

# Sławomir Szczyrba

---

## W kierunku przedmiotowego myślenia o dziejach

---

Łódzkie Studia Teologiczne 3, 372-377

---

1994

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## W KIERUNKU PRZEDMIOTOWEGO MYŚLENIA O DZIEJACH

Ks. Piotr M o s k a l, *Problem filozofii dziejów. Próba rozwiązania w świetle filozofii bytu*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1993, ss. 205.

Wśród humanistów, którzy w różnoraki sposób podejmują refleksję nad żywotnymi problemami człowieka, z wolna, ale coraz powszechniej, zaznacza się pewna osobliwa tendencja. Chodzi o podejście narracyjne<sup>1</sup>. Staje się ono modne i popularne w egzegezie Starego i Nowego Testamentu (tzw. egzegeza narracyjna), lecz w nie mniejszym stopniu, a może przede wszystkim, w filozofii hermeneutycznej, skąd bierze początek owa inspiracja<sup>2</sup>. Również historycy, a może przede wszystkim oni, zdają się ulegać temu wpływowi<sup>3</sup>. Na czym polegałoby *novum* wspomnianego podejścia i związana z nim metodologia?

Metodologia narracyjna zyskuje wiele w oczach sympatyków postmodernizmu. Narratyw – według J. F. Lyotarda<sup>4</sup>, autora spopularyzowanego pojęcia narratywu – stanowi formę dyskursu, w którym określona społeczność wyraża funkcjonujące w jej obrębie mity, legendy, opowieści, ciekawostki etc. Według J. Życińskiego społeczna i psychologiczna funkcja narratywu jest niewątpliwa, natomiast przedmiotem kontrowersji pozostaje kwestia, w jakim stopniu można uważać narratyw za deskrypcję rzeczywistych procesów<sup>5</sup>. Jeszcze więcej kontrowersji rodzi się, gdy myśli narracyjnej wyznacza się rolę spełnianą dotąd przez obiektywizujący opis, jaki jest domeną nauk (poznania naukowego), deprecjonując – w czym celuje postmodernizm – ten ostatni. W jakim stopniu narratyw ma konkurować z (a niekiedy wprost eliminować) obiektywizującą deskrypcją rzeczywistości?

Opinia Carrithersa wydaje się w tym względzie znacząca, gdy pisze: „Nie musimy traktować myśli narracyjnej jako nieomyślnej ani jako źródła kanonicznego lub bezosobowo poprawnego, powszechnie akceptowanego opisu. Od rozumienia narracyjnego oczekują jedynie, by umożliwiała ludziom wchodzenie w interakcje ze złożonością. Muszą się zgadzać ze sobą i rozumieć wzajemnie tylko w takim stopniu, żeby mogli w miarę dobrze pracować razem, utrzymywać w ruchu społeczny nurt [...]”<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Jego sympatykiem jest np. M. Carrithers – profesor antropologii społecznej na uniwersytecie w Durham (USA), autor interesującej książki *Why humans have cultures. Explaining anthropology and social diversity* (Oxford University Press, Oxford 1992), której polskie tłumaczenie ukazało się zupełnie niedawno (*Dlaczego ludzie mają kultury. Uzasadnienie antropologii i różnorodności społecznej*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1994). Na pozycję tę wskazuję m.in. dlatego, że jej treść (począwszy od tytułu sformułowanego w postaci pytania) dotyka w pewien sposób zagadnień, które pozostają w związku z recenzowanym rozprawem<sup>1</sup>.

<sup>2</sup> Zob. H. Langkammer OFM, *Metodologia Nowego Testamentu*, Opole 1991; *Commission Biblique Pontificale, L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1993, p. 37–40; 65–76; 117–119. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej posuwa się bardzo daleko. Nie tylko wskazuje na nowy sposób analizy narratywnej jako metodę rozumienia i komunikacji biblijnego orędzia, ale wprost tłumaczy i usprawiedliwia ten sposób jako egzystencjalnie (psychologicznie) doniosły.

<sup>3</sup> Zob. J. Topolski, *Metodologia historii*, Warszawa 1968, s. 413 nn; tenże, *Rozumienie historii*, Warszawa 1978, s. 206 nn; tenże, *Teoria wiedzy historycznej*, Poznań 1983, s. 278–319; tenże, *Polska dwudziestego wieku 1914–1994*, Poznań 1994, s. 5–7.

