

Bronisław Dembowski

Zadania teizmu realistycznego w propozycji J. D. Collinsa

Studia Philosophiae Christianae 13/2, 5-45

1977

Artykuł został zdigitalizowany i 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BRONISŁAW DEMBOWSKI

**ZADANIA TEIZMU REALISTYCZNEGO
W PROPOZYCJI J. D. COLLINSA**

1. Wprowadzenie, 2. Teizm realistyczny dzisiaj, 3. Filozofia Boga w teizmie realistycznym, 4. Filozofia religii w teizmie realistycznym, 5. Zakończenie.

1. Wprowadzenie

James Daniel Collins¹, od 1945 r. wykładowca, a od 1956 r. profesor filozofii w St. Louis University, jest zasadniczo hi-

¹ James Daniel Collins urodził się 12 lipca 1917 r. w Holyoke, Massachusetts. Studiował w Catholic University of America, Washington, D. C. (A. B. w 1941 r., M. A. w 1942 r. i Ph. D. w 1944 r.). Po roku pracy badawczej w Harvard nad Boecjuszem i Kantem objął w 1945 r. stanowisko wykładowcy filozofii w St. Louis University. Profesorem filozofii został tamże w 1956 r. Na tym stanowisku pozostaje do dnia dzisiejszego. W 1954 r. był przewodniczącym *The American Catholic Philosophical Association*. Odznaczony medalem św. Tomasza w 1965 r. Jego pierwsza książka była owocem doktoranckich studiów nad myślą św. Tomasza (*The Thomistic Philosophy of the Angels*, Washington, D. C., Catholic University of America Press, 1947). Dalej pracował nad egzystencjalizmem (*The Existentialists. A Critical Study*, Chicago, Regnery, 1952; *The Mind of Kierkegaard*, Chicago, Regnery, 1953), oraz nad filozofią nowożytną. Jest autorem wielu artykułów w licznych czasopismach, oraz kilku poważnych dzieł (wymieniam je niżej) z zakresu historii filozofii nowożytnej, w których zawarł interesujący nas program realizmu teistycznego. Najnowsze jego dzieło, *Interpreting Modern Philosophy*, owoc wieloletniego doświadczenia, jest teorią uprawiania historii filozofii.

Główne dzieła: *A History of Modern Philosophy*, Milwaukee, Bruce, 1954, s. X+854; *God in Modern Philosophy*, Chicago, Regnery, 1967, (I wyd. 1959) s. XII+476; *Crossroads in Philosophy*, Chicago, Regnery,

storykiem filozofii. Swą pracę doktorską — jak widzieliśmy w nocie bio-bibliograficznej w przypisie 1 — poświęcił badaniu myśli św. Tomasza, dotyczącej jego doktryny o aniołach. Jest to ważny dla antropologii filozoficznej fragment poglądów Akwinaty, bo jak podkreślał Stefan Świeżawski² właściwe rozumienie istoty aniołów — duchów czystych — jest u Tomasza drogą do utworzenia psychofizycznej teorii człowieka, wolnej od poplatońskich jednostronności spirytualizmu. Następne prace Collinsa są owocem jego studiów nad filozofią nowożytną. Wiele też uwagi poświęcił i nadal poświęca śledzeniu współczesnej myśli filozoficznej. Od 1951 r. publikuje co roku ponad dwudziestostronicowy rzetelny przegląd współczesnych wydarzeń w filozofii (ów *Annual Report of Philosophy* publikował w latach 1951—1956 w kwartalniku *Thought*, a następnie w kwartalniku *Cross Currents*). Jest więc historykiem filozofii nowożytnej o gruntownym przygotowaniu mediewistycznym i rzadko spotykanej szerokiej znajomości współczesnych prądów filozoficznych.

W stosunku swym do nowożytnej i współczesnej filozofii unika dwóch skrajnych błędów, jakim ulegają niekiedy myśliciele chrześcijańscy. Niektórzy bowiem traktują historię filozofii nowożytnej, o ile odeszła ona od scholastyki, jako historię błędów ludzkich i dlatego próbują budować swe systemy w izolacji od tego, co działo się w nowożytności i dzieje się współcześnie. Inni — przeciwnie — w różnym stopniu ulegają nierealistycznym i naturalistycznym tendencjom filozofii nowożytnej i współczesnej, co w konsekwencji doprowadza do zachwiania ich stanowiska realistycznego (niektórzy egzystencjalni fenomenologowie) a czasem nawet do zachwiania stanowiska tei-

1969, s. XIII+442; *The Lure of Wisdom* (The Aquinas Lecture 1962) Milwaukee, Marquette U. Press, 1962, s. 160; *The Emergence of Philosophy of Religion*, N. Haven, Yale U. Press, 1967, s. XV+517; *Interpreting Modern Philosophy*, Princeton, N. J. Princeton U. Press, 1972 (paperback edition 1975, s. 463).

² Por. np.: *Albertyńsko-Tomistyczna koncepcja człowieka*, w: *Rozum i tajemnica*, Kraków, „Znak”, 1960, 247—69, zwłaszcza 254ns.

stycznego (teologia śmierci Boga jest skrajnym tego przykładem).

Collins natomiast, znając doskonale filozofię nowożytną i współczesną, szanuje ją, potrafi przyswoić sobie jej zdobycze wzbogacając nimi swe stanowisko, ale jednocześnie osądza ją krytycznie z punktu widzenia swej filozofii, która jest „realistyczną w swych podstawach metafizycznych i epistemologicznych, oraz teistyczną w jej ostatecznej interpretacji ludzkiego doświadczenia”³. Dodajmy tu, że Collins odczytał wskazanie Leona XIII zawarte w Encyklice *Aeterni Patris* (1879) jako zachętę do takiego właśnie krytycznego otwarcia się na nowożytność i współczesność⁴.

Nazwy „realizm teistyczny”, a czasem „teizm realistyczny” używa Collins dla określenia zarówno szerokiego nurtu ciągle żywej neoscholastycznej i nie neoscholastycznej filozofii chrześcijańskiej, jak i swojego w ramach tego nurtu stanowiska. Pisał na przykład: „Stanowisko, które jest podstawą i punktem wyjścia dla mojego krytycznego spojrzenia [na nowożytne dzieje filozofii Boga, BD], jest stanowiskiem realistycznego teizmu. Niektóre podstawowe aspekty metafizyczne owej realistycznej filozofii Boga znajdują się u św. Tomasza. Natomiast wkład św. Augustyna i Kard. Newmana polega na docenieniu przez nich konkretnego i osobowego aspektu ludzkiej inteligencji zaangażowanej w poszukiwanie Boga”⁵.

Z tych słów możemy wstępnie wydobyć zarysowanie stanowiska i programu proponowanych przez Collinsa.

Stanowisko: uznanie zasadniczego zrębu „przedmiotowej” realistycznej metafizyki, którą posługiwał się Tomasz, (z tym, że — jak zobaczymy — Collins przyjmuje egzystencjalną, podobną do proponowanych przez Gilsona i Owensa, interpretację

³ Collins: *The Emergence of Philosophy of Religion*, dz. cyt. 423.

⁴ Por. *Leo XIII and the Philosophical Approach to Modernity*, w: Collins: *Crossroads in Philosophy*, dz. cyt. 300—20. Opinię Collinsa o roli tej encykliki omawiam w artykule: *Encyklika „Aeterni Patris” z perspektywy wieku. Opinie amerykańskie* (w druku).

⁵ Collins: *God in Modern Philosophy*, dz. cyt. Preface, XI.

tej metafizyki) przy jednoczesnym uznaniu wagi problematyki „podmiotowej” podkreślanej przez Augustyna i Newmana, uznaniu więc zarówno „scholastycznego” jak i „nie scholastycznego” nurtu filozofii chrześcijańskiej. Już tu widzimy — na co niżej zwrócimy uwagę — postulat pluralizmu w filozofii.

Program: przygotowywanie, przez historyczne badanie nad rozwojem myśli filozoficznej, kontynuowania budowy filozofii leżącej u podstaw twórczości Tomasza i innych wielkich myślicieli chrześcijańskich. Filozofia ta będzie zdolna podejmować, w sposób współczesny, wielkie klasyczne pytania stojące również i dziś przed człowiekiem. Odpowiedzi przez nią dawane wzbogacane będą przez uwzględnienie nowożytnych i współczesnych osiągnięć filozoficznych, zwłaszcza przez uwzględnienie zagadnień związanych z podmiotem.

Używając nazwy „realizm teistyczny” chciał Collins podkreślić otwarcie się tego stanowiska na współczesne zdobycze filozofii, oraz jednocześnie uniknąć nie zawsze dobrych skojarzeń związanych z posługiwaniem się przymiotnikami „neoscholastyczna” i „chrześcijańska” dla określenia rzeczownika „filozofia”. Oba te przymiotniki stwarzają bowiem pozór nadawania charakteru zbyt partykularnego — charakteru filozofii związanej tylko ze światem chrześcijańskim, a nawet tylko ze światem rzymsko-katolickim i może nawet metodologicznie niepoprawnie zależnej od przyjętych przez wiarę założeń — realistycznemu filozofowaniu teistycznemu, które ma znaczenie i zasięg znacznie bardziej uniwersalny, jak spodziewa się Collins, niż by pozornie świadczyło o tym użycie owych przymiotników. Realizm teistyczny ma więc być jedną z ludzkich filozofii, a nie filozofią jednej tylko z grup ludzi. Realista teistyczny, będący chrześcijaninem, nie powinien jednak ukrywać tego, że jego osobista wiara wpływa w różny sposób na jego filozofowanie, chociaż nie przekreśla to zasadniczej poprawności metodologicznej jego filozofii i nie staje się ona przez to teologią.

Z podobnych względów krytykował Collins używanie określenia „filozofia wieczysta”, bojąc się zamykania w zbyt wąsko przyjętych zasadach jednego tylko systemu uznanego za osta-

teczny. Pisał we Wstępie do *Crossroads in Philosophy*: „W części ostatniej rozważane będą pewne pytania istotne dla teistycznej i realistycznej filozofii. Wszystkie one są aspektami jednego podstawowego pytania: jaki jest właściwy ludzki sposób rozwijania takiej filozofii? Koncentruję się na tym zagadnieniu, ponieważ od niego zależy zdolność realistycznej filozofii Boga do ukonstytuowania siebie samej, oraz do funkcjonowania jako współczesnego sposobu filozofowania. A muszę przyznać, że istnieje taki sposób odwoływania się do ideału filozofii wieczystej i filozofii chrześcijańskiej, który mi się wydaje niesłuszny z dwóch powodów. Nie potrafi mianowicie uszanować wewnętrznych wymagań filozofii, jako ludzkiego rodzaju mądrości. A także nie potrafi wziąć pod rozwagę problemów, metod i uzasadnień zawartych we współczesnym filozofowaniu, co jawne się staje przy studiowaniu bieżących prądów egzystencjalizmu, fenomenologii Husserla, naturalizmu i filozofii analitycznej. Zwracając zaś uwagę na stronę pozytywną trzeba przyznać, że dziś zaistniała korzystna sposobność dla określenia w doświadczeniu bazy dowodowej dla teistycznego realizmu, a także dla dokonywania ważnych dla tej sprawy szczegółowych analiz zarówno znaczeń jak i relacji przyczynowych. Współczesne wykonanie tych zadań zależy jednak od rozwinięcia właściwej koncepcji ludzkiego sposobu filozofowania. Dlatego w ostatnim rozdziale książki staram się skoncentrować na pewnych podstawowych aspektach dotyczących punktu wyjścia i sposobu postępowania właściwego dla realizmu teistycznego filozoficznie opracowanego”⁶.

