

# Durczewski, Jaromir

---

## Z refleksji nad chrześcijańską myślą filozoficzną : geneza - rozwój - aktualność

---

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia 7 (143), 135-152

---

1983

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

państwowe i międzyosobnicze, prywatne i publiczne, regionalne i narodowe, międzynarodowe i kontynentalne czy wreszcie globalne.

Wymiana informacji ma liczne aspekty wychowawcze i moralne, dydaktyczne i humanitarne, ekonomiczne i techniczne, narodowe i powszechne, językowe i formalnoprawne, ideologiczne i polityczne. Dlatego też tak dużą wagę przywiązuje się do środków i metod przekazywania (wymiany) informacji, do charakteru i przeznaczenia, tzn. do funkcji informacji.

Znaczenie informacji jest ogromne i różnorakie. Ale duże znaczenie ma również dezinformacja.

Odpowiednią rolę grają też wiadomości (czyli informacje) nieprawdziwe (plotki, celowo zniekształcane informacje itp.). One to powodują przede wszystkim odkształcenia działań w mniejszej czy większej skali. Wspólną bowiem właściwością zarówno pełnych i prawdziwych, jak też zniekształconych i fałszywych informacji jest słuszne przekonanie ich twórców, że w ogóle informacja jest lub może być podstawą jakiegoś działania. Ale czy skuteczność?

Informacja, jak też dezinformacja, to sprawy z sobą związane, np. w obrębie propagandy, a wynika to z podatności informacji oraz środków jej przekazu — na manipulację. Dlatego różne postaci informacji są objęte ochroną i kontrolą społeczną (w szerokim rozumieniu socjologicznym), i dlatego również poświęca im tyle uwagi polityka, wykorzystując je w interesie państwa, klas i partii społecznych oraz ideologii. (Pewnym typem propagandy zresztą może być również w stosunku do nauki — popularyzacja samej wiedzy naukowej, ale to już zupełnie inne zagadnienie).

Wnioski, jakie daje się wysnuć z powyższych rozważań, wyglądają pozornie banalnie. Konkluzje sprowadzają się do nienowego zapewne stwierdzenia, że wiedza naukowa jest bardziej obiektywnym, uniwersalnym, modelowym narzędziem komunikacji społecznej i praktyki społecznej niż wiedza potoczna, niż informacja, przekazywana przez *mass media* w skali globalnej. Chodzi o to jednak, że mimo banalności prawdy tego rodzaju nauka nie może się stać wyłącznym modelem świadomości i praktyki społecznej, ani jedynym modelem komunikacji masowej.

Jaromir Durczewski

#### Z REFLEKSJI NAD CHRZEŚCIJAŃSKĄ MYŚLĄ FILOZOFICZNĄ

(Geneza — rozwój — aktualność)

Z pewnością mają rację ci, którzy twierdzą, że należy sobie uświadomić jak najprędzej fakt powstawania „nowej filozofii”, która wytwa-

rza nowy „przedmiot” i „metodę” oraz nowy „aspekt ujmowania rzeczywistości”<sup>1</sup>. Niemniej jednak pewnikiem jest również i to, że właśnie to „nowe” korzeniami sięga zawsze w przeszłość i coś z niej przejmuje. Z drugiej strony, poszczególne kierunki myśli filozoficznej należące do okresu zwanego współczesnością, a zamykające się w zakresie pojęcia filozofii XX wieku, bynajmniej nie rezygnują z pracy twórczej, wręcz przeciwnie, raczej starają się dostosować do tego, co „nowe” — uaktualniają swoje tezy, szukają nowych metod, nowych dróg. Na tym zresztą polega wszelki rozwój i wydaje się, że jeszcze za wcześnie na odrzucanie tych kierunków myśli filozoficznej, które określane są mianem filozofii współczesnej.

