” w nim energię oraz stwierdzoną przez Einsteina

⁶¹ Por. M. Heller, *Spotkania z nauką*, Kraków 1974, s. 12.

⁶² M. Klepacz, *Materializm na... ławie oskarżonych*, „Przegląd Homiletyczny”, 1936, 14, s. 257 (artykuł ten został też wydany jako osobna broszura pt. *Współczesna fizyka a system filozofii materialistycznej*, Kielce 1936).

⁶³ Tamże, s. 259.

równoważność masy i energii ($E = mc^2$). Równanie to wskazuje, że „znaleziono pierwszy klucz do tego wielkiego seżamu, jakim jest świat”⁶⁴.

Przed ludzkością otwarło się nowe źródło nieograniczonej wprost energii. Już korzystamy z wielu różnorodnych urządzeń, m.in. z elektrowni atomowych, łodzi podwodnych o napędzie atomowym itp. Podkreślając korzyści płynące z użytkowania energii atomowej i jądrowej, biskup Klepacz wskazuje też z naciskiem i niepokojem na niebezpieczeństwa nierozważnego użycia tej energii do niszczenia, czego dowodem już jest zrzućenie bomby na Hiroszimę i Nagasaki⁶⁵.

Podobnie, gdy idzie o promieniotwórczość tak naturalną, jak i sztuczną, to biskup Klepacz ukazuje jej wielkie korzyści, przede wszystkim w lecznictwie (m.in. naświetlanie radem, kobaltem), nadto w produkcji tworzyw sztucznych, w określaniu przez geologów i archeologów wieku skał i wykopalisk. Ale wskazuje także na niebezpieczeństwa i szkody, jakie przynosić może niewłaściwe użycie ciał promieniotwórczych. Wystarczy podwyższona dawka czy większa częstotliwość, a skutki mogą być straszliwe, m.in. dla organizmu ludzkiego, także – jak podkreślają genetycy – dla następnych pokoleń. Autor nasz, ukazując niebezpieczeństwa zdobyczy atomistyki i podkreślając, że „ostrożność w tym względzie jest wskazana i zabezpieczenia przed skutkami konieczne”, nie głosił jednak jakiegoś katastrofizmu. Przeciwnie, uważał, że „świat stoi przed wspaniałymi horoskopami postępu pod względem materialnym i pod względem także duchowym”⁶⁶. Ludziom dana jest możliwość odkrywania praw przyrody i wpływania na twórczy rozwój świata i jedynie od ludzi, mających w rękach te wielkie potęgi, zależy odpowiednie zużytkowanie wynalazków dla budowania, a nie niszczenia. Tu znowu biskup Klepacz objawia się jako prawdziwy humanista, dzielący przekonanie, że ostatecznie wszystko służy człowiekowi, że „atom, że te wszystkie stopy atomowe, że ten w ogóle rozwój świata – to dla człowieka jest przecież. Żeby jednak człowiek pokierował umiejętnie tym wszystkim, żeby naprawdę sprostą zadaniu, to musi być człowiekiem mającym poczucie odpowiedzialności”⁶⁷.

Określenie atomu jako „małego systemu słonecznego” jest niezwykle trafne także dlatego, iż nie tylko otaczające nas obiekty, ale materia całego Wszechświata zbudowana jest z atomów lub ich składników (m.in. tworzących tzw. plazmę fizyczną). Podziwiając ogrom Wszechświata, biskup Klepacz w jednym ze szkiców⁶⁸ dał przegląd badań przestrzeni kosmicznej. Wskazywał, że nowe metody i techniki badawcze, np. zastosowanie czułych emulsji fotograficznych, wielkich teleskopów (na Mount Wilson, Mount Palomar), spektroskopii, pozwoliły wyznaczyć paralaksy, zmiany jasności gwiazd, a stąd ich odległości. Sama Droga

⁶⁴ M. Klepacz, *Epoka atomowa a człowiek współczesny*, WDL, 33, 1959, nr 2, s. 56.

⁶⁵ Tamże, s. 57.

⁶⁶ Tamże, s. 58.

⁶⁷ Tamże, s. 61.

⁶⁸ *Astronomia*, AAL, masz. C, s. 1–3.