Dodajmy, że samo nakreślenie programu i przygotowanie terenu nie wystarczą dla dobrego wypełnienia zadania tworzenia współczesnej postaci realizmu teistycznego. Najpierw trzeba się zgodzić na to, że jest to zadanie ustawicznie stojące przed myślicielami. Bowiem podstawowe pytania metafizyczne jawią się ciągle na nowo przed każdym pokoleniem, zawsze trochę inaczej; i każde ludzkie pokolenie musi je na nowo stawiać i roz-

⁶ Collins: *Crossroads in Philosophy*, dz. cyt. Preface, VIII—IX.

wiązywać. Myśliciele są tu narażeni na dwa przeciwne błędy. Mogą uważać, że problem dziś badany jest całkiem nowy i że należy, jak próbował to robić Kartezjusz, rozwiązywać go bez łączności z tradycją. Mogą też przeciwnie uważać, że nic nowego pod słońcem i że wszystkie zagadnienia były już rozwiązane. Trzeba tylko uczyć się od ojców. Zrywanie jednak z tradycją, lub przeciwnie, zbyt duża jej uległość, to nie jedyne możliwości, jak widać na przykładzie Collinsa. Można bowiem dostrzec w historii pewną linię rozwojową. Można dostrzec nieprzemijającą wartość podstawowych zasad, oraz stałe poruszanie tych samych pytań, choć w nowy sposób stawianych. Można więc iść dalej naprzód kontynuując dzieło ojców. Żeby jednak to czynić, nie wystarczy fachowe przygotowanie. Potrzebna jest jeszcze postawa moralna, której brak zacieśnia myśliciela, nie pozwalając mu patrzeć z szacunkiem i zrozumieniem na wysiłki myślicieli czasów minionych i współczesnych. Dlatego, gdy w 1965 r. Collins został odznaczony Medalem św. Tomasza, najwyższym odznaczeniem honorowym nadawanym przez *The American Catholic Philosophical Association*, Francis X. Meehan przedstawiając go do odznaczenia podkreślał nie tylko jego walory jako filozofa, lecz także jego postawę moralną. Między innymi powiedział: „Jego stanowisko jest niedwuznacznie i nieapologetycznie stanowiskiem realizmu teistycznego. Wystrzegając się doktrynerskiego i krzykliwego dogmatyzmu, tak często towarzyszącego ciasnocie i małostkowemu krytycyzmowi, jest on wyczulony na wartości znajdujące w opozycyjnych stanowiskach. Prawdziwie filozof ekumeniczny, długo przedtem zanim dialog stał się popularny, zawsze był otwarty na prawdy gdziekolwiek bądźby się znajdowały i choćby były podtrzymywane tylko przez nielicznych, nawet choćby filozofowie ci działali poza tradycyjnie uznawanymi kategoriami i zasadami. Wraz z Augustynem rozumiał bowiem, że nie ma błędu tak poważnego, który by nie zawierał części prawdy. I właśnie tej prawdy gorąco szukał, jednakże nie sprzeniewierzając się swemu ustalonemu stanowisku [...] ten integralny humanista nie znajdował niczego co ludzkie, co nie byłoby odpowiednim ziarnem

dla młyna jego własnych rozważań — a jednak w całej jego otwartości na poglądy innych ludzi, w jego wczuwaniu się w błędne stanowiska, w jego przyjmowaniu filozoficznego pluralizmu, we wszystkim tym nie znajdujemy ani łatwego kompromisu, ani filozoficznego konkordyzmu, ani irenizmu, co rodzi się z serca raczej niż z rozumu — nie znajdujemy tych postaw, przed którymi nas Gilson przestrzegał”⁷.

W ten sposób, na przykładzie Collinsa, można scharakteryzować najogólniej i wstępnie stanowisko realizmu teistycznego i pożądaną moralną postawę myśliciela chrześcijańskiego.

Trzeba tu przyznać, że nie wszyscy zwolennicy realizmu teistycznego łączą się z Collinsem w jego obawach co do użycia określenia „filozofia chrześcijańska”. Nie wszyscy też doceniają tak jak on ważność augustyńsko-newmanowskiego podmiotowego elementu w filozofowaniu. O wszystkich jednak można powiedzieć, że uważają, iż wierność podstawowym zasadom metafizycznym tworzącym filozoficzny fundament myśli Tomaszowej, a zwłaszcza wierność jego postawie moralnej myśliciela chrześcijańskiego, domaga się ustawicznie pogłębianych studiów historycznych nad autentyczną myślą Akwinaty i jego współczesnych. Domaga się też studiów historycznych nad rozwojem tej myśli i nad dziejami filozofii nowożytnej i współczesnej. Wreszcie domaga się konfrontacji myśli Tomaszowej, w jej podstawowych zasadach, z myślą współczesną. Konfrontacja ta wtedy przynosi dobre owoce, gdy dokonywana jest przez myśliciela fachowo przygotowanego, oraz odznaczającego się właściwą postawą moralną. Choć bowiem kwestionowana jest niekiedy nazwa „filozofia chrześcijańska”, to przecież nie jest kwestionowana waga pytania o wymogi intelektualno-moralne stojące przed chrześcijaninem uprawiającym filozofię, waga pytania, co to znaczy *philosophandum in fide*.⁸ Chrześci-

⁷ Rt. Rev. Msgr. Francis X. Meehan: *Dr James D. Collins. A Citation for the 1965 Award of the Cardinal Spellman-Aquinas Medal*, Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, 39 (1965) 12.

⁸ Por. zwłaszcza: Collins: *Christian Philosophers and the Modern Turn*, Proceedings of the American Catholic Philosophical Association,

janin bowiem uprawiający filozofię winien — jako szczerzy miłośnik mądrości — szukać prawdy dla niej samej i jednocześnie trwać w niezachwianej ufności, płynącej z wiary, iż przybliżanie się do prawdy w twórczości filozoficznej przybliża go do Boga poznanego przez Objawienie.

Lektura dzieł Collinsa rodzi wrażenie, iż jego postawa pełna szacunku dla wysiłku intelektualnego nowożytnych i współczesnych twórców filozofii, oraz jego postawa pełna spokoju i krytycznej życzliwości nawet wobec poglądów prowadzących do negacji chrześcijaństwa, jest owocem nie tylko wielkiej wiedzy, ale i głębokiej wiary myśliciela tak pełnego zaufania do Boga, iż nie boi się trudności intelektualnych wysuwanych przez filozofów antyreligijnych. *Fortis in fide* Collins patrzy na owe trudności z pełną życzliwością i współczuciem, wiedząc, iż chrześcijaństwo nie jest intelektualnie łatwą propozycją i że tajemnica Boga nigdy nie będzie do końca przez umysł ludzki ujęta.⁹

Ta postawa zrodziła u Collinsa dwa przekonania i dała im wyraz w swych pismach. Najpierw — przekonanie o potrzebie pluralizmu w filozofowaniu. Nie ma bowiem ostatecznych i jednoznacznych rozwiązań najważniejszych problemów, zwłaszcza w filozofii Boga i w filozofii religii. Różne oblicza ma również realizm teistyczny, który raczej jest drogą, niż ostatecznym dojściem do celu.

Następnie — przekonanie o potrzebie wszechstronnego rozpatrywania każdego zagadnienia filozoficznego. Z tym łączy się postulat pracy zbiorowej. Tylko zespół może bowiem opracować w możliwie pełny sposób dane historyczne i skonfrontować je ze współczesnymi poglądami.

39 (1965) 14—37; R. M. McInnery: *Thomism in an Age of Renewal*, Doubleday, Garden City N. Y. 1966 (zwłaszcza roz. 3: *Philosophy and Faith*, 93—153) oraz tenże: *Philosophizing in Faith*, Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, 46 (1972) 1—9.

⁹ Dodajmy, że Collins dokonał ogromnego dzieła jako pisarz i nauczyciel mimo, że od wczesnej młodości jest w dużym stopniu sparaliżowany i nie mogąc chodzić posługuje się fotelem na kółkach.

Sam Collins wprawdzie zasadniczo nie uprawia filozofii systematycznej, jednak wyraźnie podkreśla, że historię filozofii uprawia krytycznie z punktu widzenia realizmu teistycznego. Ponadto przynajmniej w trzech dziełach (*God in Modern Philosophy*, *Crossroads in Philosophy*, i *The Emergence of Philosophy of Religion*) zawarł programowe rozważania, w których określił zadania dla realizmu teistycznego, oraz warunki, jakich spełnienie jest konieczne dla systematycznego rozwinięcia tego stanowiska. Dzieła te są historyczno-krytycznym przeglądem zastanych stanowisk. Są próbą pokazania całej złożoności problematyki — złożoności zarówno od strony badanego przedmiotu, jak i od strony podmiotowych uwarunkowań, którym podlega ludzkie poznanie. Złożoność ową pokazuje Collins zarówno w jej historycznym rozwoju (*God in Modern Philosophy* i *The Emergence of Philosophy of Religion*) jak i w dzisiejszym skomplikowaniu (*Crossroads in Philosophy*). Te analityczno-krytyczne studia są bardzo dobrym przygotowaniem terenu dla dalszej pracy twórczej w dziedzinie realizmu teistycznego.

Omówić te dzieła można bądź w porządku chronologicznym ich opracowania i wydawania, bądź też w porządku systematycznym. Przyjmuję tutaj porządek systematyczny.

W *Crossroads in Philosophy* Collins określił miejsce teizmu realistycznego na tle głównych współczesnych prądów filozoficznych (Egzystencjalizm, wraz z fenomenologią i naturalizmem wraz z marksizmem).

W *God in Modern Philosophy* Collins przedstawia propozycję budowy realistycznej filozofii Boga przy uwzględnieniu historycznego doświadczenia filozoficznego z czasów nowożytnych.

W *The Emergence of Philosophy of Religion* Collins daje propozycję budowy filozofii religii opartej o teizm realistyczny, w konfrontacji z wielkimi filozofiami religii Hume'a, Kanta i Hegla.

2. Teizm realistyczny dzisiaj

Collins nie opracował systematycznie poglądów nazywanych teizmem realistycznym. Zarysował jednak problematykę, jaką według niego należy dzisiaj rozpatrzeć z tego punktu widzenia. Dokonał tego w dziele *Crossroads in Philosophy*. Dzieło to jest zbiorem artykułów pisanych w latach 1952—1968 (z wyjątkiem artykułu o Edith Stein napisanego już w 1942 r.). Analizował w nich współczesne prądy filozoficzne grupując je w trzech działach: egzystencjalizm, naturalizm i teizm realistyczny. W pierwszym dziale pisał między innymi o Jaspersa koncepcji nauki, o Edith Stein jako fenomenologu, o tematach religijnych w egzystencjalizmie i o korzeniach Schelerowskiego panteizmu ewolucyjnego. W drugim dziale pisał między innymi o humanistycznym naturalizmie Marksa i Deweya.

A oto interesujące nas zagadnienie rozważane przez Collinsa w trzeciej części tego dzieła zatytułowanej: *Theistic Realism — realizm teistyczny* (w nawiasach podają paginację).

Problem filozofii wieczystej (255—79): 1. Kilka scholastycznych opinii o filozofii wieczystej (256—9), 2. Współczesna niescholastyczna debata nad filozofią wieczystą (259—68), 3. Ocena krytyczna różnych pojęć filozofii wieczystej (268—79).

W stronę filozoficznie zorientowanego tomizmu (280—99): 1. Zagadnienie filozofii chrześcijańskiej (282—7), 2. Św. Tomasz i filozofia chrześcijańska (287—91), 3. Droga dla współczesnego tomizmu (291—9).

Leon XIII i filozoficzne zbliżenie się do współczesności (300—20): 1. Najlepszy sposób filozofowania (301—8), 2. Mądrość św. Tomasza a problemy współczesne (308—17), 3. Uzupełnienie starego przy pomocy nowego (317—20).

Filozofia analityczna a teizm uzasadniony (321—47): 1. Żywe pozostałości logikalnego pozytywizmu (322—8), 2. Wiedza o Bożym Istnieniu w świetle analiz logikalnego pozytywizmu (328—34), 3. Falsyfikowalność twierdzeń teistycznych (334—8), 4. Cechy szczególne języka teistycznego (338—44), 5. Teistyczne do wodzenie przyczynowe jako nowe pole do analizy (344—7).

Husserl i więz z naturalnym bytem (348—75): 1. Dążenie do wyjaśnienia (350—4), 2. Postawa naturalna a metoda ingresywna (354—62), 3. Od człowieka — przedmiotu do człowieka — naturalnie istniejącego (362—70), 4. Metafizyka bytów naturalnych (370—5).

Rozwijające się sposoby filozofowania (376—94): 1. Historia filozofii i filozofia historii 377—86), 2. Filozoficzne traktowanie specjalnych dzieł rzeczywistości (386—90), 3. Zbieżność rozważań fenomenologicznych i analitycznych (390—94).