Tak więc, chociaż rzeczywiście „idzie nowe”, to jednak nadal we współczesnej myśli filozoficznej wybijają się szczególnie trzy kierunki: egzystencjalizm wszystkich odcieni, materializm dialektyczny i szeroko pojęta filozofia chrześcijańska. Ogólnie, myśl współczesną cechuje pełne uznanie dla prymatu poznania naukowego oraz zasadnicze docenianie zagadnienia zmiany i ewolucji, a także antropocentryzm i immanentyzm w odczytywaniu, a także wyjaśnianiu rzeczywistości.

Biorąc za przedmiot rozważań filozofię chrześcijańską rozumiemy ją zgodnie z definicyjnym określeniem Etienne Gilsona:

Chrześcijańską nazywamy każdą filozofię wypracowaną przez wierzących chrześcijan, która rozdziela porządek wiedzy i wiary, a uzasadniając swoje tezy argumentami naturalnymi, widzi jednak w Objawieniu Chrześcijańskim wielkiej wartości pomoc dla rozumu ludzkiego, pomoc w pewnej mierze moralnie konieczną<sup>2</sup>.

W ramach tak pojętej filozofii chrześcijańskiej wyróżniamy: tomizm, chrześcijański egzystencjalizm, personalizm i ewolucjonizm, przy czym w samym tylko tomizmie dadzą się wyodrębnić takie zasadnicze odgałęzienia jak: tomizm tradycyjny, egzystencjalny, lowański, transcendentalizujący czy jeszcze tak zwana grupa „młodszego tomizmu” oraz grupa tomizmu „konsekwentnego”.

Z tego już widać, że to, co określa się mianem filozofii chrześcijańskiej, bynajmniej nie stanowi monolitu myślowego. Przeciwnie, jest to raczej zbiór rozmaitych nurtów, w swoich założeniach i rozwiązaniach nieraz znacznie od siebie oddalonych, o najróżniejszym zabarwieniu, a często jeszcze bardzo subtelnych odcieniach, przy tym, w mniejszym lub większym stopniu wzajemnie na siebie oddziałujących. Niemniej jest to jednak zbiór spójny, gdyż wszystkie te kierunki dają się „sprowadzić

<sup>1</sup> M. J. Siemek, *Myśl drugiej połowy XX wieku*, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, s. 5—48.

<sup>2</sup> Ph. Bohner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1962, s. 9.

do wspólnego mianownika”, który określamy pojęciem filozofii chrześcijańskiej.

\* \* \*

Trudno powiedzieć, w którym momencie dziejów zjawiała się filozofia chrześcijańska, względnie od kiedy w ogóle można o niej już mówić. Pewne jest, że od początku związana jest ona z chrześcijańską doktryną religijną. Powiedzieć można również, że stawała się i rozwijała w trakcie dialogu chrześcijaństwa z filozofią grecką, ale również, przynajmniej w pewnej mierze, i z żydowską.

Misyjną mowę Pawła z Tarsu przed ateńskim areopagiem uznać można nie tylko za początek działalności teologicznej, ale również i filozoficznej<sup>3</sup>. Uchwytne są powiązania pierwotnej chrześcijańskiej myśli filozoficznej z filozofią starożytną Grecji i Rzymu, choćby przez Epikteta, o którym mówiono, że był nawet chrześcijaninem, czy Sekstusa Empiryka, którego „ignoramus et ignorabimus” uważano za podstawę walki z mądrością świata — z pogaństwem. W pewnym sensie można i Filona Aleksandryjskiego — jego filonizm, który jest swego rodzaju amalgamatem żydowskiej teologii z filozofią platońską oraz stoicką, a którego cechuje szczególna pogarda dla rozumu i w ogóle wiedzy ludzkiej — uznać za prekursora chrześcijańskiej filozofii.