Mleczna, będąca zbiorowiskiem około 100 mld gwiazd, obraca się po gigantycznej orbicie wokół centrum znajdującego się w wielkich mgławicach konstelacji Strzelca. Wokół tego układu, oddalonego od nas około 30 tys. lat świetlnych (mającego średnicę około 100 tys. lat świetlnych, a szerokość w centrum około 10 tys. lat świetlnych) krążymy z prędkością 250 km/s (1 okrążenie trwa 225 mln naszych lat). Mgławica Andromedy jest oddalona od nas o 750 tys. lat świetlnych⁶⁹. Nowe techniki badawcze pozwoliły wyjść daleko poza granice Drogi Mlecznej, wykryć ponad 100 mld mgławic obejmujących miliardy gwiazd podobnych do naszego Słońca. Dzięki wykryciu prawa przesunięcia prążków widma ku czerwieni proporcjonalnie do odległości, możliwe stało się obliczenie samej odległości galaktyk i stwierdzenie ekspansji przestrzennej Wszechświata. Tak oto badanie atomu pozwoliło poznać zarówno świat nieskończonych małości, jak i nieskończonych wielkości. Badania fizyków i astrofizyków, m.in. Eddingtona, Jeansa, Wittakera⁷⁰ wskazują także na to, że ten nieogarniony Kosmos nie mógł istnieć wiecznie, musiał mieć swój początek czasowy.

6.1.2. Materializm, mechanicyzm, determinizm

Patrząc oczami filozofa na rozwój nauk przyrodniczych, biskup Klepacz dostrzega z jednej strony ogrom osiągnięć, a z drugiej – wyraźne zmiany w ich ocenie i interpretacji filozoficznej i światopoglądowej. Przede wszystkim „wyniki współczesnych badań naukowych ukorzyły hardy umysł człowieka i udowodniły mu, że jest daleki od poznania zagadki życia, tajemnicy Wszechświata, człowieka”⁷¹. Sprzeciw wobec materializmu i związanego z nim determinizmu nie oznacza ani negacji realności świata fizycznego, ani deprecjacji osiągnięć naukowych, lecz stanowi ocenę ich interpretacji filozoficznej. Autor nasz przedstawił szeroką panoramę doktryny materialistycznej od czasów Demokryta aż do współczesności, ukazując niedostatki i sprzeczności tej doktryny, w szczególności odnośnie do twierdzeń głoszących, że istnieje tylko materia, że nie ma różnic między światem nieożywionym i ożywionym oraz między materią i psychiką.

Przywołując wypowiedzi i opinie wielu autorytetów tak dawniejszych, jak i współczesnych⁷², oraz racje logiczne, biskup Klepacz doszedł do wniosku, iż materialści w obronie swoich tez całkowicie bezkrytycznie powołują się na osiągnięcia nauk przyrodniczych. „Fizyka, chemia i w ogóle nauki przyrodnicze, które jedynie uznawał i wspierał się na nich materializm, dziś obróciły swe ostrze przeciw jednostronnemu i doktrynerskiemu pogładowi na świat”⁷³. Podobnie bliiski materializmowi mechanicyzm załamał się pod naporem rozwoju nauk przy-

⁶⁹ Tamże, s. 2–3.

⁷⁰ Por. M. Klepacz, *Formacja intelektualna kapłana...*, s. 338.

⁷¹ M. Klepacz, *Zagadnienie historii filozofii*, AAL, masz. C, s. 3.

⁷² M. Klepacz, *Materializm na... ławie oskarżonych...*, s. 254 n.

⁷³ Tamże, s. 265.

rodniczych. Mechanistyczne wyjaśnianie zjawisk, pomimo niewątpliwych sukcesów, nie jest wystarczające do pełnego zrozumienia przyrody. Mechanicyzm, który od czasów Newtona miał wyraźnie charakter deterministyczny, zakończył swój żywot wraz z powstaniem teorii kwantów i stwierdzeniem dualizmu korpuskularno-falowego. Zasada nieoznaczoności Heisenberga wprowadziła pojęcie indeterminizmu w mikroświecie⁷⁴. Odrzucenie tak pojętego mechanicyzmu nie oznaczało całkowitej negacji determinizmu jako istnienia porządku w przyrodzie i możliwości przyczynowego wyjaśniania tego porządku, ale jako doktryny filozoficznej głoszącej, że jedyną rzeczywistością jest materia i że wszelkie procesy, także psychiczne, są ściśle zdeterminowane przez zjawiska fizyczne oraz że można je jednoznacznie przewidywać. Oznaczało to uzurpację fizyki do tłumaczenia całej rzeczywistości. Tak o tym pisze Klepacz⁷⁵: „Jedną z największych tragedii kultury jest to, że determinizm, [jako] metodę badawczą, która w swoim czasie w zakresie zjawisk fizycznych oddała wiele wspaniałych usług, przeniesiono do sfery ludzkiej, nadając jej przy tym charakter aksjomatu filozoficznego. Z rzeczy pożytecznej, jaką był, stał się on siłą niszczycielską, szerzącą spustoszenie intelektualne i moralne, co było logicznym następstwem nihilizmu, tkwiącego u podstaw determinizmu jako doktryny filozoficznej. Sukcesy, osiągnięte na polu fizyki i techniki, kazały zamknąć oczy na jego niebezpieczeństwo i logiczną wewnętrzną sprzeczność. Spodziewano się uzyskać rezultaty równie olśniewające, jak w dziedzinie przyrody martwej. Sprawne jednak narzędzie w swoim zakresie, stało się – szczególnie, gdy mu nadano wartość filozoficzną – siłą zniszczenia i chaosu”. O konsekwencjach determinizmu w odniesieniu do wolnych czynów ludzkich pomówimy w odrębnym szkicu.