Nie jest naszym zadaniem szczegółowe prześledzenie myśli Collinsa. Dla uchwycenia jego sposobu filozofowania przypatrzymy się tylko dwom pierwszym zagadnieniom zatytułowanym: Problem filozofii wieczystej (2.1.) i W stronę filozoficznie zorientowanego tomizmu (2.2).

2.1. Problem filozofii wieczystej

Collins przeprowadził analizy pojęcia „filozofii wieczystej” na trzech płaszczyznach: 1^o omówił bieżące opinie neoscholastyczne, 2^o omówił — nieco dokładniej niż się to zazwyczaj czyni — opinie niescholastyczne, wreszcie 3^o dokonał oceny krytycznej różnych pojęć „filozofii wieczystej”, dla dokonania próby poprawnego określenia tego pojęcia.

1. Wśród opinii neoscholastycznych Collins wyróżnił trzy główne stanowiska. Pierwsze (przykładem M. de Wulf) głosi, że filozofia wieczysta jest tożsama ze scholastyką, która jest zasadniczo jednolita¹⁰. Drugie stanowisko (przykładem E. Gilson w karykaturze jego mniej inteligentnych uczniów) głosi, że scholastyka jest zasadniczo niejednolita, natomiast filozofia wieczysta jest jej szczytowym osiągnięciem w dziełach św. Tomasza (256—8). Oba te stanowiska są zbyt skrajne i są karykaturą scholastyki w ogólności, a myśli św. Tomasza w szczególności.

Trzecim stanowiskiem jest proponowana przez Ericha Przy-

¹⁰ Por. Collins: *Crossroads in Philosophy*, dz. cyt. 256 (w dalszym ciągu tego paragrafu do dzieła tego będę odsyłał podając w tekście liczbę strony w nawiasach).

warę droga środkowa, będąca próbą uratowania pojęcia „filozofii wieczystej” przy uznaniu zasadniczego pluralizmu w filozofii (pluralism-in-principle), a nie tylko faktycznej wielości systemów filozoficznych odkrywanych w dziejach filozofii (factual plurality). Zasadniczymi pojęciami dla tego stanowiska jest biegunowość (dążenie do bieguna) i analogia. Jak bowiem różne ideały życia **zakonnego** w różny sposób realizują świętość chrześcijańską — i nigdy w sposób absolutnie doskonały — dążąc różnymi drogami do bieguna, którym jest ideał chrześcijański, tak zasadniczo różne filozofie dążą do bieguna, którym jest Prawda — i nigdy w sposób absolutnie doskonały (258—9). Collins dodaje, że niektóre systemy filozoficzne przez założoną negację (na przykład negację istnienia Boga) nie mogą zbliżyć się do Prawdy, nie mogą nawet w ów analogiczny sposób należeć do filozofii wieczystej.

2. Referując niescholastyczne dyskusje nad filozofią wieczystą Collins przedstawił trzy grupy opinii: opinie chrześcijańskie powstałe poza scholastyką średniowieczną i współczesną; opinie nie chrześcijańskie i wreszcie opinie twierdzące, że filozofia wieczysta nie jest ani ważnym, ani pożądanym godnym celem dążeń filozoficznych.

Poza scholastyką, na terenie jednak myśli otwarcie chrześcijańskiej, powstało przekonanie, że pojęcie „filozofii wieczystej” trzeba poszerzyć o nurt augustyński widoczny w pismach Kartezjusza i Malebranche’a, Pascala i Maine de Birana, Rosminiego i Gratry’ego. Zwolennicy tego spirytualizmu szczególnie domagają się skorygowania wymogu realizmu. Podkreślają potrzebę filozofii podmiotu (filozofii wewnętrznej, interioryzacji). Odrzucają jednak skrajność radykalnego kartezjanizmu. Są zwolennikami zasadniczego pluralizmu w filozofii. „Jak jednak może być podtrzymywana — pisał Collins — jedność, choćby analogiczna, między realizmem bazowanym na postrzeganiach zmysłowych, a ową filozofią świadomości podmiotowej, pozostaje jednym z otwartych problemów przed zwolennikami zasadniczego pluralizmu w filozofii” (260).

Nieco więcej uwagi poświęcił Collins opiniom zwolenników

posługiwania się pojęciem „filozofii wieczystej” a pozostających poza kręgiem bezpośredniej inspiracji chrześcijańskiej. Filozofowie ci dostrzegają w historii filozofii „odwieczne” pytanie i „odwieczne” typy odpowiedzi. To nazywają „filozofią wieczystą”. Collins dokonał przeglądu w tym względzie opinii, jakie wyrazili Kant, Jaspers, Hegel, Heidegger, Urban, Häberlin i Radhakrishnan. Choć opinie te różnią się w szczegółach, sprowadzają się one jednak do przekonania, że filozofią wieczystą jest wszelkie szukanie jedności w ludzkich dążeniach do prawdy. Dla Kanta na przykład dążeniem do jedności było szukanie stanowiska pośredniego między tendencją sensualistyczną (Epi kur) i intelektualistyczną (Platon) w sprawie przedmiotu wiedzy, między empiryzmem (Arystoteles) i racjonalizmem (Platon) w sprawie pochodzenia wiedzy, oraz między dogmatyzmem (Wolff) a sceptycyzmem (Hume) w sprawie metody. Jaspers zaś wyszedł od wskazania różnicy między rozwojem nauki a rozwojem filozofii. Nauka rozwija się czyniąc postęp linearny od jednego problemu do drugiego, filozofia zaś jest stałą kontemplacją tajemnicy bytu. A ponieważ ostatecznie poszukiwania filozoficzne skierowane są ku Bogu, więc filozofia nigdy nie może wyrazić prawdy absolutnej. Z powodu skończonej natury naszego umysłu musi istnieć wielość ograniczonych wyrazów filozoficznej prawdy. W swej istocie jednak filozofia jest jedna — a więc „wieczysta”.

Radhakrishnan łączący myśl Wschodu i Zachodu wypowiedział opinię: „Ogarniająca cały świat filozofia wieczysta ukazuje się w wielu szatach, a jednak przez nie wszystkie przejawia się jeden tylko duch: wysiłek ludzkiego dążenia do Boga” (267).

Wszelkie jednak dążenie do jedności filozofii wieczystej oparte jest na jakiejś metafizyce. Dlatego tak rozumianą „*philosophia perennis*” odrzucają antymetafizycznie nastawieni pozytywiści. Naturaliści zaś, jak John Dewey, odrzucają to pojęcie ze względu na swoją niechęć do wszystkiego, co mogłoby mieć charakter wieczysty i trwały (267—8).

3. Collins, po zreferowaniu i przeanalizowaniu stanowisk wy-

mienionych powyżej w wielkim skrócie, dokonał próby poprawnego określenia wartości i właściwego funkcjonowania pojęcia „filozofii wieczystej”. Przegląd wymienionych stanowisk skłonił go do twierdzenia, iż tyle jest pojęć „filozofii wieczystej”, ilu jest filozofów posługujących się tym pojęciem i przedstawiających własne zasady jednoczenia doktryn metafizycznych. Postawił więc Collins pytanie, czy w tej różnorodności można znaleźć jakąś jedność analogiczną, czy też różnorodność ta jest niesprowadzalna do żadnej jedności (268).

Odpowiedź jego — jak zobaczymy — unika skrajności i mogłaby nawet sprawiać wrażenie, że odrzucił on w ogóle sensowność posługiwania się pojęciem filozofii wieczystej. Toteż Collins pisał: „Celem mojej krytyki potocznych poglądów na filozofię wieczystą nie jest wykazanie, że to pojęcie jest bezwartościowe, lecz tylko pozbawienie go roli kryterium i ostatecznego wyznacznika prawdy filozoficznej” (275). Faktycznie zachodzący pluralizm systemów filozoficznych wynika z różnych uwarunkowań personalnych, historycznych i intelektualnych. Wszakże w tej różnorodności można dostrzec jedność zakorzenioną w wspólnym dążeniu do uchwycenia bytu jako istniejącego. W stosunku do tej podstawowej jedności zasadniczego problemu różnice między systemami dotyczącymi bytu są już drugorzędne (274). Toteż — pisał Collins — „Możemy całym sercem akceptować zasady metafizyczne jednej filozofii i jednocześnie stale interesować się i traktować z sympatią problemy i wyjaśnienia znajdujące u innych filozofów. Celem więc filozofii wieczystej jest utrzymanie naszego horyzontu intelektualnego ciągle otwartym oraz zdolnym do przyjęcia doświadczeń ludzkich i odkryć, dokonanych przez innych filozofów w ciągu wieków” (276).

Collins sądził, że większość tomistów zgadza się na takie rozumienie filozofii wieczystej i na potrzebę otwarcia się na zdobycze innych filozofii, nie mniej jednak zwykle źle się czują w zgiełkliwym świecie współzawodniczących filozofii o różnych językach i radzi by się zamykać w spokojnym rezerwacie swojej tylko tradycji. Toteż często brak im określonego programu

działania i narzędzi odpowiednich do współdziałania — brania i dawania — we współczesnym wielojęzycznym świecie życia filozoficznego. Chcieliby wziąć udział we wspólnych inicjatywach, ale nie widzą sposobu uczynienia tego bez narażenia na niebezpieczeństwo prawd istotnie ważnych (276).

Po tych wszystkich zastrzeżeniach Collins przedstawił swoją opinię, którą zebrał w pięciu punktach:

1° W dziejach filozofii można znaleźć pewne stale pojawiające się problemy. Uświadomienie sobie tego jest częścią procesu rozwoju filozoficznej przenikliwości. 2° Ponadto znaleźć można pewne podstawowe prawdy, które umysł ludzki uchwycił w różnych okolicznościach i które pozostają ważne poprzez wieki. One stanowią jądro prawd, czy to w postaci poszczególnych twierdzeń, czy też zasad dotyczących bytu i myślenia. 3° Te wieczyste problemy, oraz prawdziwe twierdzenia i zasady uprawniają nas do ustalenia pewnego rodzaju *continuum* odpowiedniości wśród różnych filozofii. Wystarczy to, by nasze studium historii filozofii było szukaniem owego *continuum*, ale nie wystarczy, by wyprowadzić usprawiedliwiony wniosek, że istnieje jakaś określona i rozbudowana w system filozofia wieczysta, wedle której moglibyśmy inne krytycznie oceniać. 4° Owe niezachwianie prawdziwe twierdzenia mogą być użyte jako sprawdziany poszczególnych wniosków, do których dochodzą filozofowie, nie upoważnia to jednak do twierdzenia, że stanowią one część skończonego systemu filozoficznego, mogącego zwać się filozofią wieczystą. 5° Nie można więc sensownie mówić o filozofii wieczystej twierdząc więcej niż, że pewne problemy stale się jawią i że pewne twierdzenia są stale prawdziwe. Dlatego nie należy przechodzić — twierdził Collins — od owego minimalistycznego, instrumentalnego, znaczenia filozofii wieczystej do znaczenia maksymalistycznego, doktrynalnie normatywnego (278—9).

Ta ostrożna opinia Collinsa jest zbliżona do stanowiska jakie zajął u nas Stefan Świeżawski¹¹, z tym że polski myśliciel moc-

¹¹ Por. Stefan Świeżawski: *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa, PWN, 1966, zwłaszcza par. 41: „*Philosophia perennis*”, 663—9.

niej podkreślił moment wyboru wyjściowych punktów i pierwszych założeń filozofowania. Od tego wyboru zależy rodzaj filozofowania. Dlatego możemy śledzić w dziejach filozofii stale pojawiające się różne typy filozofowania. Niektóre typy — i to jest bardzo ważna uwaga Swieżawskiego — „prędzej czy później dochodzą do absurdu, a ... inne, mimo prób historycznych bardzo ciężkich, utrzymują swą sensowność i rację bytu”¹².