Przede wszystkim jednak filozoficzna myśl chrześcijańska znajdowała się pod przemożnym wpływem Platona, czy w ogóle platonizmu, właśnie z tej racji, że chrześcijańska doktryna odkrywała w filozofii twórcy Akademii wiele odpowiedników swoich zasadniczych tez: najbardziej realnym światem jest boski świat wiecznych idei, niezmienny, doskonały, którego tylko słabym odbiciem jest skończony, niedoskonały, zmienny świat doczesny; człowiek: nieśmiertelna dusza ludzka jest czasowo rzucona w zmysłowe śmiertelne ciało jak w więzienie, z którego tęskni do utraconego świata idei, do prawdziwego życia, oczekując powrotu do pełni szczęścia. Nic dziwnego, że trzymająca się mocno ziemi filozofia Arystotelesa nie mogła pociągnąć do siebie chrześcijan, nie miała też wielu zwolenników w pierwszych wiekach.

Właściwie dopiero w II w. treść Objawienia otrzymuje coraz bardziej strukturę doktrynalną, a dorobek pogańskiej myśli zostaje jako narzędzie, lepiej lub gorzej wykorzystany do tworzenia nowej chrześcijańskiej treści. Przede wszystkim tolerancyjny dekret Konstancyjna Wielkiego (Mediolan, 313 r.) otwiera wreszcie pełne możliwości rozwoju chrześcijańskiej religii, a więc i filozofii. Ten rozwój w zasadzie będzie trwał aż do czasów

<sup>3</sup> Dz. Ap. 17, 22—31.

Justyniana. Począwszy od Klemensa Aleksandryjskiego poprzez Grzegorza z Nazjanzu, Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy, Orygenesesa, Tertuliana, św. Augustyna aż do Boecjusza zwanego „ostatnim Rzymianinem, a pierwszym scholastykiem” spotykamy się z pierwszymi twórcami chrześcijańskiej myśli filozoficznej, którzy przede wszystkim byli teologami. Na szczególną uwagę zasługuje św. Augustyn, który łączy w sobie naukową ścisłość Arystotelesa ze spekulatywną mądrością Platona. Czerpie też obficie z filozofii pogańskiej, szczególnie z platonizmu, stoicyzmu i sceptycyzmu. Nie stworzył systemu filozoficznego, w którym rozum stanowiłby zasadniczy element konstrukcyjny. Celem filozofii bowiem według niego jest osiągnięcie pełni szczęścia: *Nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit*<sup>4</sup>. Filozofia natomiast to umiłowanie mądrości, która jest nie tylko wiedzą, ale i siłą umożliwiającą osiągnięcie ideału, przede wszystkim jednak jest ona darem Boga, który oświeca umysł pozwalając mu tą drogą zdobyć prawdę, a zatem: *Intellige ut credas, crede ut intelligas*<sup>5</sup> — wobec tego dopiero akt wiary umożliwia pełne zrozumienie wszystkiego. Te zasady augustianizmu przetrwały aż do dzisiaj.

Śmierć Boecjusza (525 r.) i zamknięcie przez Justyniana Akademii Platona (529 r.) to fakty kończące epokę starożytności. Oczekujący zaś w więzieniu w Pawii na egzekucję Boecjusz pisze swoje *De consolazione philosophiae*, gdzie nazywa filozofię również umiłowaniem mądrości, która jest żywą myślą istniejącą sama w sobie, oświecająca rozumnego ducha, który dzięki temu potrafi dojść do poznania prawdy — Boga<sup>6</sup>.

Filozofia średniowiecza, filozofia scholastyczna jest oczywiście filozofią chrześcijańską, jest to ta filozofia, która w tym okresie wykładana była w szkołach chrześcijańskich. Wczesna scholastyka — od Jana Szkota Eriugeny poprzez Anzelma z Canterbury, Bernarda z Clairvaux, Piotra Abelarda i Szkołę w Chartres do Hugona i Ryszarda od św. Wiktora — stawia zasadniczy problem stosunku wiary do rozumu. Idąc za św. Augustynem uważa, że to wiara wyprzedza wszelkie poznanie (Szkot Eriugena, św. Anzelm) a w konsekwencji rozum winien podporządkować się we wszystkim wierze<sup>7</sup>. Abelard „stawia” wprawdzie bardziej na rozum, ale w tym sensie, że rozumowanie logiczne występuje jako narzędzie teologii. Tym samym staje się on prekursorem klasycznej scholastyki. Ale u niego odżywa także głoszona już przez Justyna teza, że w ogóle nauka filozofów

<sup>4</sup> Św. Augustyn, *De civitate Dei*, 19, 1.

