

J. Chalcarz

Teoria poznania w ujęciu bpa Jana Stepy

Studia Philosophiae Christianae 2/1, 317-326

1966

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.

TEORIA POZNANIA W UJĘCIU BPA JANA STEPY

Zadanie teorii poznania. 2. Wątpienie metodyczne. 3. Poznanie fleksyjne jako punkt wyjścia. 4. Poznanie członów relatywnych: odmiot — przedmiot. 5. Bezpośredniość poznania. 6. Doniosłość poglądów teoriopoznawczych Stepy.

Przedmiotem zainteresowań filozoficznych Jana Stepy¹ były przede wszystkim zagadnienia z teorii i z metateorii poznania². Omówieniu tych zagadnień poświęcił specjalną rozprawę: *Poznawalność świata rzeczywistego w oświetleniu św. Tomasza*³. Poza tym jego poglądy na ten temat można znaleźć w pracy habilitacyjnej, w artykule pt. *Realistyczne dążności Külpego a filozofia św. Tomasza*⁴ oraz w „*Releksjach z powodu książki dra Krzezińskiego pt. W obronie świata transcendentnego*”⁵.

W tekstach Stepy uwidacznia się wyraźnie wpływ, jaki na jego poglądy teoriopoznawcze wywarł profesor Leon Noël. Wpływ ten uwidacznia się nie tylko w miejscach, gdzie Stepa cytuje Noëla. Już samą koncepcję teorii poznania, jej terminologię, odróżnienie teorii

¹ Bp Jan Stepa urodził się dnia 24. VI. 1892 r. W latach 1911—1915 odbywał studia na Wydziale Teologicznym U.J.K. W roku 1915 otrzymał święcenia kapłańskie. Od 1922 r. specjalizował się w filozofii mistycznej na Uniwersytecie Katolickim w Louvain, gdzie w roku 1925 otrzymał stopień doktora. Po powrocie do kraju pełnił początkowo funkcję prefekta we lwowskich szkołach, a w 1927 roku zlecono mu wykłady z filozofii tomistycznej na U.J.K. W 1929 r. uzyskał stopień docenta na podstawie rozprawy pt. *Neokantowskie próby a neomizm*. W r. 1932 został mianowany profesorem nadzwyczajnym U.J.K. W r. 1936 wziął udział w III Zjeździe Filozoficznym, w czasie którego wygłosił odczyt „*Pojęcie państwa u Hengla*”. Uczestniczył również w Światowym Kongresie Filozoficznym we Francji w Trzechtelcie „*Rozprawy o metodzie*”. Dnia 4. III. 1946 został mianowany biskupem tarnowskim. Zmarł 28. V. 1959 r. w Tarnowie.

² Por. Leopold Regner, Bp Jan Stepa jako filozof. „*Currenda*” pismo urzędowe diec. tarn.) Tarnów 1959 Nr 7—8, 379.

³ Lwów 1930.

⁴ *Przegl. Teol.* Nr 10 (1929), 118/146.

⁵ *At. Kapł.* Nr 22 (1928), 502—507.

od krytyki poznania zapożyczył Stepa u Noëla. Jednakowoż nie jest zadaniem niniejszego artykułu wykazywać w szczególach tę zależność poglądów teoriopoznawczych Stepy od poglądów teoriopoznawczych Noëla. Chodzi tu o zbadanie, w jakiej mierze Stepa zrealizował koncepcję autonomicznej teorii poznania w ramach tomizmu. Tego rodzaju próby wciąż interesują tomistów, gdyż z jednej strony współcześni filozofowie przejawiają dużą niechęć do rozstrzygnięć dogmatycznych, zaś z drugiej strony według E. Gilsona pomysł autonomicznej teorii poznania w ramach tomizmu jest wewnętrznie sprzeczny, podobnie jak wewnętrznie sprzeczne jest pojęcie kwadratowego koła⁶.