W tym miejscu podkreślmy raz jeszcze, że dla Klepacza fizyka współczesna i w ogóle nauki przyrodnicze, mając własne metody i własne cele, są autonomicznymi dziedzinami poznania, a wszelkie jednostronne interpretacje oznaczają co najwyżej bankructwo tych, co naukę „obarczyli ponad siły, lub chcieli ją użyć do celów, nie mających nic wspólnego z nauką”⁷⁶. Właściwe rozumienie nauk i ich możliwości poznawczych przyczynia się do kształtowania pełniejszego obrazu świata i zharmonizowania go ze światopoglądem religijnym, a nawet do samego uprawiania filozofii. Biskup Klepacz podaje kilka przykładów takiego ujęcia roli nauki⁷⁷, m.in.: 1) fizyka zrywa z pojęciem materii w sensie mechanistycznym; materia w fizyce jawi się jako specjalny gatunek energii, mającej inne znaczenie niż w fizyce klasycznej; 2) zarzucono dawne mechanistyczne rozumienie prawa natury, które już nie wydaje się być czymś absolutnym i niezmiennym; 3) sformułowana przez Heisenberga zasada nieoznaczoności wskazała, że u podstaw

⁷⁴ Tamże, s. 261–262; por. też jego *Zagadnienie historii filozofii*, s. 5.

⁷⁵ *Sprawa determinizmu*, AAL, masz. B, s. 5.

⁷⁶ M. Klepacz, *Wartości życiowe religii*, Kielce 1936, s. 47.

⁷⁷ *Światopogląd religijny*, AAL, rkps C, s. 18–20.

istnienia i dziania się we wszechświecie leży czynnik inny, niedeterminowany, a przy tym działający celowo, czyli u podstaw bytu leży jakaś żywa, rozumna wola – Absolut rozumny i wolny; 4) Absolut ten, choć nie pokazany wprost przez nauki przyrodnicze (nie to jest obiektem ich badań), to jednak w świetle fizyki musi być pojmowany nie tylko jako transcendentny, ale i immanentny – odpada więc możliwość deizmu i panteizmu; 5) pojmowanie czasu jako ściśle związanego z rzeczami, jako einsteinowski czwarty wymiar otwiera perspektywę na wieczność; u podstaw czasowego dziania się we wszechświecie w czterech wymiarach leży nie czas, ale wieczność; 6) fizyka wraz z matematyką poprzez teorię Einsteina zadała cios filozofii Kanta; 7) wybitni uczeni, porzucając tłumaczenie mechanistyczne, są bardziej ostrożni i skromniejsi w stawianiu hipotez, a fizycy (m.in. od Eddingtona, Jeansa) skłaniają się wyraźnie ku spirytualizmowi. Wymieniwszy te przykłady, Klepacz⁷⁸ stwierdził, że „nauka dochodzi tu do pewnej granicy i dalej nie może iść. I tu przychodzi z pomocą metafizyka i religia”. Dopiero łącznie nauki przyrodnicze, filozofia i religia dają pełny i godny człowieka światopogląd.

Dotychczasowe rozważania dają podstawę do wniosku, iż pogląd na świat, a ogólniej, filozofia przyrody, jest ważnym działem dociekań filozoficznych i powinna być stale rozwijana, atoli pod dwoma warunkami: respektowania osiągnięć współczesnych nauk przyrodniczych oraz uwzględniania aktualnego stanu metodologii. Zagwarantuje to filozofii przyrody rzetelność i obiektywizm.

6.2. Problem natury i genezy życia

Aktualny stan nauk biologicznych przekonuje nas dobitnie o fakcie ogromnej złożoności, różnorodności form życia i zjawisk życiowych. Postęp biologii wskazuje na to, jak bardzo w ostatnich dziesiątkach lat wzbogaciła się wiedza o makro- i mikrostrukturze obiektów żywych, o reakcjach i mechanizmach ich funkcjonowania i zachowania, o podstawach i zasadach dynamicznej organizacji życia, o prawidłowościach rozwoju indywidualnego i ewolucyjnego itp. Mimo to nie potrafimy ani odpowiedzieć jednoznacznie na pytanie, czym jest życie, ani w pełni wyjaśnić, jakie jest jego pochodzenie. Nadto wieloznaczność terminów „życie”, „istota”, „geneza” każe nam niejako u progu badań uciekać się do analiz metodologicznych i filozoficznych.