<sup>5</sup> Tenże, *Sermo* 43; 7, 9.

<sup>6</sup> Boecjusz, *De consolazione philosophiae*, 1. I Pros. I.

<sup>7</sup> J. Szkot Eriugena, *De divisione naturae*, V, 38, 1010 Bn oraz I, 69, 513 Bn; a także Anzelm z Canterbury, *De fide Trinitatis et de incarnatione Verbi*, 2; 264 Af; *Proslogion*, 1; 227 C.

zawsze była „chrześcijańska”<sup>8</sup>, zatem chrześcijańska myśl filozoficzna jest dłużniczką starożytności pogańskiej.

Szkoła w Chartres sięga od źródeł arabskich, a myśl platońską wiąże z nominalizmem i konceptualizmem, kierując się równocześnie ku naukom przyrodniczym, skłaniając się zdecydowanie ku rozumowi. Wyrazem tego jest podana przez Hugona od św. Wiktora definicja: *Philosophia est disciplina omnium rerum humanarum atque divinorum rationes plene investigans*<sup>9</sup>.

Wiek XIII to czas zasadniczego wpływu filozofii arabskiej i żydowskiej na myśl chrześcijańską (Avicenna, Awerroes, Awicebron, Mojżesz Majmonides), na tej drodze dokonuje się zasadnicza recepcja myśli perypatetyckiej. Zbiega się to również z rozwojem uniwersytetów (*universitas magistrorum et scholarum*) i narastającym zainteresowaniem Arystotelesem. Okres klasycznej scholastyki to czasy od Szkoły Oksfordzkiej (Robert Grosseteste, Roger Bacon) poprzez św. Alberta Wielkiego, św. Bonawenturę, św. Tomasza z Akwinu, Jana Dunsza Szkota po Mistrza Eckharta.

Grosseteste daje krytyczny wykład arystotelizmu, chociaż czerpie wiele z neoplatonizmu. Bacon jest również augustynistą i arystotelikiem. Obaj natomiast są — w sensie im współczesnym — przyrodnikami-badaczami posługującymi się metodą empiryczną.

Problem relacji: teologia — filozofia staje się znowu jednym z głównych zagadnień. Święty Albert Wielki pierwszy opowiada się za oddzieleniem filozofii od teologii<sup>10</sup>, uważa przy tym, że właściwe powiązanie myśli Platona i Arystotelesa stanowi podstawę prawdziwej mądrości<sup>11</sup>. Bonawentura kontynuuje myśl św. Augustyna. Docenia wprawdzie Arystotelesa, uważa go jednak jedynie za mistrza nauk, natomiast mistrzem mądrości jest dlań Platon, gdyż dopiero jego myśl wzniosła się na prawdziwe wyżyny<sup>12</sup>. Augustynizm jednak jako wyważona synteza Platona i Arystotelesa jest najwłaściwszym rozwiązaniem. Tak więc i filozofia jako umiowanie mądrości jedynie za pomocą wiary prowadzić może do poznania pełnej prawdy, jaką jest Bóg. Święty Albert rozdziela zakresowo filozofię i teologię, uważa, że filozofia jest poznaniem rzeczywistości za pomocą rozumu, a oczywistość poznawcza jest wynikiem jasnego widzenia prawdy przez rozum<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> Abelard, *Theologia Christiana*, I, 5; 1139 C.

<sup>9</sup> Hugon od św. Wiktora, *Eruditionis didascalicae*, I, 5; 744 D.

<sup>10</sup> Św. Albert Wielki, *Summa Theologica*, I, tr 1, q. 4; tr 31, s. 20 b.

<sup>11</sup> Tenże, *Libri metaphysicorum* 1, I tr 5, c. 15; 6, 113 a.

<sup>12</sup> Św. Bonawentura, *Christus unus omnium Magister*, Sermo IV, 18 n.