1. Zadanie teorii poznania

Według Stepy: „pierwszym i najważniejszym zadaniem teorii poznania jest stwierdzenie, czy nasza wiedza o świecie zewnętrznym jest prawdziwa”⁷. Dopiero wtedy, gdy „istnienie rzeczywistości zewnętrznej nie ulega już żadnej wątpliwości, nie tylko w przekonaniu naiwnego realizmu, lecz w świetle myśli filozoficznej, można postawić cały szereg dalszych pytań: W jaki sposób dochodzimy do ujęcia świata zewnętrznego”⁸. Stepa zarzuca Pawłowi Fleigowi, że ten „stawia metafizykę przed teorią poznania. Tymczasem najpierw trzeba się upewnić o istnieniu bytu rzeczywistego, stwarzając w ten sposób podstawy (dla) metafizyki”⁹.

Jak z przytoczonych tekstów wynika, teoria poznania wg koncepcji Stepy nie zakłada nawet istnienia świata zewnętrznego. Jest to stanowisko bardziej krytyczne niż stanowisko zajmowane dziś powszechnie przez filozofów — tomistów, którzy zakładają prawdziwość poznania w jego interpretacji realistycznej, a w teorii poznania poszukują kryterium, dzięki któremu można by rozpoznać poznanie prawdziwe. Zresztą według Stepy „w nowszym zagadnieniu epistemologicznym nie chodzi wcale o znalezienie nieomylnego kryterium poznania ani o walkę ze sceptykami. Kto jeszcze dziś upiera się przy tych przestarzałych zagadnieniach, nie idzie w ślad myślenia refleksyjnego teorii poznania”¹⁰.

⁶ Por. *Réalisme Thomiste et critique de la connaissance* Paris 1947, 77.

⁷ *Pozn. św. rzecz.*, 8; por. tamże, 10.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, 27. Por. Paul Fleig: *Die Erkenntnis der Aussenwelt nach Thomas von Aquin*, *Philos. Jahrb.* 1930, s. 1, 46.

¹⁰ *Dz. cyt.*, 46.

2. Wątpienie metodyczne

Krytyczne stanowisko Stepy przejawia się również w przyjęciu wątpienia, jako pierwszego kroku w teorii poznania. Wątpienie „chroni realizm przed zarzutem dogmatyzmu, przed którym, jak przed straszną zmorą ucieka nowożytna filozofia. Dzięki wątpieniu... punkt wyjścia realistycznej teorii poznania posiada krytyczne zabezpieczenie”¹¹.

Stepa rozróżnia: 1. stanowisko wątpienia, czyli sąd wątpiący, co nazywa wątpieniem systematycznym, oraz 2. stan wątpienia, czyli zawieszenie sądu, co nazywa wątpieniem metodycznym¹². Wątpienie, które ma być wg niego wstępny krok w teorii poznania, jest wątpieniem metodycznym. Jednak będąc wątpieniem metodycznym jest zarazem wątpieniem rzeczywistym¹³. Z tym, by wątpienie metodyczne mogło być zarazem rzeczywiste, nie godzi się nawet tak krytyczny filozof jak Mercier¹⁴. Stepa polemizuje z nim. „Mercier... wychodzi z założenia, że wątpienie metodyczne jest synonimem zmyślonego, co nie ma uzasadnienia. Gdyby każde wątpienie metodyczne musiało być fikcyjnym, to nie miałyby ono w ogóle żadnego sensu”¹⁵.

Wątpienie metodyczne może być wg Stepy częściowe lub ogólne¹⁶. Wątpienie metodyczne Kartezjusza, który pierwszy zaczął „stosować wątpienie jako metodę badań filozoficznych i naukowych”¹⁷ było wątpieniem ogólnym, tzn. dotyczącym wszystkich przeświadczeń¹⁸. (Lepiej byłoby go nazwać wątpieniem powszechnym.) Osobiste stanowisko Stepy w tej sprawie jest niejasne. Z jednej strony zarzuca Kartezjuszowi „pewną nielogiczność, bo powinien był przyznać oczywistość pierwszym zasadom i prawdom idealnym na tej samej zasadzie, na podstawie której uznał oczywistość własnego myślenia i swojej jaźni. Wątpienie metodyczne ma rację tylko tam, gdzie rzeczywistość jest skomplikowana albo stosunek między podmiotem poznającym a przedmiotem jest niejasny. Gdy jednak mamy do czynienia z prostymi pierwiastkami rzeczywistości, oraz nie ma oddalenia między podmiotem poznającym a przedmiotem poznania,

¹¹ Tamże, 39.

¹² Por. tamże, 31/32.

¹³ Por. tamże, 32/33.