<sup>4</sup> J. F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Bremen 1982; tenże, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester 1984.

<sup>5</sup> J. Życiński, *Postmodernistyczna krytyka racjonalności nauki*, „Studia Philosophiae Christianae” 30 (1994) 2, 302–303.

<sup>6</sup> M. Carrithers, dz. cyt., s. 119–120.

Niewątpliwie, czymś istotnym jest wyjście poza ogólność, gatunkowość oraz podążanie w kierunku adekwatnego, tzn. w miarę wyczerpującego opisu, a jeszcze bardziej – postawienie człowieka w bezpośredniej relacji do drugiego człowieka, w bezpośrednio toczącej się akcji, które pozwalałyby człowiekowi-jednostce uzyskiwać coraz „głębsze” rozumienie siebie (życia społecznego wokół nas) i swojej historii oraz własnego miejsca w historii tworzonej przez ludzi. Ważne jest rozumienie złożonego konkretnego i całościowe go ogarnięcie<sup>7</sup>, zespalające różne aspekty dotychczas zatamizowanego (przez deskrypcję obiektywizującą) obrazu, jaki jest udziałem człowieka, a jaki dostarczają mu szczegółowe badania naukowe z zakresu psychologii i socjologii. Nie można jednak nie widzieć niebezpieczeństwa, jakie czai się za tym wnioskiem, że wszechmiar humanistycznym celem. Wskazuje na to niebezpieczeństwo wyraźnie, choć *implicite*, wyżej cytowana wypowiedź Carrithersa. Dokonuje się tu *nolens volens* destrukcji prawdy<sup>8</sup>, detronizacji prawdy na rzecz *sui generis* pragmatyzmu (i odpowiednio – konsensualizmu)!<sup>9</sup>

W zarysowanej wyżej perspektywie widoczna jest niewątpliwa troska o człowieka. Jest ona pociągająca, a nawet fascynująca. W tendencji tej ujawnia się również, czego się nie da nie zauważyć, rozczarowanie nauką i poznaniem naukowym. Takie rozczarowanie, a właściwie ostrzeżenie przed nadmiernym optymizmem (powszechnie związanym z poznaniem naukowym), który „będzie musiał jednak zakończyć się zawodem”, było znamienne dla poglądów (sprzed ponad pół wieku) H. Bergsona<sup>10</sup>. Dzisiaj rozczarowanie to zaczyna nosić także wyraźne znamiona subiektywizmu, dokładniej – urazu obiektywistycznego (antyobiektywizmu). Tym bardziej niebezpiecznego, bo propagowanego pod szyldami: pluralizmu i tolerancji, które to, na naszych oczach, urastają do naczelných, a nawet absolutnych wartości (obok – wolności) egzystencjalnych.

Pluralizmu jednak nie pojmuje się już w znaczeniu pluralizmu epistemologicznego (a o taki przecież chodziłoby!<sup>11</sup>), lecz w znaczeniu socjologiczno-psychologicznym (głosi się, że nikt nie ma monopolu na prawdę, lecz każdy jest nosicielem prawdy). Jeden sposób wyjaśniania zaczyna konkurować z innym (sposobem wyjaśniania), bez rozróżniania perspektyw i bez prób ich porządkowania (niekiedy wprost przeciwnie – dochodzi do lekceważenia innych perspektyw), by w jakiś sposób mądrościowo je jednoczyć<sup>12</sup>. Zaprzeczają się na przykład paradoksalnie temu, na co także wskazują – *implicite* – współcześni antropologowie społeczni (m.in. Carrithers), że u podstaw różnorodności leży ta sama natura ludzka (rozumiana metafizycznie lub odpowiednio – ten sam

<sup>7</sup> Problemem jest jednak to, jak się usiłuje je realizować.

<sup>8</sup> Por. R. Kubicki, J. Sójka, P. Zeidler, *Problem destrukcji pojęcia prawdy*, Poznań 1992; *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, pod red. J. Sucha, Poznań 1992.

<sup>9</sup> Przede wszystkim rezygnuje się tu z prawdy absolutnej, lub która miałaby taki charakter.

<sup>10</sup> Por. R. Waszkinel, *Geneza pozytywnej metafizyki Bergsona*, Lublin 1986.

<sup>11</sup> Por. T. Szubka, *O uzasadnieniu pluralizmu wiedzy ludzkiej*, „Roczniki Filozoficzne” 35 (1987) z. 1, 331–343.