<sup>13</sup> Tenże, *Brevilogium*, t. 5, s. 572; prol. 3, 2; 5, 205; tenże, *De donis SS*, IV, 5; t. 5, s. 474.

Arystotelizm, którego znaczenie coraz bardziej wzrasta, jeśli tak można powiedzieć, ma właściwie dwie możliwości w stosunku do chrześcijaństwa. Może zasadniczo podważyć światopogląd chrześcijański, względnie może stać się narzędziem dla chrześcijańskiej, ściślej katolickiej, teologii. Święty Tomasz z Akwinu dokonał właśnie tej zasadniczej adaptacji myśli wielkiego Perypatetyka do rozwiązań problemów doktryny chrześcijańskiej. Wprawdzie bezwzględnie oddziela teologię od filozofii, bo przecież różnią się te dziedziny celami i metodami, jednakże równocześnie postuluje między nimi ścisłą jedność<sup>14</sup>. Przy tym między prawdą teologiczną (Objawieniem) a prawdą filozoficzną (rozumem) nie ma, bo nie może być, sprzeczności. Wiara jest oczywiście konieczna rozumowi jako przewodniczka w badaniu rzeczywistości, natomiast filozofia (rozum) potrzebna jest jako narzędzie dochodzenia teologicznej prawdy. Bezsprzecznie św. Tomasz dowartościował znaczenie filozofii w ogóle i stworzył podstawy jej autonomiczności.

W świetle choćby tych faktów można powiedzieć, że problem relacji wiary do rozumu nie był jednoznacznie rozwiązany w średniowieczu. Zdawał sobie z tego sprawę Duns Szkot — wierzy tradycji, docenia wartość rozumowego poznania, jednak prawdę objawioną (wiarę) uważa za konieczną w filozoficznym dochodzeniu prawdy<sup>15</sup>. Mistrz Eckhart natomiast kontynuuje w tym względzie myśl św. Tomasza i Alberta, włącza też do swoich rozważań cały dorobek neoplatoński od Dionizego Areopagity po Szkota Eriugene.

Wilhelm Ockham i Mikołaj z Kuzy zamykają okres scholastyki. Dochodzi wówczas do głosu znowu nominalizm (Mikołaj z Oresme, Jan Buridan). Działają dwie szkoły klasyczne: Tomaszowa (Jan Capreolus, Franciszek de Vittoria, Kajetan czy Tomasz de Vio z Gaety) oraz Szkotystów (Piotr z Tarteretu, Mauritius a Portu). Zaznaczają swoją obecność także awerrości (Siger z Brabantu, Jan z Jandum, Piotr Albanus). Autonomia filozofii jednak maleje i coraz bardziej włączana jest ona do teologii spełniając rolę narzędzia.

Czasy nowożytne łączą się z upadkiem scholastyki i tworzeniem nowej filozofii. Ale wspomniani już de Vittoria i Kajetan, dominikańska szkoła w Salamance oraz jezuicka w Coimbrze na nowo otwierają drogę Tomaszowej myśli. Przede wszystkim Franciszek Suarez, konserwatysta w tym sensie, że scholastyczny i tomistyczny, uważa, iż filozofia musi być jak najbardziej zgodna z wiarą, wtedy dopiero będzie w pełni chrześcijańska. Przy tym jednak starał się stosować metodę empiryczną, słowem dostosowywał filozofię chrześcijańską do wymogów epoki. W wielu za-

<sup>14</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles* II, 4.

<sup>15</sup> J. Duns Szkot, *Oxonienses Prol.* q. 1, n. 3 i 7.

gadnieniach odszedł od św. Tomasza, w licznych jednak swoich rozwiązaniach zagmatwał się.