W kolejnych dwu podpunktach zreferowane zostaną poglądy Klepacza na temat istoty i genezy życia, głównie na podstawie tekstu *Jak powstało życie na Ziemi?*⁷⁹

⁷⁸ Tamże, s. 21.

⁷⁹ AAL, masz. C, stron 26, formatu A5. Tekst nie sygnowany, nie mniej na autorstwo Klepacza jednoznacznie wskazuje styl i forma ujęcia, odręczne poprawki masz. i dopiski (s. 3a i 25a oraz na odwrocie s. 23 o chorobach wywoływanych przez wirusy). Odręczny nadtytuł na s. 1 brzmi: Odczyt w Łodzi w dniu 29 II 52 r.

6.2.1. Co to jest życie?

Autor wychodzi ze stwierdzenia, iż doniosłymi pytaniami o istotę życia, jego odrębność od materii nieożywionej oraz o pochodzenie życia „zainteresowane były, są i zawsze będą zarówno nauki przyrodnicze, jak i filozofia. W przekroju obrazującym stan podstawowych dla tego zagadnienia nauk, tj. fizyki, chemii, biologii i filozofii przyrody, znajdujemy na te pytania w różnych czasach różne odpowiedzi. Zależy to i od stanu nauki w danym okresie i od prądów filozoficznych, a nawet od wielu czynników emocjonalnych, którym nawet człowiek wykształcony i uczony nieraz mocno podlega”. Konsekwentnie, podejmując próbę odpowiedzi na pytanie o istotę życia, biskup Klepacz omawia najpierw charakterystyczne przejawy życia, opierając się na danych biologii i innych nauk przyrodniczych, by następnie na tym tle przejść do rozwiązań filozoficznych. Ponadto każdą z omawianych 12 cech ujmuje relacyjnie, tzn. w taki sposób, aby ukazać odrębność i różnice istot żywych od materii nieożywionej. Wylicza 12 specyficznych właściwości materii żywej, nie przysługujących obiektom nieożywionym.

1. Morfologia – forma i budowa zewnętrzna i wewnętrzna (wielość i zróżnicowanie, niespotykane np w atomie).
2. Skład chemiczny – nieliczne pierwiastki biogenne tworzą związki i struktury niezwykle skomplikowane.
3. Nieustanny ruch, wymiana materii i energii z otoczeniem, w przeciwieństwie do równowagi stałej np. w kryształach.
4. Odżywianie i złączony z tym wzrost.
5. Rozmnażanie – drogą podziału komórek (płciowe, bezpłciowe); z tym wiążą się procesy genetyczne.
6. Materia żywa pochodzi od uprzednio istniejącej istoty żywej.
7. Śmierć – koniec istnienia, odmiennie, np. od rozpadu atomu.
8. Zdolność adaptacji organizmu do warunków środowiska.
9. Specyficzne reakcje na działania zewnętrzne.
10. Wrażliwość jako specyficzna reakcja organizmu.
11. Życie cechuje pęd, napięcie i wyładowywanie napięć (rodzaj promieniowania), przeciwstawianie się wzrostowi entropii.
12. Organizm ma zdolność samokształtowania się.

Ostatnią z właściwości należałoby połączyć z trzecią, która dotyczy zdolności ruchu i przemiany materii i energii, przy czym zakłada się, że organizm jest układem otwartym i dynamicznym, utrzymującym się w równowadze dynamicznej, a nie statycznej, jak w układach nieożywionych. Rzecz znamienna, że Klepacz powołuje się tu na teorię układów (systemów) otwartych, opracowaną przez L. von Bertalanffy'ego, u nas w tym czasie prawie nieznaną, a przez filozofów radzieckich określaną wtedy jako pseudonaukowa i idealistyczna. Według Klepacza organizm nie tyle istnieje, co staje się. Skoordynowane trwanie struktury i

celowe działanie dzięki utrzymywaniu równowagi dynamicznej w nieustannych przemianach, jakby na przekór fizycznemu pojęciu materii i energii, wyraża samą istotę życia. Dzięki późniejszym pracom Bertalanffy'ego, których Klepacz mógł nie znać, wiemy dziś, że w ramach teorii systemów (tzw. koncepcji organizmalnej) problem życia jest problemem organizacji⁸⁰. Tę właśnie tezę wyraża intuicja Klepacza, że „organizm samokształtuje się”⁸¹, a więc samoorganizuje się. Życie byłoby procesem samoorganizowania się takich układów dynamicznych, wykazujących wymienione właściwości. Przechodząc na płaszczyznę filozoficzną, biskup Klepacz przyjmuje, że omawiane własności wskazują na to, że ich podłożem jest zasadnicza cecha, mianowicie szeroko rozumiany ruch wsobny (immanentny) i spontaniczny, nakierowany na dobro i rozwój organizmu. Materia nieożywiona podlega ruchowi przechodniemu⁸². Przeciw tłumaczeniom mechanistycznym przyjmuje za tomistami, iż owe przejawy życiowe, poddane gruntownej analizie filozoficznej, zmuszają do przyjęcia ostatecznej zasady życiowej, pierwiastka życiowego, nie pochodzącego od materii nieożywionej, a uzasadniającego celowość działania istot żywych. Nie analizuje jednak szerzej natury owego pierwiastka życiowego.