¹⁴ Por. tamże, 34. Por. D. Mercer, *Critériologie générale*, Paris — Lonvain 1918, wyd. 7, 63 i nast.

¹⁵ Dz. czyt. 35.

¹⁶ Por. tamże, 33.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. Tamże, 34, 35.

wątpienie byłoby niedorzeczne i destrukcyjne”¹⁹. Zaś z drugiej strony Stepa twierdzi: „Ogólny (tzn. powszechny)... charakter wątpienia nie zawiera w sobie niebezpieczeństwa sceptycyzmu. Przeto wątpienie metodyczne Kartezjusza wytrzymuje krytykę”²⁰.

Omawiając tak ważne dla autonomicznej teorii poznania zagadnienie, jakim jest wątpienie powszechne, Stepa musiał nawiązać do Tomasza z Akwinu, jeśli jego koncepcja teorii poznania miała pozostać w ramach tomizmu. Odpowiedni tekst Tomasza wskazał mu Noël²¹, a mianowicie, komentarz do III księgi „Metafizyki” lect. 1., w którym — według streszczenia Stepy — „św. Tomasz oprócz... wątpiwości dotyczących poszczególnych zagadnień naukowych, podnosi wątpiwości natury ogólnej, które nasuwają się w zagadnieniu prawdy”²². Stepa polemizuje z J. de Tonquedec'em, który „dubitationes” rozumie jako trudności, a nie wątpienie²³.

Wybór tekstu Tomasza i rozumienie tego tekstu wskazują, że Stepa podziela wątpienie powszechne Kartezjusza. Wskazuje na to również jeszcze jeden tekst Stepy: „Pierwszym zadaniem teoretyka poznania będzie podać w wątpiwość to, co nauka lub przekonanie powszechnie uważa za czynnik niezbity”²⁴.

Jeśli się przyjmie powszechne wątpienie jako krok wstępny do teorii poznania, to zbyteczne będzie jakieś szczegółowe „oczyszczanie terenu z nieuzasadnionych twierdzeń, czyli przesądów.”²⁵

3. Poznanie refleksyjne jako punkt wyjścia

Według Stepy: „słusznie można twierdzić, że wątpienie metodyczne zabezpiecza podstawy teorii poznania, bo doprowadza do ustalenia pewnych punktów strategicznych, na których ma się oprzeć budowa i obrona realizmu poznawczego”²⁶. Powstaje pytanie: „Czy wątpienie metodyczne, które burzy nawet zasady, na pozór oczywiste i niewzruszone, nie ma kresu? Owszem, zatrzymuje się ona na bezpośrednich danych świadomości refleksyjnej”²⁷, czyli na poz-

¹⁹ Tamże, 38/39.

²⁰ Tamże, 38.

²¹ Por. Notes d'épistémologie thomiste, Lonvain — Paris 1925, 27.

²² Dz. cyt., 33.

²³ Por. tamże, 36.

²⁴ Tamże, 31.

²⁵ Por. tamże, 11—30.

²⁶ Tamże, 39.

²⁷ Tamże, 45; por. 48.

naniu przez podmiot poznający własnych czynności myślowych. W tym miejscu powstaje zasadnicza trudność, a mianowicie przez jaki zabieg myślowy można z tej skrajnie szczupłej wiedzy krytycznej przejść do wiedzy o świecie zewnętrznym.

Kartezjuśz próbował tego dokonać przez rozumowanie. Jednak Stepa zdecydowanie odrzuca tę metodę jako nie uprawnioną.²⁸ Byłoby to bezpodstawnym przejściem z porządku logicznego do porządku ontologicznego.²⁹ „Zagadnienie realizmu nie polega... na zabezpieczeniu podstaw drogą rozumowania, lecz raczej opiera się na skonstatowaniu pierwotnych danych świadomości refleksyjnej.”³⁰

Należy tu zapytać, co mam prawo uznać za pierwotne dane świadomości refleksyjnej. Wobec metodycznego wątpienia ostało się tylko to, że myślę, w najszerszym tego słowa znaczeniu, tzn., że wydaję sądy, postrzegam, itp. Natomiast przez wątpienie metodyczne powszechne została odrzucona wiedza o tym, co myślę, co postrzegam. Zatem mam uprawnienie uznać za pierwotne dane świadomości refleksyjnej tylko to, że myślę.