Wydawało się, że czasy nowożytne wymażą filozofię chrześcijańską z katalogu filozoficznych kierunków, że po Kartezjuszu, Leibnizu, Humie czy Locke'u scholastyka przestanie istnieć, ale nawet rewolucja francuska jej nie zdołała znieść, przeciwnie — właśnie w tym czasie pojawia się anonimowo dzieło Josepha Valla, *Philosophia Lugdunensis*, dziwna mieszanina najrozmaitszych doktryn: arystotelizmu, kartezjanizmu, ontologizmu. Była ona tolerowana przez Kościół. Pojawił się swego rodzaju eklektyzm, wybierano to, co budziło ogólne zainteresowanie i mogło być wykorzystane w celach apologetycznych. Brakowało jednak jakiejś zasadniczej metody w działalności filozoficznej, nie sformułowano też jasno i wyraźnie tez, nie było oryginalności, a przede wszystkim prawdziwej pracy twórczej. To chyba zmobilizowało do szukania dróg odnowy (Louis de Bonald, Felicite de Lamennis, Louis Bautain). Ten tradycjonalizm był wyraźną reakcją na antychrześcijański filozofizm XVIII w. i wtedy przeciwstawiano wyraźnie religię filozofii, a więc Objawienie rozumowi, nawet potępienie scholastyki uznano za właściwe i uzasadnione. Nic dziwnego, że te próby rozwiązania nie znalazły uznania hierarchii kościelnej. Właściwie dopiero początki XIX w. stają się rzeczywistym odrodzeniem scholastyki. Gioacchino Ventura de Raulica uważa, że nauka winna stać się komentarzem do wiary. Profesorowie filozofii seminariów duchownych (Vincenzo Buzzetti, Serafino Sordi, Antonio Rosmini, Vincenzo Gioberti) podejmują działanie w kierunku zasadniczego nawrotu do św. Tomasza z Akwinu. Nie było to jednak jeszcze to, na co czekano. Kleutgen nazywa ten okres „katolickim romantyzmem”, który w pewnym sensie przypominał przedtomistyczną filozofię, augustyńsko-platońską, która miała zabarwienie mistyczne.

Natomiast rozwój nauk przyrodniczych powoduje definitywne odrywanie się ich od filozofii, która sama też odrywa się od scholastyki-metafizyki i staje się coraz bardziej świecka. Szczególnie pozytywistyczna, areligijna i achrześcijańska filozofia zaczęła tworzyć zwarty, jednolity front, budować swój odrębny program, a swoją metodę badań rzeczywistości oparła mocno na naukach przyrodniczych. Nawet w ośrodkach chrześcijańskich zaczęły pojawiać się pewne odchylenia — modernizm. Wówczas w Kościele zrozumiano potrzebę, konieczność radykalnej odnowy filozofii chrześcijańskiej. W tym okresie działają J. Kleutgen, T. M. Zigliara, M. Liberatore i J. Pecchi — późniejszy Leon XIII. Chodziło przede wszystkim o zapoznanie współczesnych z myślą Tomasza z Akwinu i pomoc w jej zrozumieniu.

Nową erę filozofii chrześcijańskiej rozpoczyna encyklika *Aeterni Patris* Leona XIII (1879 r.). Następuje rzeczywisty nawrót do scholastyki —



pojawia się neoskotyzm, neobonawenturianizm, neosuarezjanizm, a szczególnie neotomizm. Głównie chodziło o to, by dać odpowiedź tradycjonalistom, fideistom, i modernistom, a z drugiej strony pozytywizmowi oraz materializmowi. Wprawdzie celem i programem Leona XIII było nie tyle nauczanie św. Tomasza, ile zalecenie jego studiowania, w praktyce jednak zwrócono się do tomizmu jako głównego źródła chrześcijańskiej prawdy filozoficznej. Znamienne są tutaj również słowa encykliki, które wyraźnie określają charakter chrześcijańskiej filozofii, jej zasadniczą rolę: „Kto łączy naukę filozofii z głęboką uległością wobec wiary chrześcijańskiej, uprawia filozofię w sposób najlepszy”.

Twórcy tomistycznej odnowy widzieli kilka możliwości rozwiązań:

1. Przeniesienie trzynastowiecznej myśli filozoficznej w wiek XIX a właściwie już XX;
2. Trzynastowieczną myśl św. Tomasza dostosować i rozwinąć w wieku XX;
3. Powrócić do źródeł — do św. Tomasza i dokonać rzetelnej analizy krytycznej;
4. Odtworzyć filozofię św. Tomasza w sensie wzbogacenia myślowego i twórczego rozwoju.