2.2. W stronę filozoficznie zorientowanego tomizmu.

W tym fragmencie swego dzieła Collins wyszedł od przedstawienia następujących tez Gilsona stanowiących alternatywę: autentyczna rekonstrukcja filozofii Tomaszowej musi być budowana w zgodzie z teologicznym przechodzeniem od Boga do rzeczy¹³, jeśli natomiast ktoś będzie usiłował iść w porządku filozoficznym, to jest od rzeczy do Boga, ten wpadnie w stanowisko nie tomistyczne, mianowicie bądź w arystotelesowski esencjonalizm, bądź też w kartezjański pochrześcijański naturalizm (281). Collins wyraził jednak nadzieję, naprzekór tak rozumianemu stanowisku Gilsona, że można uprawiać filozofię w duchu chrześcijańskim i Tomaszowym, nie czyniąc tego w porządku teologicznym. Wyraził również przekonanie, że nie musimy brać Malebranche'a i Pascala za jedyny wzór do naśladowania w tworzeniu współczesnej filozofii chrześcijańskiej (282), bowiem możliwe jest uzasadnienie istnienia Boga przy wyjściu od rzeczy danych zmysłowo (główna teza realizmu teistycznego). I nie musimy za Malebranchem sądzić, że istnienie świata zewnętrznego, oraz istnienie Boga, jest uznawane tylko przez wiarę w treść objawioną. Nie musimy też za Pascallem uważać wiary za jedyne źródło pewnej wiedzy o istnieniu Boga ((297).

Uzasadnienie tych nadziei przedstawił Collins w trzech podrozdziałach: 1. Zagadnienie filozofii chrześcijańskiej (282—7), 2.

¹² Tamże, 667.

¹³ Na temat tej opinii Gilsona patrz np. mój artykuł: *E. Gilson i A. C. Pegis o współczesnym tomizmie*, *St. Phil. Chr.* 12 (1976) 1, 201—11.

Św. Tomasz i filozofia chrześcijańska (287—91), 3. Droga dla współczesnego tomizmu (291—9).

1. Collins przedstawił tu dyskusję nad pojęciem filozofii chrześcijańskiej. Rozpoczął ją Bréhier w 1930 r. twierdzeniem, iż nie znajduje w historii takiej filozofii, która byłaby chrześcijańska jako filozofia, a nie teologia. Na to twierdzenie odpowiedzieli natychmiast Blondel, Maritain i Gilson.

Blondel jednak w swej pierwszej wypowiedzi pośrednio poparł tezę Bréhiera, ponieważ odpowiedź jego sprowadzała się do usiłowania, by sferę religijną trzymać zdala od obiektywnej, pojęciowej, filozofii; jeśli więc filozofia zajmuje się problemami wyznaczonymi przez religię — a taką jest „filozofia chrześcijańska” — to przestaje być ona filozofią. (282)

Odpowiedź Maritaina opiera się na podstawowym odróżnieniu istoty filozofii i jej aktualnego stanu. Filozofia rozpatrywana w swej istocie, zgodnie ze swoją szczególną metodą, zasadami i przedmiotem badanym, jest i pozostaje naturalną, racjonalną dyscypliną. Rozpatrywana jednak jako konkretny fakt, wedle jej aktualnego stanu, zależnego od rozwoju ludzkiego, filozofia jest głęboko pod wpływem życia wiary. Dlatego można o niektórych faktycznie istniejących filozofiach mówić, iż są chrześcijańskie. (283)

Odpowiedź Gilsona podkreśla stwierdzone przez niego i historycznie uzasadnione dwa fakty. Najpierw, iż grecka filozofia uległa istotnym zmianom, gdy została zaadoptowana przez średniowiecznych teologów. Dalej, iż filozofia nowożytna (od Kartezjusza do Kanta) nie byłaby taką, jaką była, gdyby nie było chrześcijańskiego okresu średniowiecznego. (283—4)

W dalszym uzasadnieniu tego twierdzenia Gilson podkreślał zasadniczy fakt, że Tomasz doszedł do filozoficznej prawdy o Bogu, jako Samoistnym Akcie Istnienia, przez religijną medytację nad tekstem Wulgaty z Ks. Wyjścia (3,14), w którym Bóg nazywa siebie: *Ego Sum, Qui Sum* — Jestem, Który Jestem. Z tą podstawową intuicją ściśle się łączy pojmowanie bytu jako aktu istnienia, oraz uznanie doskonałości poznania

w sądzie egzystencjalnym. To zaś jest ośrodkiem — twierdził Gilson — filozofii tomistycznej i to ją wyróżnia od wszelkich innych systemów. Ta zaś cecha istotna Tomaszowego filozofowania jest głęboko zakorzeniona w jego wierze chrześcijańskiej. Gdy tymczasem współcześni autorowie tomistycznych podręczników, w uderzającym kontraście w stosunku do tego, co robił Tomasz, starają się traktować filozofię, jak gdyby była całkowicie odizolowaną od wpływów wiary (286). Gilson ponadto w zdecydowany sposób podkreślał, że wszelka nie Tomaszowa filozofia ma charakter esencjalistyczny. Tak więc Tomaszowa metafizyka bytu jako istniejącego jest szczególnym faktem w historii filozofii, odizolowanym od całej pozostałej myśli ludzkiej (287).

2. W zagadnieniu „Św. Tomasz i filozofia chrześcijańska” Collins w dalszym ciągu referował krytycznie stanowisko Gilsona. Dla stanowiska tego istotnie ważne jest pojęcie „*revelabilia*” — „objawialne”. Są to prawdy ważne dla ludzkiego zbawienia, do których człowiek może dojść siłami naturalnymi rozumu. Mogą one być objawione i faktycznie niektóre z nich są objawione, chociaż nie stają się przez to artykułami wiary *stricto sensu*, bo mogą być osiągnięte bez objawienia¹⁴. Z perspektywy tego pojęcia Gilson opracował swoje magistralne studia nad Tomaszem i w tej perspektywie — według Collinsa — doszedł do praktycznego wniosku, iż „tomiści winni postępować według porządku teologicznego, albo przestać nazywać siebie filozofami tomistycznymi” (287)¹⁵. Po takim ostrym uwy-

¹⁴ Por. np.: E. Gilson: *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa, Pax, 1958, 37: „Filozof chrześcijański po prostu zadaje sobie tylko pytanie: czy wśród tych twierdzeń, w których prawdziwość wierzy, nie znajdują się takie, o których prawdziwości jego rozum mógłby się przekonać? Dopóki człowiek wierzący opiera swoje twierdzenia na wewnętrznym przekonaniu czerpanym z wiary, nie wkroczył jeszcze w dziedzinę filozofii. Z chwilą jednak, gdy wśród przedmiotów swej wiary odkrywa pewną liczbę prawd mogących się stać przedmiotem poznania — staje się filozofem. Jeśli zaś te nowe zdobycze filozoficzne zawdzięcza wierze chrześcijańskiej — staje się filozofem chrześcijańskim”.

¹⁵ Zagadnieniem filozofii chrześcijańskiej zajmował się Gilson m.in.

nażnieniu stanowiska Gilsonowskiego Collins stwierdził, iż wprawdzie Gilson ustalił fakt historyczny Tomaszowej metafizycznej interpretacji wzmiankowanego tekstu z Ks. Wyjścia (3,14). Z tego jednak faktu nie wynika — pisał Collins — „ani że św. Tomasz myślał, iż metafizyczna teza o różnicy między istotą a istnieniem jest zawarta w Piśmie Świętym, ani że każdy autentyczny chrześcijański tomizm musi koniecznie posługiwać się porządkiem teologicznym w rozumowaniu dotyczącym najwyższych prawd o Istocie Bożej” (290—1). Nawet Gilson pozostawia otwartą kwestię, jak Tomasz doszedł do swojego stanowiska w tych zagadnieniach.

3. Pozostaje więc otwarte pytanie o drogę dla współczesnego tomizmu. Collins wyszedł od stwierdzenia, że wspomniana Gilsonowska alternatywa nie narzuca się z koniecznością dzisiejszym chrześcijańskim i tomistycznym zwolennikom filozofowania. Ani bowiem interpretacja filozofii Tomasza, jako filozofii prawd określonych jako „revelabilia” — „objawialne”, nie jest jedyną uprawnioną drogą interpretowania i rozwijania filozoficznych poglądów Akwinaty, niekonieczne jest więc postępowanie w porządku teologicznym, ani też esencjalizm i naturalizm nie są koniecznymi konsekwencjami innej, niż wyżej wymieniona Gilsonowska interpretacja Tomizmu. Tezę tę Collins szeroko uzasadnia przypominając najpierw, że Gilson dokonał rekonstrukcji myśli Tomaszowej z pozycji historyka i słusznie ulokował filozofię Akwinaty w jej historycznym

w dwóch pierwszych rozdziałach dzieła: *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1947, (wyd. pol.: *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa, Pax, 1958, s. 9—43). Pojęcie „revelabilia” — „objawialne” analizował we wstępnym rozdziale dzieła: *Le Thomisme*, Paris, Vrin, 1947 (wyd. pol.: *Tomizm*, Warszawa, Pax, 1960, s. 11—44). W późniejszych swoich pismach Gilson nie zmienił tego stanowiska, ale je uwyraźnił, podkreślając jeszcze mocniej, iż ponieważ Tomasz był teologiem, więc tomista, pragnący wydobyć z jego pism i zrekonstruować samodzielny system filozoficzny, być może nawet to zrobi, nie będzie jednak wtedy postępował według Tomasza. Por. E. Gilson: *On the Art of Misunderstanding Thomism*, w: *The McAuley Lectures*, St. Joseph College, West Hartford, Conn. 1966, 33—44. Por. też mój art. cyt. w przyp. 13.

kontekście wiary chrześcijańskiej i teologicznego rozumowania (291). Pozostaje jednak otwarte zadanie rekonstrukcji filozoficznej. Musi ono opierać się na znajomości rezultatów dociekań historycznych i teologicznych, jednak jest odrębnym zadaniem. Celem filozoficznej rekonstrukcji jest wyszukanie podstawowych założeń przyjętych jako oczywiste na podstawie danych rozumowych i dochodzenie na ich podstawie do sprawdzalnie uzasadnionych prawd. Można to robić w sposób chrześcijański i tomistyczny, to znaczy w sposób otwarty na prawdy objawione odnoszące się do badanych problemów, oraz przy użyciu zasad metafizycznych, którymi posługiwał się Tomasz. Nie musi to jednak być postępowanie według porządku teologicznego. Stanowisko Collinsa sprowadza się tu do stwierdzenia: „właśnie po to, by być lepszym filozofem, umysł filozofa chrześcijańskiego zachowuje stałą czujność i wrażliwość na treść objawienia, w tych punktach, które odpowiadają jego sferze badań. Do tego ogólnego wymogu w stosunku do filozofa chrześcijańskiego nie trzeba z koniecznością dodawać dodatkowego określenia, że tomista musi filozofować zgodnie z porządkiem teologicznym” (294). Dalej Collins zwrócił uwagę na potrzebę odróżnienia dwóch faz w filozofowaniu o Bogu: w pierwszej fazie przechodzimy od rzeczy poznawalnych zmysłowo do stwierdzenia istnienia Boga, pierwszej przyczyny bytów skończonych; w drugiej fazie posługujemy się prawdą o istnieniu Boga dla dalszego wyjaśnienia i pogłębienia naszej wiedzy o rzeczach skończonych (297—8)¹⁶. Filozof powinien odróżniać te dwie fazy, aby zachować właściwy porządek poznania, w którym najpierw przechodzimy od rzeczy danych zmysłowo do Boga, a następnie pogłębiamy nasze poznanie rzeczy danych zmysłowo w perspektywie uprzednio zdobytych prawd o Bogu,

¹⁶ Niezależnie od Collinsa na potrzebę odróżnienia tych dwóch faz filozofowania zwracałem uwagę w artykułach: *Czynnik rozumu w ujęciu przyczyny celowej*, *Collectanea Theologica* 35 (1964) 1—4, 39—62; oraz: *Zagadnienie stosunku filozofii Boga do filozofii bytu*, w: *Studia z filozofii Boga*, pr. zb. red. bp B. Bejze, t. II, Warszawa, ATK, 1973, 192—203.

jako pierwszej przyczyny bytów. A jednak tej drugiej fazy nie trzeba sprowadzać do teologicznego porządku (298).