Stepa postępuje konsekwentnie gdy twierdzi, że „wpierw z pomocą refleksji stwierdzamy, że istnieją akty umysłu, bo przeżywamy je bezpośrednio. Przeto stwierdzenie tego faktu nie ulega wątpiwości”³¹. Jednak jego konsekwencja załamuje się, gdy utrzymuje dalej, iż „fakt ten może służyć za pewny punkt wyjścia do dalszych badań teorii poznania”³², które według postawionego dla nich zadania mają usprawiedliwić naszą wiedzę o świecie zewnętrznym. Albowiem z samej czynności myślenia, w oderwaniu od jego treści, nie dowiem się niczego o świecie zewnętrznym.

Nic dziwnego, że — według relacji samego Stepy — „wielu realitom z obozu scholastycznego nie podoba się takie ujęcie zagadnienia (tzn. czynność myślenia jako punkt wyjścia), bo... mieści ono w sobie niebezpieczeństwo idealizmu.”³³ Jeśli refleksja nad poznaniem miała na celu, zgodnie z koncepcją Stepy, potwierdzić naszą spontaniczną wiedzę o świecie zewnętrznym, to nie powinien był on przyjmować wątpienia powszechnego jako wstępnego kroku do teorii poznania. Powinien był ograniczyć się do odrzucenia wszystkich ontologicznych interpretacji faktu poznania, aby opisać „czysty” fenomen

²⁸ Por. tamże, 50.

²⁹ Por. tamże, 90.

³⁰ Tamże, 46, por. 74.

³¹ Tamże, 53/54.

³² Tamże, 54.

³³ Tamże, 47.

poznania. Powinien był posłużyć się metodą fenomenologiczną, a nie kartezjańską. Wtedy nie miałyby trudności ze „skonstatowaniem”, że poznanie jest przedmiotowe w sensie realistycznym i że jest bezpośrednie.

Mógłby ktoś próbować wykazać, że Stepa posłużył się metodą fenomenologiczną. Albowiem poświęcił dużo miejsca właśnie „oczyszczaniu” faktu poznania z interpretacji ontologicznych.³⁴ Poza tym w wykazywaniu realnej wartości poznania ucieka się po prostu do „konstatowania” faktu. Jednakowoż trudno byłoby obrońcy Stepy odpowiedzieć Gilsonowi: „Jeśli Descartes wychodzi z „Cogito”, to przede wszystkim w tym celu, aby jasno pokazać, że świat zewnętrzny nie jest bezpośrednio dany w tej myśli; w jakim sensie „Cogito” pozostaje pierwszym warunkiem każdego poznania metafizycznego, jeśli „res sunt” jest również bezpośrednio znane jak i owe „Cogito?”³⁵

„Gdy — wg Stepy — sprawę poznania postawi się od razu na platformie tego stosunku (tj. podmiot — przedmiot), nie będzie to już krytyczny punkt wyjścia”³⁶.

Jeśli wyraz „krytyczny” ma tu jakiś sens, to znaczy tyle co „logicznie pierwszy”. Aby zaś mógł jakąś treść poznawczą uznać za logicznie pierwszą, muszę być wyraźnie jej świadomy, czyli świadomy w sposób refleksyjny. Tymczasem znajdujemy u Stepy takie twierdzenie, wg którego nie jesteśmy świadomi w sensie świadomości refleksyjnej naszych treści poznawczych przed owym zróżnicowaniem. „Nasza pierwiastkowa świadomość nie zawiera jeszcze w sobie tego zróżnicowania i dopiero z pomocą refleksji umysłowej dochodzimy do wydzielenia sfery aktów poznania i sfery przedmiotów.”³⁷ Najprawdopodobniej Stepa wziął pierwszeństwo genetyczne za pierwszeństwo logiczne. Świadczy o tym następujący tekst: „Pierwsze doświadczenia dziecka nie mają ani podmiotowego ani przedmiotowego charakteru, lecz są wyłącznie przeżyciem, które nie mieści w sobie stosunku ani do jaźni, ani do stojących poza nią przedmiotów.”³⁸ Jednakowoż „pierwsze doświadczenia dziecka” nie mogą w tej koncepcji teorii poznania stanowić punktu wyjściowego.