<sup>12</sup> Na tym wydaje się dzisiaj zasadzać mądrość. Chodzi o umiejętność posługiwania się różnymi językami i rozumienia tego, co w ramach tych języków i stylów myślenia ma się do zakomunikowania (bez mieszania ich) innym, oraz – że chce się czynić użytek z tej różnorodności. Jedność nie musi zaraz oznaczać uniformizmu! Możliwa jest jedność w różnorodności. Dostrzega ją ten, kto posiadał cnotę mądrości (i miłuje mądrość). Osobno można by snuć rozważania, jak można ją osiągnąć? Czy nie chwytają istotnej nici Ariadny, gdy próbuje się wskazać na cel (a zatem – dobro) podejmowanego trudu poznawania i komunikowania, gdy próbuje się przezwyciężyć Wittgensteinowski wyrok o «grach językowych», na jakie skazany jest człowiek (a zwłaszcza filozof)? Czyżby filozofowanie kończyć się musiało zawsze jakąś postacią doświadczenia, które przeżyli budowniczy wieży Babel? Celem komunikacji międzypersonalnej jest – powiedzmy to wyraźnie – spełnienie osoby (każdej z osób). W innej stylizacji językowej można by to powiedzieć w sposób następujący: celem komunikacji międzypersonalnej jest pomoc w rozegranie przez każdego jego osobowego dramatu prawdy. Każda zatem prawda obiektywna, choćby w cząstkowym wymiarze, zbierana wysiłkiem ludzkim, może spełnić swoje egzystencjalne zadanie. Dlaczego nie zawsze tak się dzieje?

sposób bytowania, jednak w niej ufundowany), wewnątrznie spotencjalizowana i aktualizująca się poprzez różnorodne relacje<sup>13</sup>.

Pod szyldem tolerancji natomiast znajduje schronienie relatywizm różnej postaci, który w istocie jest rezygnacją z prawdy (niewidzeniem prawdy) i z kategorii dobra i zła moralnego. Rezygnacja z prawdy przybiera postać postawy sceptycznej, a nawet cynicznej. Nieuchronną zaś konsekwencją takich postaw – pozostaje tylko pewną niewiadomą kwestia, w jakim czasie – musi być jakaś postać tyranii, gdzie miejsce zdetronizowanej prawdy zajmie konkretna forma przemocy (racja siły raczej aniżeli siła racji). Będzie ona (tyrania) również – „w świętym interesie (arbitralnie określonym – nawet na zasadzie zbiorowego konsensusu)” człowieka (oczywiście – człowieka abstrakcyjnie pojętego lub określonej grupy nie mniej abstrakcyjnie i arbitralnie określonej).

Dopiero na tle wyżej zarysowanej tendencji metodologicznej (antyobiektywizmu połączonego ze swoistym pragmatyzmem<sup>14</sup>), która prowadzi do rozmijania się z prawdą, można właściwie docenić wydaną przez Redakcję Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego rozprawę doktorską ks. Piotra Moskala *Problem filozofii dziejów. Próba rozwiązania w świetle filozofii bytu*<sup>15</sup>. Jest to kolejna rozprawa, która powstała w środowisku Lubelskiej Szkoły Filozofii Klasycznej, którym to mianem coraz częściej określa się autorów-uczniów rozwijających twórczo koncepcje filozoficzne tej miary mistrzów, co: Jerzy Kalinowski, S. Kamiński, M. A. Krąpiec OP, S. Swieżawski, K. Wojtyła<sup>16</sup>. Wśród nich szczególnie znaczące są propozycje M. A. Krąpca z zakresu filozofii bytu. To one twórczo zainspirowały jego uczniów do zajęcia się szczegółowymi kwestiami: np. filozofii piękna i filozofii kultury (P. Jaroszyński, H. Kiereś), filozofii prawa (K. Wroczyński), filozofii moralności (P. Jaroszyński) itd. Do ich grona dołączył teraz P. Moskal.

Rozprawa ks. P. Moskala wypełnia dotkliwą lukę w piśmiennictwie filozoficznym, jaką można zauważyć szczególnie na przestrzeni ostatnich lat. Wypełnia przede wszystkim lukę w dziedzinie przedmiotowej refleksji nad dziejami.