Rozważania swe Collins kończy ważną uwagą na temat postawy, jaka winna cechować filozofa chrześcijańskiego. Winien on mianowicie szczerze i wyraźnie pokazać wszystkie uwarunkowania swojego studium, łącznie z wpływem jego wiary. Ma prawo również pytać się dyskutujących z nim, czy są świadomi tego, że także ich stosunek do Objawienia wywiera, pozytywny lub negatywny, wpływ na ich filozofowanie. Collins spodziewa się, że tomizm, który jest chrześcijański, a zarazem zbudowany jest zgodnie z założeniami i porządkiem uzasadnienia twierdzeń właściwym dla filozofii, ma swoją własną wewnętrzną zdolność do pożytecznego i skutecznego działania w dzisiejszym świecie intelektualnym. Zaś realizm teistyczny nie jest tylko innym sformułowaniem tomizmu. Realizm teistyczny może wcielać w siebie osiągnięcie tomizmu filozoficznego tylko o ile ten ostatni osiągnie głębsze rozumienie swojej własnej natury, jako doktryny filozoficznej, odpowiedzialnej za swój własny rozwój zgodnie z zawartością i porządkiem normalnego ludzkiego uzasadnienia (298—9).

3. Filozofia Boga w teizmie realistycznym

W książce *God in Modern Philosophy* Collins przedstawił dzieje pojęcia „Bóg” w myśli nowożytnej od czasów Odrodzenia aż po współczesność. W ostatnim rozdziale zatytułowanym: W stronę realistycznej filozofii Boga (*Toward a realistic philosophy of God*, s. 377—409) postawił tezę: „historyczne badania problemu Boga w filozofii nowożytnej doprowadzają do pewnych odkryć, które mają znaczenie nie tylko dla historii myśli, lecz także dla naszego współczesnego filozofowania o Bogu”.¹⁷ Tezę tę Collins uzasadniał rozpatrując ją w kontekście następujących zagadnień: 1. Znaczenie podejścia historycznego

¹⁷ Collins: *God in Modern Philosophy*, dz. cyt. 377 (w dalszym ciągu tego paragrafu do dzieła tego będę odsyłał podając w tekście liczbę strony w nawiasach).

(377—8), 2. Bóg i funkcjonalizm (378—83), 3. Bóg i fenomenalizm (383—7), 4. Bóg i naturalizm humanistyczny (387—94), 5. Filozofia Boga wobec wymagań moralnych (394—8), 6. Bóg znany i nieznan (398—403). Wnioski zawarł w ostatnim podrozdziale: 7. Natura filozofii Boga (403—9). Przypatrzmy się nieco bliżej rozważaniom Collinsa.

1. Collins w pierwszym podrozdziale zwrócił uwagę na to, że studium historii filozofii nowożytnej koryguje pewne przeaccentowania lub nawet błędy w stawianiu i rozwiązywaniu problemów filozoficznych. Tak na przykład można powiedzieć, że zostało już skorygowane przekonanie, wyrażone przez Comte'a, iż rozwój intelektualny ludzkości przechodzi przez trzy fazy: teologiczną, metafizyczną i pozytywną. W myśl tego poglądu filozoficzne zainteresowanie się Bogiem powinno stopniowo zanikać. Tymczasem stwierdza się, że dla najwybitniejszych nowożytnych i współczesnych myślicieli problem Boga nie mniej jest centralnym, niż był dla ich poprzedników (337).

2. Studium historii filozofii nie tylko zwraca uwagę na trwałe zainteresowanie problemem Boga. Pozwala ponadto skorygować niewłaściwe posługiwanie się pojęciem Boga w filozofowaniu. Tu Collins omówił funkcjonalizm, czyli charakterystyczne dla XVII wiecznego racjonalizmu posługiwanie się pojęciem Boga, jako elementem składowym systemu (378—83). Pojęcie Boga było używane jako gwarancja obiektywizmu idealnych konstrukcji i jako konieczne ogniwo w łańcuchu dedukcji, a nawet jako punkt wyjścia dla systemu. Ostatecznie cała teoria Boga została podporządkowana wymaganiom racjonalistycznego systemu, w którym Bóg pełnił funkcję jednego z elementów rozumowania. Takie posługiwanie się pojęciem Boga spotkało się ze słuszną krytyką ze strony empirystów. Krytyka ta jednak sprowadzając możliwość poznania jedynie do poznania fenomenów, czyli przyjmując stanowisko fenomenalizmu, poszła za daleko, bo aż do negacji sensowności filozoficznego problemu Boga. Teizm realistyczny chce natomiast rozważać problem Boga w sposób wolny zarówno od metody funkcjonalistycznej, jak i niepodlegający kantowskiej, fe-

nomenalistycznej, krytyce racjonalistycznych typów dowodzenia w teologii naturalnej (380). Teizm realistyczny chce więc uniknąć stanowisk ekstremistycznych: zarówno funkcjonalizmu racjonalistycznego, przekonanego o posiadaniu intuicyjnej, pewnej, wiedzy o Bogu (Spinoza, Hegel) jak i fenomenalizmu empirystycznego, negującego wszelką wiedzę o Bogu (Hume, Kant), (383—4) która miała by być czymś więcej — dodajmy — niż kantowski postulat moralny.

Przeciwstawiając się racjonalistycznemu funkcjonalizmowi teizm realistyczny — w ujęciu Collinsa — podkreśla trzy ważne momenty. Najpierw wychodzi od metodologicznego stwierdzenia, że w filozoficznym poszukiwaniu Boga punktem wyjścia jest analiza bytów danych w poznaniu zmysłowym, łącznie z człowiekiem. „Filozofia Boga musi być niedwuznacznie oparta na zmysłowym poznaniu w zwyczajnym doświadczeniu tego, co jest” (380—1)¹⁸. Z funkcjonalizmu wydobywa się lekcję, iż wychodzenie od intuicyjnej, filozoficzno-racjonalistycznej, wiedzy o Bożym Istnieniu, o Jego Istocie i Mocy, jest iluzoryczne.

Drugą cechą realistycznej propozycji wyplątania studium o Bogu z funkcjonalizmu jest odrzucenie traktowania Istoty Bożej, jako konstytutywnego elementu systemu metafizycznego. Teizm realistyczny dochodzi do prawdy, że Bóg istnieje, przez szukanie ostatecznej przyczyny istnienia bytów danych w poznaniu zmysłowym; nie rości sobie jednak pretensji do posiadania bezpośredniego, intuicyjnego dostępu do Istoty Bożej (381).

Wreszcie trzecią cechą teizmu realistycznego jest krytyka wszelkiej metody, która traktuje atrybuty Boga, jako zestaw

¹⁸ Podkreślenie to jest bardzo ważne, bo nadal występują zwolennicy ontologicznego dowodu istnienia Boga, np. M. I. Donceel: *Can we still make a Case in Reason for the Existence of God*, w: *God Knowable and Unknowable*, ed. R. J. Roth, Fordham U. Press, N. York 1973, 159—86. Por. mój artykuł: *Realizm teistyczny. Z zagadnień dyskutowanych przez współczesnych filozofów chrześcijańskich w USA*, w: *Studia z filozofii Boga*, pr. zb. red. bp B. Bejze, t. 4, Warszawa, ATK — w druku (zwłaszcza przypis 49).

przesłanek do budowania systemu filozoficznego (381).

Takie postawienie sprawy przez teizm realistyczny jest bardzo ważne, bo pozwala — podkreślał Collins — w nowym świetle ocenić niesłuszność stanowiska głoszonego przez Merleau-Ponty'ego, który, wraz z Heideggerem, uważał dyskusję teizmu z ateizmem za dysputę czysto teologiczną, nie należącą do filozofii (381—2).

Collins swe rozważania nad funkcjonalizmem zakończył uwagą: „tak więc argumenty czerpane z historii nie sugerują, że filozofowie winni powstrzymać się od szukania prawdy o istnieniu Boga, ale że powinni powstrzymać się od czynienia Boga jedynie narzędziem dla zaokrąglenia ich widzenia rzeczy” (383). Egzystencjalna wiedza o Bogu jest bowiem szczytem filozoficznej mądrości, ale nie można posługiwać się nią jako narzędziem w budowaniu jakiegoś doskonałego systemu wiedzy i jako elementem, ogniwem składowym, systemu, jak czynili to na przykład Kartezjusz, czy Malebranche.

3. Empirystyczno-fenomenalistyczna krytyka dowodów istnienia Boga jest fragmentem szerszej krytyki możliwości uprawiania realistycznej metafizyki. Stąd historyczne doświadczenie kontrowersji z fenomenalizmem empirystycznym zmusza zwolenników teizmu realistycznego do skoncentrowania swych prac na czterech zagadnieniach podstawowych dla tworzenia realistycznej metafizyki wprowadzającej wnioski teistyczne: stwierdzanie substancjalnej natury bytu danego w doświadczeniu zmysłowym, stwierdzanie odrębności jego aktu istnienia, jako elementu współkonstytuującego wraz z istotą konkretny byt, stwierdzanie pochodnego charakteru aktu istnienia i wreszcie stwierdzanie związku przyczynowego prowadzącego do poznania pierwszej przyczyny owego złożonego bytu. Rozważanie tych tematów stale wraca w historycznych i krytycznych studiach nad empirystami brytyjskimi i nad Kantem, oraz pomaga zakorzenić studium o Bogu w ludzkim doświadczeniu bytów danych zmysłowo i w doświadczeniu naszej ludzkiej rzeczywistości (384).

Pogłębiona refleksja metafizyczna nad elementami konsty-

tuuującymi konkretny, skończony byt dany zmysłowo, prowadzi do uznania słuszności przyczynowego wnioskowania o istnieniu Boga i ponadto nadaje owemu wnioskowaniu charakter zupełnie różny od tak zwanego dowodu kosmologicznego propagowanego przez Wolffa i odrzuconego przez Kanta (385). Tu Collins zajął stanowisko identyczne ze stanowiskiem J. Owensa, który podkreślał z całą stanowczością we wszystkich swoich pracach poświęconych filozofii Tomasza z Akwinu, że Tomaszowa argumentacja zawarta w pięciu „drogach” nie ma charakteru dowodzenia kosmologicznego typu wolffiańskiego i że ma wartość dowodową jedynie na gruncie metafizyki istnienia, a więc na gruncie filozoficznej analizy konkretnego bytu złożonego z istoty i istnienia, gdzie zachodzi metafizyczne przechodzenie od przypadłościowo posiadanego istnienia do jego ostatniego źródła — istnienia samoistnego¹⁹.

W dalszym ciągu Collins wykazywał, że właściwie rozumiana metafizyka istnienia broni się również przed logikalnym pozytywizmem twierdzącym, że zdania twierdzące o istnieniu lub nieistnieniu Boga są bezsensowne, ponieważ nie można ich sprowadzić ani do zdań analitycznych, ani do zdań empirycznych (385—7). Collins wykazywał, że przekonanie to, które sięga korzeniami swymi do Hume’owskiego twierdzenia o dwóch rodzajach sądów: nieegzystencjalnych koniecznych sądów analitycznych i egzystencjalnych niekoniecznych sądów empirycznych, nie jest w pełni słuszne. Bowiem możliwe są zdania stwierdzające konieczną prawdę o złożonym przypadłościowym, bycie istniejącym i jego przyczynowej zależności od bytu będącego czystym aktem istnienia. Przyczynowe dowodzenie prawdy o istnieniu Boga nie jest oparte na analitycznej konieczności relacji logicznych czy matematycznych, lecz na przyczynowej konieczności, której domaga się aktualny byt istniejący, dany zmysłowo w naszym doświadczeniu (387). Tak więc Collins dokonywał konfrontacji metafizyki istnienia z tym,

¹⁹ Ostatnio Owens sformułował swe stanowisko w: *Aquinas and the Five Ways*, *The Monist*, 58 (1974) 1, 16—35. Opinię Owensa omawiam w artykule cyt. w przypisie 18.

co twierdzili nowożytni filozofowie, podjął z nimi dyskusję i stwierdził, że teizm realistyczny, ugruntowany na zasadach Tomaszowej metafizyki istnienia, z konfrontacji tej wychodzi obronną ręką.