Należy przyjąć jako wynik powyższego rozumowania, iż w danych bezpośrednich świadomości refleksyjnej jest dane również zróżnicowanie na przedmiot i podmiot. Wynik ten można poprzeć tekstem samego Stepy. „W tych faktach psychicznych uderzają od pierwszego wejrzenia refleksji mniej lub więcej stałe stosunki, z których

³⁴ Por. tamże, 11—30.

³⁵ Dz. cyt., 77.

³⁶ Dz. cyt., 53.

³⁷ Tamże, 65.

³⁸ Tamże, 53; por. 67.

z czasem wyłania się przeciwieństwo między zespołem zwanym światem, a środowiskiem, które trwa pomimo ustawicznego działania, pomimo swej żywotności i ciągłej ewolucji. To środowisko nazywamy jaźnią. Jej sfera odcina się od przedmiotu nie tylko przez akty poznania, lecz także przez dążność, która objawia się w podmiocie.”³⁹ Wprowadźcie termin „z czasem” wprowadza do tego tekstu dwuznaczność. Jednak trudność zniknie, jeśli się weźmie pod uwagę, że również i świadomość refleksyjna „z czasem” staje się coraz to bardziej wyraźna. U teoretyka poznania musi przybrać taki stopień wyrazistości, który umożliwi tworzenie lub przynajmniej rozumienie teorii.

Na tym stopniu wyrazistości... „refleksja umysłowa odkrywa w danych świadomości dwa pierwiastki: podmiotowy i przedmiotowy...”⁴⁰

Jeśli przyjmiemy, że wg Stepy różnicowanie treści poznawczej na przedmiot i podmiot jest dane świadomości od pierwszej chwili, to należałoby zapytać za Gilsonem, jaki ma sens ów krytyczny punkt wyjścia od „Cogito”. Jeśli zaś przez wątpliwość metodyczną zakwestionował wiedzę o przedmiocie, a pozostał przy „nieobalalnej” wiedzy, dotyczącej tylko tego, że myślimy, to żadnym logicznie uprawnionym sposobem nie osiągnie wiedzy o przedmiocie. Nie wiadomo więc na czym polegałoby logiczne pierwszeństwo „Cogito”. Tego rodzaju trudność powstaje w związku z następującym twierdzeniem Stepy. „Wpierw z pomocą refleksji stwierdzamy, że istnieją akty umysłu, bo je przeżywamy bezpośrednio. Przeważnie stwierdzenie tego faktu nie ulega wątpliwości i może służyć za pewny punkt wyjścia do dalszych badań teorii poznania”.⁴²

Nową trudność powoduje zestawienie u Stepy powyższego tekstu z przykładem z życia codziennego, mającym na celu potwierdzić koncepcję teoretyczną. „Człowiek dorosły może przekonać się, że w stanie półsennym nie ma ściślejszego rozgraniczenia podmiotu i przedmiotu, dlatego poznanie jest wówczas mgliste⁴³. Z przykładu tego wynika, że moment, który według koncepcji Stepy ma być punktem wyjścia w teorii poznania, jest nieświadomiony. Dowiadujemy się o nim później, tj. wtedy, gdy już jesteśmy świadomi relacji podmiot-przedmiot. Zatem nie może stanowić pozycji wyjściowej, jako logicznie pierwszy, w „krytycznej” teorii poznania.

Dalsze rozważania Stepy sprowadzają się do analizy faktu pozna-

³⁹ Tamże, 54.

⁴⁰ Tamże, 55.

⁴¹ Tamże, 53/54, por. 57.

⁴² Tamże, 53.

⁴³ Tamże, 67.

nia, tak jak ono się przedstawia naszej świadomości. „Oba pierwiastki tj. podmiotowy i przedmiotowy) są w równej mierze oczywiste i nie potrzeba dopiero jakiegoś rozumowania, aby dane podmiotowe jako ściśle wewnętrzne odnieść do pierwiastka przedmiotowego jako czegoś zewnętrznego. Tę równowartość pierwiastków czysto podmiotowych, jak też tych, które przeciwstawiają się podmiotowi, gwarantuje refleksja umysłowa. Jeśli idealisci doszli do innych wniosków, to tylko dzięki niedokładnej i pośpiesznej analizie danych świadomości... Refleksja wskazuje na to, że tak wewnętrzne jak i zewnętrzne zjawiska są bezpośrednio dane świadomości. Zewnętrzność nie jest przymiotem, który my wnosimy do naszych spostrzeżeń, lecz objawia się nam jako cecha rzeczy spostrzeżonej...⁴⁴ Jakieś zjawisko nie dlatego wydaje nam się zewnętrzne, że dzięki pewnemu rozumowaniu przyznajemy mu tę zewnętrzność, lecz z tego powodu, że ono narzuca się naszej świadomości w tej formie.”⁴⁵