Wobec niezwykle trafnego ujęcia istoty życia w ramach nurtu filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, trzeba wysunąć jedno tylko zastrzeżenie, a mianowicie wiązanie tej koncepcji z tezami neowitalizmu Driescha, Reinkego czy innych. Próby tego rodzaju, czynione m.in. przez Maritaina czy Rutkiewicza⁸³, nie powiodły się.

6.2.2. Jak powstało życie organiczne?

W części drugiej wspomnianego artykułu⁸⁴ biskup Klepacz poddaje krytycznej analizie: a) teorię odwieczności życia i jego kosmicznych wędrówek, b) hipotezę samorodztwa, by na tym tle zarysować c) tomistyczną teorię kreacjonizmu. Wymienia także hipotezę biosfery (Le Roy) oraz hipotezę hylozoizmu, zakłada-

⁸⁰ L. von Bertalanffy, *Problems of Life*, New York 1960, s. 12.

⁸¹ Jak powstało życie na Ziemi?, s. 12.

⁸² W szkicu *Zagadnienie historii filozofii*, na s. 4 podkreśla, że nauka dowiodła, iż między materią martwą i żywą istnieje ostro zarysowana granica i brak ogniwa ewolucyjnego. Pierwszą cechuje: proste cząsteczki, brak wymiany materii z otoczeniem, bezład, entropiczność procesów; druga to: drobiny złożone, istnieje wymiana materii z otoczeniem, syntropiczność i kierunkowość procesów.

⁸³ Por. *Przedmowę* J. Maritaina do francuskiego tłumaczenia pracy H. Driescha *La Philosophie de l'Organisme*, Paris 1921. Autor ten później jednak wycofał się z takiego ujęcia – por. jego *Distinguer pour unir ou Les degres du savoir*, Paris 1963, 128–134 i 387n. Prace B. Rutkiewicza: *Pojęcie organizmu i Hylemorfizm*, „Przegląd Filozoficzny”, 29, 1926, z. 1–2, s. 1–28; *Neowitalizm*, Warszawa 1912; *Witalizm metodologiczny i witalizm metafizyczny*, „Przegląd Filozoficzny”, 34, 1931, z. 2–3, s. 173–175; *Indywidualizacja, ewolucja i finalizm biologiczny*, Lublin 1932.

⁸⁴ Jak powstało życie na ziemi?, s. 15–26.

jąca, że życie istnieje wszędzie i że między nim a materią nieożywioną nie ma żadnej różnicy.

Ad a) Pierwsza grupa teorii zakłada, że życie jest wieczne tak, jak sama materia. Skoro Ziemia liczy około 4,5 mld lat (Autor podaje 2 mld lat), „wieczne” życie musiało przywędrować z Wszechświata, trwającego bez początku. Stąd pogląd o odwieczności życia przybiera konkretne formy teorii kosmicznych początków i wędrówek życia: 1) teorii kosmozoidów Richtera, 2) teorii panspermii (Helmholtz, lord Kelvin) – zarodki życia dotarły do Ziemi za pośrednictwem meteoroidów; 3) teorii radiopanspermii S. Arrheniusa – wędrówki zarodników pod wpływem promieni świetlnych. Omówienie charakteru tych zarodków życia oraz ich wytrzymałości na niską temperaturę i próżnię kosmiczną kończy Klepacz wnioskiem, iż działanie promieni UV w trakcie takiego transportu byłoby dla nich zabójcze. Samą zaś odwieczność życia i materii uważa za niesprawdzalną hipotezę filozoficzną. Dodajmy od siebie, że teorie panspermii mówią jedynie o wędrówkach życia, a nie o jego powstaniu, choćby w Kosmosie.