Nie ulega wątpliwości, iż zadanie, którego podjął się ks. Moskal, należy do bardzo skomplikowanych. Namysł nad dziejami podejmowały zwykle umysłowości wielkiego formatu. Tego wymagała niezwykle materia filozoficznych dociekań. Problematykę historyzoficzną podejmowali przede wszystkim ci, którzy maksymalistycznie filozofowali, poszukując ostatecznego rozumienia

<sup>13</sup> Carrithers pisze: „[...] pytanie zaś – o ogólny standard przydatny do opisu wszelkich form życia – prowadzi do następnego: czy istnieje faktycznie jakaś fundamentalna, wszystkim wspólna natura ludzka? Z pewnej perspektywy patrząc – istnieć musi. Wszak dostrzeżenie odmiany opiera się na tym, że jest to odmiana czegoś”

(s. 14). Na s. 16 stawia jednak zaskakującą tezę: „Każdą z rzeczywistych różnic [...] można wyjaśnić przez odwołanie się do konkretnych warunków historycznych, społecznych, politycznych, kulturowych i gospodarczych. W miarę dostępnych informacji możemy zdać sprawę z takich przypadków, nie stawiając explicite pytania o naturę ludzką”. Carrithers, rezygnując z „pewnej perspektywy” – eo ipso – odchodzi od pluralizmu epistemologicznego. Proponuje wyjaśnianie o charakterze humanistycznym, przyjmujące postać historyzmu, socjologizmu etc., które niesie określone implikacje filozoficzne. Wspólna wszystkim natura ludzka okazuje się hipotezą roboczą, ostatecznie zbędną. Nie podejmuję tutaj sprawy kultury, czym ostatecznie jest kultura według Carrithersa, i czy ostatecznie kultura jest jedna (w swoich głębokich strukturach – sui generis sposobem bytowania człowieka), a tylko na wiele sposobów się przejawia zależnie od społeczeństwa (tzn. społecznych relacji interpersonalnych) i dzięki niemu, co zdają się sugerować rozważania autora.

<sup>14</sup> Przypomina to do złudzenia pomysł mieszkalców równiny Szinear (Por. Księga Rodzaju, 11, 1–8). Por. wyżej przytoczoną wypowiedź Carrithersa.

<sup>15</sup> Rozprawa ta powstała pod kierunkiem s. prof. dr hab. Z. J. Zdybickiej, która podjęła się pilotowania zaawansowanych badań ks. P. Moskala po przedwcześnie zmarłym ks. prof. dr hab. S. Kamińskim. Recenzentami pracy byli: o. prof. dr hab. M. A. Krąpiec i ks. prof. dr hab. Edmund Morawiec z Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

<sup>16</sup> Zob. A. Bronk, S. Majdański, *Klasycyzm filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 39–40 (1991–1992) z. 1, 367, zwłaszcza przypis 1.

rzeczywistości i losu człowieka, którzy nie obawiali się stawiać pytań oraz zarysowywać odpowiedzi racjonalnych, optymistycznie wierząc, tzn. polegając na intelekcie ludzkim, znając również jego ograniczenia. Refleksję nad dziejami podejmowali nade wszystko wielcy wychowawcy, prawdziwie zatroskani o dobro człowieka, krótko mówiąc – autentyczni humaniści.

Piotr Moskał postawił sobie za cel odpowiedź na pytanie o możliwość filozofii dziejów rozumianej jako dziedzina filozofii bytu, mając na uwadze wyprecyzowaną przez M. A. Krapca i jego uczniów, koncepcję poznania filozoficznego. Zarys tej koncepcji precyzyjnie i przystępnie przedstawia Czytelnikowi na s. 12–13.