4. Do tej samej konkluzji doszedł Collins po przeanalizowaniu poglądów głoszonych przez humanistycznych naturalistów uważających teizm za obniżanie wartości ludzkich (387—94). Filozofia Boga uprawiana w ramach teizmu realistycznego rozumie zarówno potrzebę bronienia ludzkiej lojalności w stosunku do ziemi, jak i potrzebę ludzkiej lojalności w stosunku do Boga. Nie podlega zarzutowi formułowanemu przez Feuerbacha, myślicieli marksistowskich, Nietzschego i Sartre'a, jakby uznawanie Boga prowadziło z koniecznością do zaprzeczenia człowieka. Nie podlega temu zarzutowi ponieważ w swym uznawaniu Boga wychodzi od uznania całej rzeczywistości dostępnej poznaniu doświadczalnemu, łącznie z człowiekiem. „Poszukiwania Boga nie wzmocni się przez odrzucenie naszego własnego sposobu istnienia” (391). Na gruncie teizmu realistycznego można skorygować sięgające Feuerbacha przekonanie, podtrzymywane i rozwijane w różny sposób przez Marksa, Nietzschego i Freuda, że Bóg jest projekcją ludzkich tęsknot, że więc idea Boga jest czysto subiektywnym produktem naszych ludzkich bied i aspiracji, oraz naszego ludzkiego szukania mocy (392). Bowiem w teizmie realistycznym pojęcie Boga jest przyjmowane filozoficznie jako wniosek nasuwający się z koniecznością przy stwierdzeniu związku przyczynowego między rzeczami danymi w doświadczeniu zmysłowym, a ostateczną przyczyną ich istnienia, którą jest Istnienie Samoistne (394).

5. Collins przeprowadził również analizę współczesnej wersji starego zarzutu, sformułowanego i dyskutowanego już przez św. Tomasza w Sumie Teologii I, 2, 3, iż nie można pogodzić boskiej wszechmocy i dobroci ze złem panującym w naszym świecie, że więc choćby dowiodło się istnienie Boga — Pierwszej Przyczyny, to jednak nie można udowodnić istnienia Boga, pojmowanego jako Wszechmocny i Dobry (394—8). Współcześnie twierdzi się bowiem niekiedy, że istnienie Boga, jako

Wszchemocnego i Dobrego, nie może być udowodnione i ponadto, iż studium zła panującego w świecie wykazuje sprzeczność nawet w hipotetycznej idei Bożej istoty (395)²⁰. Collins odpowiadał na to, że w domaganiu się, by filozofia dowodziła istnienia dobrego Boga, jako dobrego, kryje się pewna wieloznaczność. Może to bowiem oznaczać, że pierwszym twierdzeniem, jakie ma być filozoficznie udowodnione, jest twierdzenie, że istnieje dobry Bóg, czyli, że dobroć Boga ma być bezpośrednim i wprost przedmiotem dowodzenia filozoficznego. To istotnie nie jest pierwszym i bezpośrednim celem filozoficznego stwierdzenia w teizmie realistycznym. Domaganie się jednak, by filozoficznie dowodzić istnienia dobrego Boga może też oznaczać, że konieczny jest stopniowy wysiłek w uzasadnianiu przekonania, iż Bóg, którego istnienie, jako Czystego Aktualnego Bytu i Pierwszej Przyczyny, metafizykalnie stwierdziliśmy, jest także Sprawiedliwy i Opatrznościowy (395). Wprawdzie metafizyka istnienia, w rozumowaniach wchodzących w zakres teizmu realistycznego, najpierw uzasadnia istnienie Boga, jako Czystego Istnienia, ale w swych rozważaniach, biorąc pod uwagę analogiczność poznania, może dochodzić do ustalenia, iż

²⁰ Por.: A. Grzegorzczak: *Schematy i człowiek*, Kraków, „Znak” — Biblioteka „Więzi”, 1963, 141: „Tadeusz Kotarbiński napisał kiedyś wiersz:

Patrz, oto Jan bezbożnik — więc łotr i bluźnierca,
— Mylisz się, człek to zacny, ideał ma w cenie,
Lecz widząc ogrom zbrodni woła z głębi serca,
Bluźnierstwem jest posądzać Boga o istnienie.

Odpowiedziałbym na to, że nie jest bluźnierstwem występować przeciwko pojęciu Boga, które zresztą w wyobrażeniach większości ludzi jest sprzeczne, [podkreślenie moje, BD]. Jedynym bluźnierstwem jest głosić bezsens istnienia i bezsens dobrego czynu. Skłonny byłbym bowiem przypuszczać, że w gruncie rzeczy każdy człowiek wierzy, że w rzeczywistości wszystko ma jakiś sens i czyn odczuwany jako dobry sens ten realizuje”. Czy może jednak mieć sens, jeśli nie istnieje Bóg Sprawiedliwy, Wszchemocny i Dobry? Pojęcie Boga może wydawać się sprzeczne, jeśli nie uwzględnimy tego, iż Istota Boga jest ponad ludzką możliwością pojmowania i że o Nim możemy wypowiadać się tylko analogicznie, por. niżej punkt 6.

owo Czyste Istnienie jest Bogiem Dobrym, Sprawiedliwym i Opatrznościowym. Czyni to w dalszych etapach swoich rozważań. Także, choć teizm realistyczny nie zajmuje się na pierwszym planie swych zainteresowań badaniem osobowych relacji między Bogiem a człowiekiem, to przecież zapewnia metafizykalną postawę dla owych relacji (397). Dodać do tego możemy, że właśnie oparcie teizmu realistycznego na Tomaszowych zasadach metafizyki istnienia umożliwia dotarcie nie tylko do Boga deizmu, ale i do Boga teizmu, to jest do Boga, z którym człowiek może wchodzić w religijne relacje osobowe i osobiste. Boleśnie przez Pascala przeżywane rozdarcie między Bogiem wiary i Bogiem filozofów może być uleczona, bowiem Bóg, do którego dochodzi teizm realistyczny bazujący na metafizyce istnienia, nie tylko nie jest sprzeczny z Osobowym Bogiem Objawienia chrześcijańskiego, ale, pojmowany jako pełnia Istnienia, „mieści w sobie” analogicznie rozumiany charakter Osoby. Głos Collinsa jest więc ważnym przyczynkiem dla teoretycznego rozwiązywania trudnego problemu pojmowania Boga jednocześnie jako Absolutu i Osoby²¹.

6. Właściwe rozumienie teizmu realistycznego jest istotnie ważne w zagadnieniu zasygnalizowanym przez tytuł podrozdziału: „Bóg znany i nieznan”. W zagadnieniu tym nie chodzi — słusznie podkreślił Collins — o sprawę stopnia poznania Boga, o to że zaledwie niewiele możemy o Bogu wiedzieć. Chodzi natomiast o sposób poznania Boga. Jeśli bowiem „dowodzenie” istnienia Boga będziemy w ten sposób rozumieć, jakoby konkluzją tego rozumowania był własny akt Istnienia Boga, wtedy będziemy musieli przyjąć, że umysł filozofa jest jakoś proporcjonalny do samej egzystencji Boskiej, że filozof albo widzi Go przez bezpośrednią intuicję, albo widzi Istnienie Boże jako wynikające z Boskiej Istoty, lub jakiegoś Boskiego Atrybutu, będącego oczywistością aprioryczną dla ludzkiego rozumu. W tym wypadku Bóg jest niejako stawiany w jednym szeregu

²¹ Por. mój artykuł: *Poznanie Boga jako Absolutu i Osoby*, w: *O Bogu dziś*, pr. zb. red. bp B. Bejze, Warszawa 1974, s. 51—64.

z innymi bytami i „dowodzenie” istnienia Boga jest na jednej płaszczyźnie z rozwiązywaniem równań, odkryciami geograficznymi, czy produkowaniem nowego związku chemicznego, gdzie zachodzi oczywistość analityczna lub oczywistość bezpośrednio doświadczenia zmysłowego. Filozof pretendowałby tu do „widzenia” Bożego Istnienia i Bożej Istoty, jak to zachodzi w dowodzie ontologicznym (398). Taka postawa niektórych filozofów spowodowała, że Karl Barth, żarliwy teolog kalwiński, zaczął uważać każdą filozoficzną naukę o Bogu, niezależną od Objawienia, za bluźnierczą i niszczącą nasze odczucie Boskiego majestatu, zaś Paul Tillich zaczął szukać Boga jako podstawy czy mocy bytu, leżącej poza bałwochwalczym Bogiem takiego teizmu, który ogranicza i reifikuje Boga (399). Pozostaje jednak pytanie, czy możliwy jest taki teizm filozoficzny, który unika owej racjonalistycznej postawy, a jednak dostarcza podstawy rozumnej dla przyjęcia twierdzeń o Bogu opartych o oczywistość dostępną dla naszego rozumu naturalnego, chociaż nie wykluczając sugestii danych w Objawieniu. Taka jednak realistyczna filozofia Boga posługuje się innym znaczeniem pojęcia „dowodzenie” istnienia Boga. Nie dowodzi się tu bowiem Boskiego Aktu Istnienia, lecz prawdziwości ludzkiego sądu afirmującego, iż Bóg, albo Czysty Byt Aktualny, istnieje. Tu oczywistość nie pochodzi z jakiegokolwiek bezpośredniego widzenia Boskiego Aktu Istnienia czy Boskiej Istoty (399). Tu filozofia Boga analizuje strukturę istniejących rzeczy danych zmysłowo w naszym doświadczeniu, odkrywa ich wewnętrzne złożenie i przyczynową zależność w ich konkretnym akcie istnienia, i w ten sposób wyprowadza wniosek o prawdziwości twierdzenia, iż istnieje pierwsza, czysto aktualna, przyczyna owego istnienia (399). Tak więc to realistyczne dowodzenie dostarcza wiedzy o istniejącym Bogu, ale nie posługuje się Boskim Aktem Istnienia, jako bezpośrednią konkluzją swojego rozumowania. Stwierdza się bowiem prawdziwość zdania „Bóg istnieje”, a nie bezpośrednio same Istnienie Boga (399). Realistyczna filozofia traktująca o Bogu musi więc zawierać teorię analogii, a także musi zdawać sobie sprawę z granic, w ramach których się rozwija.

Tu Collins przypomniał piękne zdanie św. Augustyna, iż nasze poznawanie Boga kończyć się winno pokornym wyznaniem niewiedzy (*pia confessio ignorantiae*) oraz uwagę św. Tomasza, że szczytem ludzkiej wiedzy o Bogu jest wiedzieć, że się nie zna Boga (401). To jednak nie znaczy, iż człowiek nie wie, że Bóg istnieje, ani że nic o Nim nie wie, ani że może tylko o Nim milczeć. To znaczy natomiast, że gdy człowiek uświadomi sobie w pełni, jaki jest charakter i źródło jego naturalnego poznania Istnienia Boga, wtedy jednocześnie zrozumie że Bóg, w Jego nieskończonej aktualności, zawsze przekracza wszystko, cokolwiek byśmy mogli o Nim powiedzieć (401). Bóg jest więc nam znany i nieznan. Jest znany ponieważ na drodze wnioskowania z danych w doświadczeniu zmysłowym możemy stwierdzić prawdziwość pewnych o Nim zdań; to odsuwa radykalne roszczenia ateizmu i agnostycyzmu. Bóg jest nieznan, ponieważ żadna ze skończonych rzeczy, z których wyprowadzamy naszą wiedzę o Bogu, nie daje nam widzenia bezpośredniego Jego Boskiej Istoty w jej własnej nieskończonej aktualności; to odsuwa radykalne roszczenia funkcjonalistów, dialektycznych monistów, ontologów i teozofów (402). Realistyczna filozofia o znanym i nieznanym Bogu wykorzystuje skończone byty istniejące tak dalece, iż prowadzą one człowieka do wiedzy o Bogu. Ale nie miesza ona rezultatów swego rozumowania, którymi są ludzkie zdania o Bogu, z Nieskończonym Bogiem w Jego własnym Akcie Istnienia (402). Stąd niesłuszne są obawy Bartha i Tilicha. Dodajmy, że te rozważania Collinsa ważne są również na gruncie polskim. U nas też słychać głosy skierowane przeciw tomistycznej filozofii o Bogu, zarzucające jej zbyt racjonalizm, schematyzm i zbyt wielkie pretensje co do wiedzy o Bogu. Dobre określenie granic naszej wiedzy pozwoliłoby uniknąć tych nieporozumień.