Ad b) Hipoteza samorodztwa w wersji naiwnej została obalona ostatecznie przez Pasteura. Mimo przyjęcia zasady *omne vivum e vivo* nie porzucono pytania o początek życia. Biskup Klepacz wspomina m.in. o poglądach Haeckla (powstanie życia na dnie morza), doświadczeniach Lepieszyńskiej. Szerzej omawia problem natury wirusów i ich ewentualnej roli w procesie powstania życia. Po scharakteryzowaniu właściwości wirusów ocenia poglądy badaczy, zwolenników bądź przeciwników samorodztwa wirusów. Do tych ostatnich należy zwłaszcza Ryżkow, występujący zdecydowanie przeciw spontanicznemu powstawaniu wirusów wewnątrz organizmu wskutek zakłócenia procesów fizjologicznych (np. tzw. wolne geny). Zresztą nie mamy jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy wirusy są istotami żywymi, czy może toksynami, kryształami lub (auto)katalizatorami⁸⁵. Odrzuciwszy hipotezę samorodztwa, stwierdza nadto, że nie możemy aktualnie wskazać na taką pierwotną i najprostszą istotę dziś żyjącą, którą można by postawić choćby tylko w pobliżu granicy dzielącej świat żywy od materii nieożywionej. Autor, jak się wydaje, ma tu na myśli teorię endogeniczną i teorię protobiontyczną genezy wirusów. Jedynie ta ostatnia może być brana pod uwagę, gdy rozważa się problem powstania życia⁸⁶. Jednak na jej poparcie przytaczane

⁸⁵ Na temat natury wirusów por. Sz. W. Ślaga, *Odrębność żywej materii na przykładzie wirusów*, „Roczniki Filozoficzne”, 11, 1963, 3, s. 87–108; por. też K. Kłósak, *Hipoteza samorodztwa wobec badań nad wirusami*, „Znak”, 7, 1952, 1, s. 1–16; tenże, *Myśl katolicka wobec teorii samorodztwa*, Kraków 1948.

⁸⁶ Por. na ten temat Sz. W. Ślaga, *Powstanie życia wobec genezy i ewolucji wirusów*, „Studia Philos. Christ.”, 3, 1967, 1, s. 193–228 oraz późniejsze prace tegoż: *Japońskie doświadczenia nad wirusami a problem pochodzenia życia*, Zesz. Nauk. KUL, 8, 1965, 1, s. 37–49; *Problem konfirmacji teorii abiogenezy w świetle badań Wowka nad wirusami*, [w:] *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*, pod red. K. Kłósaka, t. I, Warszawa 1976, s. 107–139.

są zbyt nikle dowody i dlatego właściwie w dzisiejszych dyskusjach teoria ta jest pomijana.

Ad c) W rozwiązaniu filozoficznym problemu genezy życia biskup Klepacz przyjmuje, że „życie tak, jak i materię stworzyła Potęga nieskończona, którą my nazywamy Bogiem”. To skrótowe ujęcie, samo w sobie zgodne z metafizyką tomistyczną, oparte zostało na dwóch budzących wątpliwość przesłankach przyrodniczych, mianowicie: 1) odwołaniu się do istnienia pierwotnych warunków umożliwiających powstanie życia jest ucieczką przyrodnika „w nieznane i niezbadane”; 2) w laboratoriach nie udało się wytworzyć choćby najmniejszego mikrobu. Wobec tego przyrodnik musi powiedzieć, że nie wie, w jaki sposób powstało życie. To prawda, choć z pewnymi zastrzeżeniami. Autor nasz nie mógł już złagodzić ostrości tego wniosku wobec rozkwitu i niemal eksplozji w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych badań kosmochemicznych, egzobiologicznych, paleobiochemicznych i laboratoryjnych nad początkami życia. Niemniej swe wywody kończy znamienym stwierdzeniem⁸⁷: „[...] gdyby nawet samorodztwo było udowodnione, istnienie Boga stwórcy świata, w którym złożone by były możliwości wyprodukowania istot żywych, pozostałoby tezą, którą na każdym kroku potwierdza przyroda i umysł człowieka”. Nie oznacza to dewaluacji poznania przyrodniczego, raczej jest wyrazem świadomości, że fakt istnienia Boga Stwórcy⁸⁸ stanowi ostateczną i jedyną rację uniesprzeczniającą istnienie bytów przygodnych, w tym także bytów żywych. To jednak należy do kompetencji poznania metafizycznego.

7. WOKÓŁ FILOZOFOWANIA W KONTEKŚCIE NAUKI

W tytule tego punktu podsumowującego, świadomie nawiązano do rozwijanej przez M. Hellera i J. Życińskiego koncepcji filozofii przyrody jako „filozofii w nauce”, w myśl której ta dziedzina filozoficzna w swej metodzie wykorzystuje osiągnięcia współczesnych nauk przyrodniczych, analizując uwikłane w nich problemy autentycznie filozoficzne, takie, jak: racjonalność i idealizowalność przyrody, elementarność i jedność przyrody⁸⁹. Wykorzystanie owego kontekstu nauki i osiągnięć naukowych stwarza możliwość „oddolnego” (wyrażenie K. Kłósaka) budowania i rozwijania filozofii przyrody, gwarantuje tym samym zarówno ścisłość i obiektywizm w znacznie wyższym stopniu w porównaniu do wiedzy otrzymywanej w poznaniu zdroworozsądkowym, jak i większą ich autonomiczność.