Refleksja ujawnia również różnicę wartościową między poszczególnymi rodzajami przedmiotów. „Jak refleksja umysłowa z równą oczywistością odkrywa nam rzeczywistość pierwiastków podmiotowych i przedmiotowych, tak znów stawia rzeczywistość wyobraźni i przedmiotów wyobrażonych na innym stopniu oczywistości. Wyobrażeniom i pojęciom nie przypisuje istnienia w porządku antologicznym.”⁴⁶

5. Bezpośredniość poznania

Stepa parokrotnie oświadcza, że realnej wartości naszego poznania, tak zmysłowego jak również i intelektualnego nie dowodzi się, ale się ją po prostu stwierdza w refleksji nad poznaniem. „Bezpośredni realizm dla zapewnienia odnośności pojęć do rzeczy nie odwołuje się do żadnych dowodów ani rozumowań, jak to czyni realizm pośredni, lecz tę odnośność uważa za fakt, który należy tylko skonstatować we wtórnym akcie umysłu.”⁴⁷

Używając sformułowań Noëla, Stepa stwierdza: „pierwotna obecność rzeczy... narzuca się naszej świadomości równocześnie drogą zmysłów i umysłu. Rzecz wciska przez wszystkie zmysły, a równocześnie umysł biernie przyjmuje jej obecność. Po chwilowej bierności następuje reakcja umysłu, który wyraża w sobie rzecz tworząc jej kopię duchową czyli pojęcie. Pomiedzy tymi dwoma momentami, tj. między stanem biernym a przejściem umysłu do działania istnieje

⁴⁴ Tamże, 68.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże, 77, por. 46, 69.

⁴⁷ Tamże, 77, por. 61, 67, 68, 69, 84, 85, 110.

ciągłość, dzięki czemu możemy uświadomić sobie, że pojęcie opiera się na podłożu, które pierwotnie było bezpośrednio dane umysłowi. To, co jest obecne przy pierwszym spotkaniu umysłu z przedmiotem, należy do świata ontologicznego. Pomiędzy pierwiastkiem rzeczywistym i jego kopią duchową nie ma żadnego łącznika ani pośrednika, lecz łączy je bezpośredni związek, o czym zapewnia nas świadomość refleksyjna.”⁴⁸

Stepa, podobnie zresztą jak Noël, dużo uwagi poświęcił wykazywaniu bezpośredniości poznania intelektualnego. Jego zdaniem „istotne zagadnienie teorii poznania obraca się dookoła wartości poznawczej naszego umysłu”.⁴⁹ Należy tu dodać, że rozstrzygnięcie zagadnienia wartości rzeczowej poznania intelektualnego jest bezprzecnie „istotne” w teorii poznania, która ma być wstępem do metafizyki realistycznej. Stepa nie ograniczył się do „skonstatowania”, że nasze pojęcia jakoś „opierają się” na bezpośrednim poznaniu, jakie posiadamy w postrzeżeniach zmysłowych. Bezpośredniość poznania intelektualnego uzasadnia jeszcze w sposób apagogiczny. „Musimy przyjąć pewnego rodzaju bezpośredniość w naszym poznaniu umysłowym, jeśli chcemy wytłumaczyć ujęcie świata transcendentnego. Jak w ogóle umysł mógłby dokonać abstrakcji, której produktem jest pojęcie, gdyby nie zetknął się z samą rzeczą? Jeśli nie styka się bezpośrednio z rzeczywistością ontologiczną, to pojęcia są wysnute z samego umysłu. Kto odrzuca idealizm, musi zgodzić się na bezpośredni czyli intuicyjny charakter naszego poznania umysłowego, inaczej nie można zrozumieć abstrakcji myślowej”.⁵⁰ Jest to argument wobec realistów pośrednich. Można go streścić w zdaniu: Jeśli nie przyjmie się, że poznanie intelektualne bezpośrednio dotyczy rzeczy, to trzeba porzucić na idealizm. Ten rodzaj argumentacji bardzo często stosują realisci bezpośredni.