7. W ostatnim podrozdziale Collins przystąpił do określenia natury filozofii Boga. Czynił to konfrontując swoje stanowisko ze współczesnymi rozumieniami filozofii Boga, których zasadnicze typy sprowadził do czterech: według pierwszego — archaizującego — jest ona nieledwie martwym przeżytkiem przeszło-

ści, bez wystarczającego oparcia w żywych, współczesnych, tendencjach myślowych²²; według drugiego jest wprawdzie żywa, ale jest fideistyczna, bo sprowadza się do refleksji nad wiarą chrześcijańską i jej językiem; według trzeciego jest wprawdzie uprawnioną metodologicznie filozofią, ale niesamodzielną, bo stanowi integralną część teologii; wreszcie według czwartego jest tym samym, co filozofia religii (403).

Collins po przeanalizowaniu tych czterech opinii (403—8) stwierdził, że właściwie rozumiana filozofia Boga nie da się sprowadzić do żadnego z tych typów, chociaż będzie posiadała coś, co będzie czyniło ją podobną do każdego. Tak więc nie jest przeżytkiem przeszłości, chociaż posługuje się badaniem historycznym spodziewając się, że w przeszłości można znaleźć rozumne wprowadzenie w problem Boga (408). Nie jest też fideistyczna, ponieważ opierając się na doświadczeniu skończonych bytów danych zmysłowo jest dostępna dla rozumu ludzkiego i doprowadza do formułowania prawdziwych i — dodajmy — intersubiektywnie komunikowalnych twierdzeń o Bogu. Czyni to filozoficznie niezależnie od Objawienia, chociaż może z Objawienia czerpać pewne sugestie (408). Wprawdzie wpływ historii filozofii i Objawienia może stymulować filozofa teistycznego, by rozważał raczej te, niż inne aspekty bytu ludzkiego i rzeczy zmysłowych, jednak właściwie rozumiana filozofia Boga będzie postępowała według naturalnego filozoficznego porządku rozumowania i dowodzenia, a nie według porządku właściwego dla teologii (408). Nie jest również filozofią religii, bo ta stara się połączyć w jedną możliwie spójną całość osiągnięcia metafizyki, etyki, psychologii i innych dyscyplin traktujących w różny sposób o związku między Bogiem a człowiekiem (406), czyli — dodajmy — bada filozoficznie fakt religii; natomiast filozofia Boga stara się poznać o Bogu — a nie tylko o stosunku człowieka do Boga — to, co jest dostępne dla ludzkiego poznania, jest więc filozoficznym badaniem ludzkich możliwości poznaw-

²² Prawie to tylko zdaje się widzieć we współczesnym tomizmie A. Grzegorzcyk: *Schematy i Człowiek*, dz. cyt. w przyp. 20. np. s. 20 i 62.

czych w odniesieniu do Boga i ustawicznie ponawianą próbą wykorzystywania tych możliwości dla poznania Boga.

Ostatecznie Collins stwierdził, że teizm realistyczny nie jest odrębną nauką, lecz punktem kulminacyjnym metafizyki bytu jako istniejącego (409)²³. Jest on tym momentem w badaniach metafizycznych, w którym szuka się ostatecznej przyczyny dla właściwego przedmiotu metafizyki, którym jest byt, czyli doświadczalna rzecz istniejąca. Tak więc filozofia Boga teizmu realistycznego uczestniczy w doświadczalno-egzystencjalnej bazie owej metafizyki bytu istniejącego, uczestniczy w metafizykalnym posługiwaniu się rozumowaniem przyczynowym i orzekaniem analogicznym, oraz w jej niefunkcjonalnej naturze. Taką egzystencjalną prawdą o Bogu osiąganą przez teizm realistyczny ma swoje własne znaczenie, jako wiedza o Samoistnym Akcie Istnienia i Pierwszej Przyczynie bytu. Ta metafizyczna mądrość porządkuje inne filozoficzne nauki, ale nie przez dostarczanie im przesłanek do rozumowania dedukcyjnego. Doktryna o Bogu będzie ważna i pomocna dla innych problemów metafizycznych i dla etycznego studium nad człowiekiem, o ile będzie respektowane podstawowe przekonanie, że nasze sądy o Bogu mają charakter sądów wynikających z metafizykalnej analizy bytów konkretnych, danych w doświadczeniu zmysłowym, oraz że pojęciem Boga nie można posługiwać się w sposób funkcjonalny jako ogniwem wypełniającym lukę w rozumowaniu (409), czy jako postulatem moralnym.

²³ Por. dyskusję o stosunku filozofii Boga do filozofii bytu w: *Studia z filozofii Boga*, pr. zb. red. bp B. Bejze, t. II. Warszawa, ATK, 1973: E. Morawiec: *Próba nowego ujęcia charakteru epistemologicznego i metodologicznego filozofii Boga*, 145—63; M. Jaworski: *Zagadnienie reinterpretacji punktu wyjścia filozoficznego poznania Boga*, 164—91 i B. Dembowski: *Zagadnienie stosunku filozofii Boga do filozofii bytu*, 192—203. W dyskusji tej zająłem stanowisko zbliżone do stanowiska Collinsa, uznając filozofię Boga za integralną część metafizyki, czyli filozofii bytu. Ponadto starałem się wykazać, że stanowisko Jaworskiego i Morawca, którzy z różnych pozycji podkreślali odrębność tych dyscyplin, mogą być tak zinterpretowane, by okazało się, że filozofia Boga jest jednak integralną częścią filozofii bytu.

4. Filozofia religii w teizmie realistycznym

Filozofii religii, jej powstaniu w czasach nowożytnych jako samodzielnej dyscypliny filozoficznej, oraz zadaniom teizmu realistycznego w dziedzinie dalszego budowania tej dyscypliny, poświęcił Collins oddzielne obszerne studium: *The Emergence of Philosophy of Religion*.

Collins przyznaje we Wstępie do tego dzieła, że w czasie swej uprzedniej pracy nad problemem Boga w filozofii nowożytnej dostrzegł, iż dążenie do pogłębionej filozoficznej wiedzy o Bogu jest częścią szerszego dążenia do pogłębionej filozoficznej wiedzy o religijnej relacji między człowiekiem a Bogiem. W związku z tym zaczął się zastanawiać — jako historyk filozofii, dążący do coraz głębszych interpretacji badanych poglądów filozoficznych — czy pogłębiona znajomość nowożytnych teorii religii nie zmodyfikuje naszego rozumienia nowożytnych poglądów na człowieka i Boga²⁴. Jak zobaczymy, to historyczne studium doprowadziło Collinsa do wniosków ważnych dla systematycznej rozbudowy filozofii religii na gruncie teizmu realistycznego.

Specyfikę nowożytnych filozofów religii określił Collins syntetycznie w następujący sposób: „w odróżnieniu od starożytnych filozofów greckich, rzymskich i orientalnych filozofowie nowożytni nacechowani byli historycznym doświadczeniem uzyskanym przez tradycję judeo-chrześcijańskiej religijnej myśli i praktyki. W odróżnieniu zaś od Ojców Kościoła byli filozofami zawodowymi, a w odróżnieniu od Scholastyków nie łączyli swej filozoficznej kompetencji z teologiczną ... byli filozofami zawodowymi, traktującymi religię początkowo w formach określonych przez Żydowskie i Chrześcijańskie źródła skrypturalne i instytucjonalne; ale czynili to w duchu filozoficznym, nie służącym jakimkolwiek celom teologicznym” (s. VIII).

W analizach swoich Collins zajął się przede wszystkim syste-

²⁴ Por. Collins: *The Emergence of Philosophy of Religion*, dz. cyt. s. VII (w dalszym ciągu tego paragrafu do dzieła tego będą odsyłał podając w tekście liczbe strony w nawiasach).

mami filozofii religii proponowanymi przez Hume'a, Kanta i Hegla. Zwrócił uwagę na to, że normalnie ich poglądy na religię są traktowane na marginesie ich głównych doktryn. Tymczasem — podkreślił Collins — według ich własnego punktu widzenia tworzone przez nich teorie religii są centralne w ich filozofowaniu i zasadnicze dla naszego rozumienia istoty ich filozofowania (s. IX). Poglądy tych trzech myślicieli stanowią ciąg logiczny, ponieważ jak Hume w pismach swoich zbierał wcześniejsze nowożytne pojęcia religii i poddawał je krytycznemu opracowaniu, tak Kant był krytycznym czytelnikiem Hume'a, a Hegel krytycznym czytelnikiem obu poprzedników (s. X). Collins zaś starał się być krytycznym czytelnikiem tych trzech wielkich myślicieli, najpierw jako historyk filozofii, by przez zrozumienie ich filozofii religii lepiej zrozumieć całość ich poglądów filozoficznych, następnie jako filozof systematyczny, by lepiej zrozumieć zadania na dziś stojące przed realizmem teistycznym pragnącym tworzyć filozofię religii. To też po krytycznym zreferowaniu poglądów Hume'a, Kanta i Hegla (poglądy ich nazywa klasyczną nowożytną filozofią religii) w 8 rozdziałach książki (s. 3—349), rozdział 9 poświęcił omówieniu problematyki wprowadzonej przez owych trzech myślicieli na stałe do filozofii religii (s. 350—422) zaś ostatni roz. 10 (s. 423—91) poświęcił omówieniu zadań stojących przed realizmem teistycznym w dziedzinie budowania filozofii religii.

Problematyka, której analizie poświęcony jest roz. 9 obejmuje w ujęciu Collinsa między innymi następujące sześć zagadnień: „sposób w jaki religia trafia do dziedziny filozofii, wpływ filozofii religii na teologię naturalną, relacje między moralnością i religią, filozoficzne podejście do wiary religijnej, zagadnienie stale istniejącej tajemnicy objawiającego się Boga, oraz wzajemne relacje między wiarą religijną i kultem oddawanym Bogu a służbą ludzkości” (450). Te zagadnienia owi trzej twórcy klasycznej nowożytnej filozofii religii na stałe wprowadzili w dziedzinę rozważań filozoficznych.

Natomiast o roz. 10 Collins pisze we Wstępie: „Roz. 10 zawiera badanie wpływu na filozofię religii, jaki może wyrzucić

teizm realistyczny rozpatrujący problemy powstałe w nowożytnej klasycznej filozofii religii. To spotkanie powoduje pewne modyfikacje w obu tych prądach myśli. W teistycznej bowiem tradycji Augustyna, Akwinaty i Newmana znajdują się pomocne koncepcje religii, ale nie wydaje się, by mogły one pozostać nie zmienione przy ponownym przemyśleniu ich w kontekście nowożytnych poszukiwań filozoficznych na temat znaczenia religii. Według mojego własnego stanowiska zasoby realizmu i teizmu w tych zagadnieniach mogą być wykorzystane tylko pod warunkiem przyjęcia metody analizy integrującej (integrative analysis) i wnioskowania z doświadczenia (experiential inference). Po tej metodzie spodziewam się, że rozwinięta ona realistyczną teorię religii w czysto filozoficzny sposób i w granicach twierdzeń przez nią gwarantowanych. Jednocześnie, jeśli teizm realistyczny doprowadzi do zbudowania filozoficznie ustalonej teorii religii, to będzie miał on także wyraźny wpływ na nowożytne filozoficzne koncepcje religii [...] W rozdziale tym są dalej rozważane metodologiczne konsekwencje połączenia realistycznego teizmu z nowożytnym sposobem filozofowania. Wszystkie krytyczne refleksje tej książki skierowane są w stronę określenia warunków takiej nowej syntezy w filozofii religii. Moim roboczym stanowiskiem jest stanowisko otwartego humanizmu religijnego zbudowanego na fundamencie teizmu realistycznego” (s. X—XI).

Teizm realistyczny — twierdził dalej Collins — jeśli ma stworzyć aktualnie ważną filozofię religii, to musi budować ją w dzisiejszej sytuacji intelektualnej. To znaczy musi rozwijać taką filozofię religii, która by jednocześnie pogłębiała podstawową orientację realistyczną i teistyczną, oraz brała pod uwagę osiągnięcia wielkiej nowożytnej filozofii religii i pytania przez nią stawiane (423).

Zadanie to jest trojakiemu rodzaju, bo musi być dokonane w trzech dziedzinach: 1. w dziedzinie badania kultury, 2. w dziedzinie metodologii, oraz 3. w dziedzinie doktrynalnej:

1. W dziedzinie badania kultury zadaniem dla filozofii religii jest najpierw samookreślenie roli religii we współczesnym spo-

łączeństwie, oraz określenie znaczenia współczesnego intelektualnego zainteresowania się naturą religii. Głównie chodzi tu o zrozumienie procesu sekularyzacji i docenianie jego wartości dla autentycznej religijności (423 i 425—35).