⁸⁷ *Jak powstało życie na ziemi?*, s. 26.

⁸⁸ O dowodzeniu istnienia Boga por. M. Klepacz, *Idea Boga*, s. 133–140.

⁸⁹ Por. M. Heller, J. Życiński, *Epistemologiczne aspekty związków filozofii z nauką*, [w:] *Filozofować w kontekście nauki*, pod red. M. Hellera, A. Michalika, J. Życińskiego, Kraków 1987, s. 7–16.

W poglądach biskupa Klepacza z zakresu filozofii nauki oraz filozofii przyrody i biofilozofii dostrzegam wyraźne analogie do koncepcji „filozofii w nauce”, pewne idee zaledwie zarysowane, swoiste intuicje, wymagające dalszego systematycznego uzasadnienia. Można snuć przypuszczenie, że ów sposób widzenia zarówno nauki, jak i filozofii, zaistniały dość wcześnie w pracach Klepacza, w łódzkim okresie jego działalności uwyraźnił się m.in. dzięki kontaktom osobistym z ks. K. Klósakiem i lekturze jego prac.

Będąc doskonałym znawcą historii filozofii, wielu kierunków filozoficznych i samej metafizyki tomistycznej, był Klepacz zarazem szeroko otwarty na postępy współczesnych nauk przyrodniczych. Dostrzegał różnorakie związki tych nauk z filozofią klasyczną, nie zacierał przy tym różnic między nimi. Odcinając się zdecydowanie od pozytywistycznych tendencji do gloryfikacji nauki („ubóstwiania” nauki), miał jednak świadomość, że uprawianie filozofii na podstawie danych zdroworozsądkowych, w hermetycznie zamkniętej „wieży z kości słoniowej”, w poczuciu dumy z posiadania pełnej prawdy, wiedzy do uproszczeń, jednostronności i naiwnych często rozwiązań. Tworzone przez „wtajemniczonych” poglądy, nie respektujące wymogów metodologii i nie uwzględniające postępu nauk przyrodniczych, stają się konstruktami pseudonaukowymi, nie mającymi nic wspólnego z obiektywnym poznaniem realnego świata.

Jeżeli stosowany przez biskupa Klepacza sposób filozofowania został tu właściwie odczytany, to na tle przeanalizowanego materiału istnieje uzasadniona podstawa do odnoszenia go do dziedziny filozofii przyrody nieożywionej i ożywionej (biofilozofii) i z dużym prawdopodobieństwem do antropologii filozoficznej. Wydaje się, że tylko w ten sposób uzyskać można adekwatny, tzn. realistyczny obraz świata, życia i człowieka. Do rozstrzygnięcia pozostaje pytanie, czy również metafizyka może być tworzona i rozwijana w taki właśnie sposób.

Konieczna wydaje się jeszcze uwaga, że przedstawiona i skomentowana tu spuścizna pisarska Klepacza (prace drukowane i rękopisy archiwalne), obejmująca problematykę metodologiczno-epistemologiczną i kosmologiczno-biofilozoficzną, ma charakter głównie popularnonaukowy (w formie odczytów, szkiców, konspektów) i nie rości sobie pretensji do pełnego opracowania podejmowanych zagadnień⁹⁰. Niemniej odsłania przed oczami czytelnika (niegdyś często – słuchacza) wszechstronną znajomość wyników nauk szczegółowych i różnych ich interpretacji, a jednocześnie krytycyzm tak konieczny do właściwego i pogłębionego widzenia świata i życia.

8. ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

Michał Klepacz, profesor Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie i biskup łódzki, pozostał w pamięci potomnych jako wielki pasterz, znakomity uczony i przede wszystkim jako prawdziwy myśliciel-humanista. Wszelkie jego poczy-

⁹⁰ Podkreśla to także K. G r u c z y ń s k i, dz. cyt., s. 99.

niania koncentrowały się na człowieku i wokół człowieka. Myślą swą twórczą i sercem zatroskanym obejmował zarówno poszczególne jednostki jako osoby w ich konkretnych warunkach egzystencji, jak i całą ludzkość z jej dziejami, dążeniami i przeznaczeniem. Także wówczas, gdy zagłębiał się czy to w tajniki kultury i literatury, czy też w coraz to nowe osiągnięcia nauk przyrodniczych i techniki, wydobywał i ukazywał ich ludzki wymiar, sens i wartości, jakie one niosą dla ducha ludzkiego. W takim kontekście odczytywać trzeba dociekania Klepacza dotyczące zarówno filozofii dziejów, samej nauki i jej metafizycznych założeń i odniesień do światopoglądu i religii, jak i refleksje odnoszące się do otaczającej nas materii, struktury i ewolucji Wszechświata, czy wreszcie do pochodzenia i natury życia, które jest także naszym udziałem. Wszystkie te zagadnienia, jak widać, prowadzą do człowieka. Myśl antropologiczna i etyczna biskupa Klepacza wymaga odrębnego opracowania.