Po wstępnym rekonesansie (co uczynił we *Wstępie*, s. 9–25) o charakterze epistemologicznym oraz typologii filozofii dziejów dokonał imponującego przeglądu literatury tomistycznej i bliskiej tomizmowi, gdzie poszukiwał (słusznie) przyczynków do przedmiotowo zorientowanej filozofii historii. Spośród wielu autorów dokonał wyboru dwóch: Konstantego Michalskiego CM (1879–1947) – znakomitego polskiego mediewisty i Jacquesa Maritaina (1882–1973) – jednego z najwybitniejszych twórców odrodzenia tomistycznego (tomizmu egzystencjalnego) i jednego z najznamienitszych intelektualistów chrześcijańskich XX wieku, których propozycje uznał, uzasadniając merytorycznie, za szczególnie warte zauważenia (s. 13). Nie tylko wspomniany wyżej rekonesans, lecz również przegląd literatury Autor rozprawy zamyka zdecydowanie sformułowaną tezę, iż ani Michalskiemu, ani Maritainowi nie udało się właściwie postawić zagadnienia podstawowego, jakim jest problem przedmiotu filozofii dziejów, problem determinacji faktu (s. 23), na którego doniosłość zwrócił już nasz Autor uwagę w krytycznej, w dużej mierze oryginalnie sformułowanej, własnej typologii filozofii dziejów, postępując śladami, ale nie ulegając nazbyt łatwo tej klasy metodologowi, jakim był S. Kamiński w środowisku KUL-u. Książd Moskał pisze: „[...] ani Michalski, ani Maritain nie sformułowali ani jednej tezy, która zarazem dotyczyłaby osobliwych danych, zwanych zasadnie dziejami i stanowiłaby ich ostatecznościową eksplanację, właściwą dla wyjaśniania w teorii bytu”.

Ten właśnie moment, jakim jest determinacja faktu – przedmiot w punkcie wyjścia, zdaniem ks. Moskala, okazuje się prawdziwie kluczowy w realistycznej filozofii dziejów, autonomicznej w stosunku do nauk szczegółowych i do wiary. Na s. 23 czytamy: „Jeśli bowiem do tej pory brakuje realistycznej i autonomicznej w stosunku do wiary i nauk szczegółowych filozofii dziejów<sup>17</sup>, jeśli czyni się poślizgi interpretacyjne [w punkcie wyjścia – podkreśl. moje S.S.], a w wyjaśnianiu miesza się porządki poznawcze, to być może zagadnienie (pytanie) zostało na samym początku nieprawidłowo postawione”.

Autor rozprawy niezwykle konsekwentnie i rzetelnie przeprowadza analizę poglądów K. Michalskiego i J. Maritaina, pytając najpierw o *Status bytowy dziejów* (Czym są dzieje w rozumieniu każdego z omawianych autorów?). Temu poświęca pierwszy rozdział pracy (s. 27–55). Następnie zapytuje obydwu i prezentuje ich stanowisko w kwestii: *Czynniki sprawcze dziejów* (Rozdz. II, s. 57–83), *Schemat toku dziejów* (Rozdz. III, s. 85–128), *Cel dziejów* (Rozdz. IV, ss. 129–145). Rozdziały II–IV rozprawy prezentują zatem tzw. klasyczne tematy historiozoficzne. To właśnie one w szczególny sposób uwrażliwiają Czytelnika na epistemologiczno-metodologiczny aspekt rozwiązań, a innymi słowy – na sposób wyjaśniania dziejów. Te strony rozprawy mogą służyć za wzorcowy przykład dobrej roboty analitycznej o wielkich walorach dydaktycznych.

Podkreślić należy przede wszystkim rzadką umiejętność maksymalnie uważnego odczytywania omawianego autora, rozróżniania stopni języka, typów wyjaśnień, perspektyw wyjaśnień. Dla nieuprzedzonego Czytelnika, który pozwoli się poprowadzić Autorowi rozprawy, odślania się

<sup>17</sup> Na realistyczną filozofię dziejów – jej pilną potrzebę, ale jako – sprawę przyszłości, wskazywał S. Swieżawski. Zob. t e n ż e, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966; t e n ż e, *Odpowiedź na pytanie: Czy dzieje mają sens?*, „Znak” 27 (1975) nr 257–258, 1425–1429.

fascynujące bogactwo możliwości deskrypcji rzeczywistości (odpowiednio – rzeczywistości dziejowej), jakimi posługiwać się może człowiek (tutaj konkretnie: Michalski i Maritain). Analizy te są doskonałymi egzemplifikacjami różnych stylów obiektywizującej deskrypcji. Odsłaniają przy tym, nie wprost, gdyż nie to jest celem pierwszorzędym rozprawy, liczne niebezpieczeństwa językowych i interpretacyjnych pomieszkań. Porządkująca analiza jest wielkim atutem omawianego dzieła i pozazdrośczenia godną umiejętnością jego Autora.