Natomiast rozważania, które Stepa zatytułował: „Racje za realizmem bezpośrednim” sprowadzają się do wykazywania, że Tomaszowa ontologia poznania implikuje realizm bezpośredni, co zresztą było nietrudno wykazać. Wystarczyło przytoczyć te teksty, w których Tomasz mówi o „prostych postrzeżeniach” czy o roli znaku formalnego w poznaniu.

6. Doniosłość poglądów teoriopoznawczych Stepy

Stepa nie potrafił zrealizować swego krytycznego programu w teorii poznania. Nie ustrzegł się całkowicie przed interpretacjami ontologicznymi wyników analizy faktu poznania i to niejednokrotnie

⁴⁸ Tamże, 114.

⁴⁹ Tamże, 79.

⁵⁰ Tamże, 75.

interpretacjami bardziej zbliżonymi do ontologii platońskiej niż arystotelesowskiej. Np. mówiąc o bezpośrednim ujęciu rzeczy w poznaniu intelektualnym Stepa dodaje: „Mamy prawo twierdzić, że umysł bezpośrednio wgląda w najogólniejszą istotę rzeczy i poznaje ją z bezwzględną pewnością, choć bardzo ogólnikowo”. Jednakowoż w czasie, kiedy ukazała się jego „Poznawalność świata rzeczywistego...” każda próba zbudowania w ramach tomizmu teorii poznania bez formalnych założeń ontologicznych miała dużą doniosłość dla filozofii tomistycznej w Polsce.

7. Ważniejsze prace filozoficzne Stepy

(oprócz cytowanych)

1. Pewne kwestie z dziedziny poznania, *Collect. Theol.* 12 (1931), 255—257.
2. Życie i działalność śp. ks. Kazimierza Waisa. Śp. ks. Kazimierz Wais jako filozof, *Collect. Theol.* 16 (1935), 17—22.
3. Metafizyczne podstawy nauki Arystotelesa o państwie, „*Nasza Myśl Teologiczna*”, t. 2; Warszawa 1935, 317—339. (Referat wygłoszony na II Naukowym Zjeździe Teologów w Polsce).
4. Istota państwa u Hegla, *Przeł. Fil.* 39 (1936), 382. (Streszczenie referatu wygł. na III Polskim Zjeździe Filozoficznym).
5. Filozoficzne podstawy i sens heglowskiej teorii państwa, *At. Kapł.* 38 (1936), 433—459 i odb. *Włocławek* 1936.
6. W sprawie logiki, *Poznań* 1938.
7. *Méthode de la recherches scientifiques et l'esprit de la culture*, *Collect. Theol.* 18 (1937), 565—615 i odb. *Lwów* 1937.
8. Prądy społeczne a duch kultury, *At. Kapł.* 42 (1938), 439—450 i odb. *Włocławek* 1938.
9. Trudności nauki Arystotelesa o państwie jako całości, „*Polski Przegląd Tomistyczny*” 1 (1939), 25—36 i odb. *Lwów* 1939.
10. *Filozofia wychowania* (w rękopisie).
11. *Bóg, świat, człowiek*, *Tarnów* 1947, s. 73.
12. Racjonalizm czy intelektualizm, *Currenda*, 108 (1958), 245—249.
13. Głębsze źródła kryzysu kultury, *Currenda*, 108 (1958), 206—208.

Prace o bpie Stepie

Osobie i dziełu bp. Stepy został poświęcony dwunumerowy zeszyt pisma „*Currenda*” (*Tarnów*, lipiec — sierpień 1959). Filozofa zainteresuje (oprócz wymienionego artykułu L. Regnera):

1. Życiorys księdza Biskupa Jana Stepy, 373—378.
2. Piotr Bednarczyk, *Filozofia duszpasterska ks. Biskupa Jana Stepy*, 391—401.
3. Bibliografia prac Ks. Biskupa Jana Stepy, 418—423.

J. Chalcarz