2. W dziedzinie metodologii zadaniem dla filozofii religii jest zdobycie właściwego wyposażenia metodologicznego wystarczającego dla badania całej współczesnej złożoności teorii religii. To, co Collins nazywa metodą integrującej analizy, jest właśnie owocem uświadomienia sobie całej złożoności problematyki. Filozof religii musi więc dobrze poznać źródła życia religijnego: pisma święte, wyznania wiary, liturgie i społeczne dzieła wielkich religii. Oby dobrze zrozumieć te dziedziny musi wezwać na pomoc nauki społeczne i psychologię, teologię i współczesne metody analitycznego i fenomenologicznego postępowania w filozofii. Nieodzowną jest także znajomość historii filozoficznych teorii religii. A jeśli sam jest realistą teistycznym, wtedy winien tym bardziej krytycznie badać naturę ludzkiej wiary religijnej i działania na tej wierze opartego (424 i 435—47). Oczywiście dokonanie tego dzieła wymaga zbiorowego wysiłku. Collins daje program takiej pracy zbiorowej, który nazywa postępowaniem według metody analizy integrującej. Píše na przykład: „Cztery są zasadnicze operacje implikowane w tej metodzie: studium historyczne filozoficznych teorii religii, szczególnie rozwoju nowożytnych filozofii religii; systematyczne wydobycie tych elementów z realistycznej filozofii, które traktują o znaczeniu i prawdzie religii; bezpośrednie i kontynuowane badanie religii ludzkości w ich pismach i praktycznym wyrazie; wreszcie rozważne użycie zdobyczy i metod współczesnych nauk i sztuk dotyczących studium religii, włącznie z badaniem interpretacji teologicznych oraz nierealistycznych teorii filozoficznych. Te cztery współelementy metody integrującej nie powinny być uważane za cztery kolejne w czasie etapy, z których pierwszy musi być dokonany zanim zacznie się opracowywać następny. Przeciwnie, stanowią one połączone elementy jednej złożonej operacji i dlatego winny być jednocześnie przeprowadzane przez całą generację badaczy pracujących w tradycji rea-

listycznej. Tylko przez jednoczesne prowadzenie badań na tych wszystkich frontach można rozumnie spodziewać się zbudowania realistycznej filozofii religii” (441).

3. W dziedzinie doktrynalnej zadaniem dla filozofii religii jest podjęcie problemów postawionych przez nowożytną klasyczną filozofię religii, na przykład: w jakim znaczeniu realistyczna filozofia Boga zawiera się w procesie ureligijnienia? Jaka jest różnica między moralnym a religijnym spojrzeniem na ludzką działalność? (424) Warunki rozwiązywania tych pytań na gruncie metafizyki przedstawił Collins w podrozdziale: *The Metaphysical Difference* (s. 447—62), zaś na gruncie nauk etycznych w podrozdziale: *Ethics and Religious Ethos* (s. 462—77).

Już z tego krótkiego przedstawienia programu budowy filozofii religii na podstawie teizmu realistycznego widzimy, jak szeroko rozumiał Collins to zadanie i jak zdawał sobie sprawę z całego skomplikowania problematyki. Collins jest przekonany, że „realistyczny teizm rodzi koncepcję religii, którą jest otwarty humanizm religijny” (477). Ten humanizm bierze pod uwagę zarówno argumentacje marksistowskiego i sartrowskiego typu humanizmu uważającego, że religia jest w swej istocie antyhumanistyczna, jak i argumentacje amerykańskiego humanizmu naturalistycznego, zgadzającego się wprawdzie na religijność, ale oczyszczoną z wszelkich śladów teizmu (478).

Teoria religii może być nazwaną humanistyczną z dwóch powodów. Bądź ponieważ podkreśla ludzką genezę religii, bądź też ponieważ sądzi, iż religijne odpowiedzi wzbogacają ludzką naturę i ludzkie ujęcie rzeczywistości. Realistyczny teizm — twierdzi Collins — „sądzi, że poszukiwanie Boga jest dobrze osadzone w naszym ludzkim doświadczeniu i stąd nastawienie religijne wzbogaca wartość i zasięg rozumienia ludzkiego życia” (479). Otwarty humanizm religijny oparty na realistycznym teizmie sądzi więc, że religia jest humanistyczna zarówno ze względu na genezę, jak i ze względu na wzbogacenie wartości ludzkiego życia. Ów humanizm religijny jest otwarty, ponieważ unika deklaracji o sobie, jakoby posiadał ostateczne rozu-

mienie znaczenia religii (484). W tym twierdzeniu bardzo wyraźnie przejawiała się postawa Collinsa, który dalej pokazał następujące cztery cechy otwartości humanizmu religijnego: Najpierw nigdy nie odcina się on od pluralizmu licznych filozoficznych metod i systemów doktrynalnych. Następnie musi być otwarty na studium porównawcze różnych religii ludzkości, musi odznaczać się szacunkiem dla ideałów czczonych przez ludzi w innych religiach. Trzecim rodzajem otwartości jest otwarcie się ku wolnemu, osobowemu Bogu, obecnemu we wszechświecie i różnemu od niego przez Jego stwórczą obecność. Tu humanizm religijny winien brać pod uwagę zarówno religijny kontekst antropologii filozoficznej jak i teologię naturalną. Wreszcie — po czwarte — realistyczna filozofia religii jest otwarta w różny sposób na Boga Objawiającego się i Zbawiającego. Zachowując swoją strukturę i filozoficzną specyfikę bierze jednak pod uwagę fundamentalną teologiczną antropologię²⁵. Ostatnim twierdzeniem Collinsa w tej dziedzinie jest apel do Uniwersytetów. Tylko one w swych Wydziałach Filozoficznych mogą zapewnić warunki dla dokonywania i ustawicznego rewidowania dzieła budowy filozofii religii opartej na realizmie teistycznym i odznaczającej się cechami właściwymi dla otwartego humanizmu religijnego (489—91).

5. Zakończenie

W zakończeniu zbierzmy i podkreślmy niektóre zadania, jakie według Collinsa stoją przed chrześcijaninem filozofującym z pozycji teizmu realistycznego i jakie mogliśmy dostrzec w dokonanym przeglądzie dzieł tego Autora.

Zadania te dotyczą najpierw postawy, jaka winna cechować chrześcijańskiego teistę realistycznego. Winien on mianowicie wyrabiać w sobie otwartość uzdolniająca go do spotkania z pluralizmem filozoficznym w pełnym zaufaniu, płynącym z wiary, że poszukiwania prawdy w dziedzinie filozofii Boga i filozofii

²⁵ Bliżej o tych czterech cechach otwartego humanizmu religijnego pisał Collins tamże, 484—8.

religii doprowadzają do Boga chrześcijańskiego i do chrześcijańskiej religii otwartego humanizmu. Winien on ponadto szczerze i wyraźnie pokazywać wszystkie uwarunkowania swojego studium, łącznie z wpływem, jaki wywiera jego wiara, dokładając wszakże starań, by ów wpływ nie niweczył metodologicznej poprawności jego filozofowania; ma jednak prawo przypominać, że negatywny stosunek do Objawienia również wywiera wpływ na twórczość filozoficzną.

Taka postawa umożliwi wypełnianie zadań stojących przed filozofem systematycznym. Umożliwi bowiem zarówno wypełnianie postulatu pracy zbiorowej, jak i dostrzeganie pytań w ich historycznym rozwoju, jakie ciągle na nowo stawiane są przez filozofów. Toteż teista realistyczny będzie w świetle coraz większych wymagań metodologicznych kontynuował badania w podstawowych dla siebie dziedzinach to jest: w stwierdzaniu substancjalnej natury bytu danego w doświadczeniu zmysłowym, w stwierdzaniu pochodnego charakteru aktu istnienia i w stwierdzaniu związku przyczynowego prowadzącego do poznania pierwszej przyczyny owego złożonego bytu. Wyniki swych badań i analiz będzie konfrontował ze współczesnymi wynikami prac filozoficznych powstającymi poza realizmem teistycznym spodziewając się zarówno tego, iż ta konfrontacja dopomoże mu do głębszego zrozumienia i poprawniejszego uzasadnienia tez teizmu realistycznego, jak i tego, że jego osiągnięcia dopomogą myślicielom spoza teizmu realistycznego dostrzec i lepiej zrozumieć uzasadnienia przez niego dokonywane.

Ostatnia uwaga: Jeżeli w stosunku do wielu dzieł pisanych z pozycji neotomistycznych można by nawet wysunąć zarzut, iż nie uwzględniają w dostateczny sposób współczesnych osiągnięć logiczno-metodologicznych, oraz przemian, jakie dokonały się w nowożytnej i współczesnej filozofii, to zarzut ten w żadnym wypadku nie odnosi się do dzieł Collinsa. Autor ten głęboko i z sympatią, choć krytycznie, przebadął filozofię nowożytną i współczesną zarówno pod względem treści jak i zdobyczy metodologicznych, dokonał też głębokich przemyśleń w dziedzinie teizmu realistycznego. Przeprowadził odważne konfrontacje

stanowisk i po intelektualnie uczciwym rozważeniu wielu *videtur quod non* skierowanych przeciw teizmowi realistycznemu dał podstawę do sformułowania dobrze uzasadnionego *respon-deo dicendum*.

TASKS FOR REALISTIC THEISM IN THE PROPOSALS OF J. D. COLLINS

Summary

The article embraces a research program from the position of realistic theism, formulated by J. D. Collins (professor of philosophy since 1956 at St. Louis University) in his three works: *Crossroads in Philosophy*, Chicago, Regnery, 1969; *God in Modern Philosophy*, Chicago, Regnery, 1967; *The Emergence of Philosophy of Religion*, N. Haven, Yale U. Press, 1967. These books contain a critical historical survey of the philosophical ideas about God and religion. They try to show the complexity of the problem, both from the research object and the subjective conditioning of human perception. On the bases of this survey Collins carried out his program considerations, in which he outlined the objectives of realistic theism, and the necessary conditions for systematic development of his views.

After the description of Collins's attitude regarding realistic theism, the article proceeds to enumerate the main tasks which, according to Collins, face a Christian philosopher whose philosophy applies the principles of realistic theism.

First the tasks regard the attitude which should mark a Christian realistic theist. He is obliged to be open to meet with pluralism in philosophizing, being fully confident, because of his faith, that research of truth in the field of philosophy of God and in philosophy of religion cannot but lead to Christian God and Christian religion of open humanism.

He should sincerely and clearly show all influences on his research exercised by his religious convictions, and at the same time strive that his convictions may not hamper the correct methodological proceedings in his philosophical thinking; nevertheless he is entitled to remind others that a negative attitude towards Revelation has also its bearing on philosophical creativeness.

Such attitude will enable the philosopher to carry out the objectives set for his systematic research. It will make possible to fulfill the postulate of collective work, and to envisage all questions, in their historical development, asked anew by philosophers. A realistic theist

will continue research in his fundamental field, in the light of the most rigorous methodological requirements. This field embraces such issues as: „the substantial nature of a given sensible thing, its distinct act of existing, the received character of the existential act, and the causal inference leading to a knowledge of the first cause of this composite being” (*God in Modern Philosophy*, p. 384). The results of his research and analyses will be confronted with the present-day achievements of philosophical thought done outside the realistic theism. It will be done in the hope that such confrontation will help a deeper and more correct argumentation of his theses of a realistic theist. Besides, his attainment may help the thinkers who are not adherents of the realistic theism to see and understand better his argumentation.

The article ends up with an evaluation — if many works issued by neo-thomism can be challenged of not taking into account the achievements of modern logics and methodology and changes affecting modern philosophy, this offence cannot be imputed to the works of Collins.

The writer critically and deeply, yet with sympathy, has investigated the field of modern and present-day philosophy in its content and methodological achievements. He has presented a deep study of realistic theism and a clear confrontation of different attitudes. After honest intellectual investigations of many *videtur quod non* aimed at realistic theism, he formulated wellfounded *respondeo dicendum*.