Dla podjętych analiz, w dużej mierze metaprzmiotowych, z nastawieniem jednak przedmiotowym, szczególne znaczenie – ze względów wyżej wspomnianych – ma rozdział I (lecz nie tylko I<sup>18</sup>) rozprawy. Kontynuacją problematyki, zarysowanej jakby negatywnie w rozdziale I, jest pozytywna próba zarysowania przedmiotowo potraktowanej filozofii dziejów, szkicowo nakreślona w rozdziale V (s. 147–190). Autor rozprawy wykazuje się tu również umiejętnością pozytywnego wykładu, który dobrze koresponduje z umiejętnościami krytycznej analizy. Nie pozostawia zatem Czytelnika wyłącznie na etapie destrukcji omawianego stanowiska, lecz prowadzi ku nowemu mądrościowemu spojrzeniu. W rozdziale V udziela pozytywnej odpowiedzi na postawione pytanie o możliwość filozofii dziejów jako dziedziny filozofii bytu. Czyni to konsekwentnie w języku filozofii bytu.

Odpowiedź ks. Moskala nie jest jednak „ukłonem grzecznościowym” w kierunku Mistrza, pośpiesznym i naciągany zastosowaniem (sztuczną aplikacją) wypracowanej już koncepcji poznania metafizycznego do refleksji nad dziejami, jaką tu i ówdzie znajdujemy u określonych autorów, czy też – chciałoby się powiedzieć – „dołożeniem, czy doklejeniem” problematyki dziejów do ukształtowanego w zasadniczych zrębach stanowiska Krąpca, o charakterze wyłącznie przyczynkarskim, lecz w sumie marginesowym. Rozprawa jest propozycją uważnego przemyślenia filozofii bytu w związku z osobliwym przedmiotem (bytem), jakim są dzieje. Jest wnikliwym, choć zaledwie szkicowym (stąd też adekwatny podtytuł rozprawy: *Próba rozwiązania w świetle filozofii bytu*) namysłem nad faktem, określanym mianem „dzieje”, o jaki upomina się, konsekwentnie uprawiana, realistyczna filozofia bytu.

Moskal nie ogranicza się do zreferowania stanowisk Michalskiego i Maritaina. Dokonuje rekonstrukcji i interpretacji metafizycznej, wskazując filozoficzne implikacje zaproponowanych rozwiązań (np. implikowane koncepcje bytu społecznego i kulturowego w przypadku Michalskiego; treść poznania historycznego, antropologii kulturowej, które – jak nasz Autor precyzuje – są, od strony metafizycznej, treścią bytu intencjonalnego, jeśli idzie o Maritaina) w aspekcie przedmiotu filozofii dziejów interesująco charakteryzuje sposoby ujęć poznawczych (np. możliwość hipostazowania ujęć ogólnych – w przypadku Michalskiego; szereg daleko posuniętych generalizacji treści poznania humanistycznego, otrzymanych na drodze ich indukcyjnego uogólnienia, gdy idzie o Maritaina). Stara się zrozumieć zasadnicze powody, dla których każdy z obydwu omawianych autorów doszedł do takich a nie innych przekonań. Postępuje tu według zasady *suum quique*. Szczególnie imponujące są analizy tekstów Maritaina, które bynajmniej nie należą do tekstów łatwych, które – jak sam Autor wielokrotnie zauważa – mienia się niejednorodnością epistemologiczną. Te partie pracy – poświęcone poglądom historiozoficznym francuskiego filozofa – stanowią znaczący wkład do zrozumienia dziedzictwa myśli tego wielkiego tomisty. Równie znaczące dla zrozumienia spuścizny pisarskiej znakomitego polskiego mediewisty są strony rozprawy jemu (Michalskiemu) poświęcone.

Książka ks. Piotra Moskala może oddać znaczne usługi tym, którzy poszukują autentycznego, mądrościowego i obiektywnego rozumienia dziejów. Pokazuje doniosłość spojrzenia przedmiotowego realizowanego w ramach filozofii bytu. Pokazuje walory metafizyki klasycznie uprawianej, nieodzowność tego typu wyjaśniania dla właściwie realizowanej postawy narracyjnej. Poznanie

<sup>18</sup> Należy zauważyć, że każdy następny, tzn. II–IV, wnosi kolejne ważne uzupełnienia również w zakresie rozumienia przedmiotu.