PENSÉE PHILOSOPHIQUE DU MGR MICHEL KLEPACZ

Résumé

Cette année nous fêtons centième anniversaire de la naissance de Mgr Michel Klepacz (1893-1967), grand penseur et grand humaniste. Ce fait l'occasion à repenser ses activités et ses oeuvres.

Il est né à Varsovie. Il a fait ses études au Séminaire Diocésain de Kielce. Ensuite il continuait les études à l'Académie Ecclésiastique à Petersburg et à l'Université Catholique de Lublin. De 1919 il enseignait la théologie et la philosophie au Séminaire de Kielce. En même temps il s'occupait de la pastorale, surtout dans les associations catholique de la jeunesse. Il a donné aussi des conférences à la radio. En 1932 il a soutenu sa thèse de doctorat. En 1937 il est devenu professeur de la philosophie chrétienne à l'Université de Stefan Batory à Vilnius. Pendant la guerre il était emprisonné par la Gestapo et restait plus que deux ans dans les camps de concentration. Il a été condamné au travail obligatoire aussi. Après la libération il exerçait ses activités à Vilnius et à Białystok. De 1947, pendant 20 ans, il était pasteur du diocèse de Łódź.

Les plus importants écrits (en polonais) de M. Klepacz:

L'idée de Dieu dans la philosophie d'histoire d'Auguste Cieszkowski sur la base de la pensée de cette époque, Kielce 1933;

Les courants de l'organisation et les idéaux pédagogiques en enseignement polonais contemporain, Katowice 1937;

Les valeurs vitales de la religion, Kielce 1936;

Les idéaux de moyen âge et les temps présents, Kielce 1936;

Karol Hubert Rostworowski, Wilno 1938;

Saint Thomas à la base historique de la pensée humaine, Kraków 1948.

L'article présent est consacré à la réflexion sur la pensée philosophique de Mgr Klepacz. Dans la première partie de son essai après avoir présenté la vie et l'activité scientifique, l'auteur fait une analyse des avis sur la philosophie d'histoire de Mgr Klepacz, particulièrement de l'idée de Dieu dans la philosophie d'histoire d'Auguste Cieszkowski. Selon l'évêque cette idée est incompatible avec la doctrine orthodoxe catholique.

Dans la deuxième partie de son essai consacré à la pensée philosophique de l'évêque K. Klepacz, l'auteur fait une analyse de ses avis méthodologiques, cosmologiques et biophilosophiques.

Selon Klepacz, les sciences de la nature qui utilisent une méthode d'observation et des mesurages ont un caractère complètement empiriologique parce qu'elles ne sortent pas en dehors de la

catégorie du phénomène. Mgr Klepacz montre qu'à la base de chaque science, on accepte trois principes métaphysiques :

- a. l'unité et l'universalité de l'intelligence (raison) humaine;
- b. la capacité de la connaissance adéquate de la réalité;
- c. l'existence de l'ordre dans le monde.

La connaissance scientifique qui se vante aujourd'hui des grands succès, montre en même temps une certaine limite qui vient des méthodes empiriques; elle a un caractère hypothétique et approximatif (donne seulement la possibilité de s'approcher à la réalité). D'où la nécessité d'utiliser la philosophie et la foi pour avoir un avis adéquat sur le monde, comme principe de la juste conduite et du sens et d but de la vie humaine.

Ensuite l'auteur fait la réflexion autour des avis cosmologiques et biophilosophiques. De l'analyse des réussites de la physique, de l'astronomie et de la biologie Mgr Klepacz tire la conclusion que les sciences de la nature ne donnent pas la possibilité de l'interprétation matérialiste, déterministe et naturaliste de la réalité. Au contraire, en servant le progrès et le bien de l'homme, elles montrent que le principe spirituel existe dans le monde et en final, que Dieu est Créateur et La Cause Première de tout. Particulièrement, cela est évident, dans le cas du mystère de la vie et du commencement de la vie sur la terre.

Dans ses conclusions l'auteur souligne le caractère de l'ensemble de la pensée philosophique de Mgr Klepacz, et particulièrement fait point sur la méthode, dans laquelle le rôle très important appartient aux résultats des sciences naturelles.

Avis anthropologiques de Mgr Klepacz, surtout ceux concernant l'existence de l'âme immatérielle et immortelle de l'homme et aussi celle de la volonté libre ont besoin l'approfondissement particulière.