metafizyczne bowiem niczego nie przekreśla, ani nikomu nie „zagroza”. W istotny sposób pozwala raczej uporządkować myślenie, otwiera, aniżeli zamyka perspektywy. Z uwagi na wierność przedmiotowi (w punkcie wyjścia<sup>19</sup>) poznanie metafizyczne chroni człowieka przed fikcją, która może stawać przed nim jako pewnego rodzaju dobro roszczące sobie pretensję, by być celem wystarczającym, czy nawet wprost ostatecznym ludzkiego życia i zaangażowania. U podstaw każdej fikcji leży rozmijanie się z prawdą o dobru, będące odroczonej konsekwencją odrzucenia obiektywnego, w konsekwencji zapoznania poznania przedmiotowego (wiernego przedmiotowi, tzn. wiernego realnie istniejącej rzeczywistości), na rzecz już nie tyle subiektywnej interpretacji (w której przecież może zawsze zachować się jakaś cząstka prawdy), ile na rzecz dobra człowieka (nowego, utopijnego humanizmu<sup>20</sup>) arbitralnie kreowanego, mocą nieskrępowanej niczym (tj. poza prawdą) decyzji woli<sup>21</sup>.

Książką tą winni zainteresować się nie tylko historycy, antropologowie społeczni i kulturowi, teologowie, filozofowie, niezależnie od tego, czy lubią, czy nie lubią filozofii bytu, czy są przychylnie nastawieni, czy też raczej uprzedzeni w stosunku do tego, co może w jakiś sposób „pachnieć” tomizmem. Jest to kolejna i ważna pozycja Lubelskiej Szkoły Filozoficznej – jeszcze raz powtórzmy – o wielkich walorach dydaktycznych. Mankamentem rozprawy jest brak indeksu przedmiotowego, który umożliwiłby łatwy dostęp do szczegółowych kwestii.

ks. Sławomir Szczyrba

## O WIERZE W BOGA TRÓJJEDYNEGO

*Uwagi na marginesie lektury książki J. Ratzingera, [w:] Wprowadzenie do chrześcijaństwa, tłum. Zofia Włodkowa, Kraków 1994, s. 150–179.*

Po raz pierwszy Wydawnictwo Znak wydało w 1970 roku w serii *Teologia żywa* książkę Josepha Ratzingera zatytułowaną *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Tłumaczenia dokonała Zofia Włodkowa, a wstęp *O tej książce i jej autorze* napisał ks. prof. Andrzej Zuberbier. Dobrze się stało, że doszło do wznowienia wydania książki (Kraków 1994), która jest swego rodzaju komentarzem do Apostolskiego Symbolu wiary. Słowami najlepszej rekomendacji i zachęty do lektury książki jest fachowy wstęp (zmieniony i uzupełniony w porównaniu z pierwszym wydaniem) również ks. prof. Andrzeja Zuberbiera. Czytamy tam m.in.: „*Wprowadzenie w chrześcijaństwo* było próbą

<sup>19</sup> Okazuje się, iż nie jest to wcale takie oczywiste, jak by się to na pierwszy rzut oka wydawało. Obiektywizujące podejście, obecne w jakiś sposób w postępowaniu naukowym (w naukach humanistycznych), nader łatwo gubi kontakt z rzeczywistością realnie istniejącą, a za rzeczywistość bierze poznawcze jej ujęcia, kierowane bardzo często względami pragmatycznymi, doraźnymi celami, przed rozwiązaniem których staje człowiek.

<sup>20</sup> To nowe myślenie humanistyczne okazuje się być w istocie siecią interpretacyjną, usidlającą człowieka jego własnymi interpretacjami.

<sup>21</sup> Wedle chęci, a nawet zachęci. Chodzi<sup>3</sup>oby ostatecznie o afirmację dowolnego, subiektywnego scenariusza realizowania (przez kałdego) własnego projektu cz<sup>3</sup>owieczeństwa, które – używaj<sup>1</sup>c określenia M. Heideggera – należa<sup>3</sup>oby nazwać „nagim chęciem samorealizowania się” we wszystkim, co w sposób woluntarny cz<sup>3</sup>owiek uzna za dobre dla niego (Zob. M. Heidegger, *Có¿ po poecie?*, tłum. K. Wolicki, [w:] *tenże, Budowa, mieszkanie, myślenie. Eseje wybrane*, wybór i oprac. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 195–196). Co najwyżej, parlamentarnie (na zasadzie pewnego konsensusu) określano by, które z zachęci można, a które nie można realizować. Taka demokracja musi stopniowo przerodzić się w tyranie, będc najpierw – pod pozorem absolutnej autonomii – autotyranii<sup>1</sup>, samodestrukcji<sup>1</sup>.