W zasadzie chodziło o wyjście z zamknięcia i pójście naprzód. Celem z pewnością nie był paleotomizm, ale dążenie do kontaktu ze współczesnością przede wszystkim w dziedzinie filozoficznej, jednakże również w zakresie nauk humanistycznych i przyrodniczych. W wyniku tego powstał cały szereg nowych ukierunkowań. Wydaje się jednak, że nie można tutaj mówić o eklektyzmie, te nowe bowiem kierunki powstawały na drodze selekcji, a dalej krytycznej i ideowej asymilacji oraz dysymilacji. Filozofię tomistyczną zaczęto też uwspółcześniać w teorii i w praktyce, podkreślano organiczną łączność filozofii z naukami szczegółowymi. Na pierwszym etapie uważano filozofię za jakąś wszech naukę, z czasem jednak ograniczono ją do specjalistycznego badania rzeczywistości w świetle przyczyn ostatecznych. Zrozumiano też, że ani filozofia nie zastąpi nauk przyrodniczych, ani też onę filozofii. Jeżeli w ogóle uważano filozofię neoscholastyczną czy tomistyczną za jakąś wielką syntezę, to jedynie w sensie dość specyficznym, tjako syntezę otwartą, ciągle rozwijającą się<sup>16</sup>. W tym sensie i tomizm, jako naczelnny przedstawiciel neoscholastyki, nie stanowi systemu zamkniętego, jest to również system ponadeklektyczny z tendencją do buforowania zasadniczych przeciwieństw: empiryzmu — racjonalizmu, realizmu — idealizmu, wiary — rozumu, prawdy teologicznej i filozoficznej.

<sup>16</sup> J. Regis, *La philosophie chretienne et la pensee contemporaine*, Paris 1932, s. 92 i 222.

Główny nurt filozoficznej myśli chrześcijańskiej stanowi tomizm, w którym jednak wyraźnie zaznaczają się pewne rozgałęzienia:

1. Tomizm tradycyjny — zachowawczy, bardzo eklektyczny, ulegający pewnym wpływom Dunsza Szkota, Suareza czy Christiana Wolfa, przyjmujący wtręty esencjalizujące polegające na przeakcentowaniu roli istoty i potencjalności w odniesieniu do istnienia i aktu (T. M. Zigliara, K. Boyer, także D. Mercier, F. Gabryl, J. Woroniecki, S. Adamczyk, J. Pastuszka, K. Michalski, T. Ślipko, S. Kowalczyk).

2. Tomizm lowański — którego podstawową zasadą było: *vetera novis augere*, idący na zasadniczą konfrontację ze współczesnymi kierunkami filozoficznymi (A. Gemelli z Heglem, J. Marechal z Kantem, E. Mounier z Marksem, E. Morawiec z neopozytywizmem, T. Styczeń z filozofią analityczną) oraz łączność z naukami przyrodniczymi (K. Kłósak, S. Mazierski, S. Ślaga, T. Rutkowski, L. Wciórka).

3. Tomizm transcendentálny (wzgl. transcendentalizujący) — również eklektyczny i często przekraczający ramy klasycznego tomizmu, sięgający chętnie do egzystencjalizmu czy fenomenologii (K. Rahner, B. Lonergan, J. B. Lotz, K. Wojtyła, J. Gałkowski, A. Stepien, M. Jaworski).

4. Tomizm egzystencjalny — o wiele wcześniejszy od egzystencjalizmu, kładący szczególny nacisk na istnienie i sprowadzający całą filozofię do teorii bytu, bardzo prężny, tworzący szereg szkół (J. Maritain, E. Gilson, M. Krapiec, S. Kamiński, M. Kurdziałek, S. Świeżawski, M. Gogacz, J. Kalinowski, Z. Zdybicka, J. Czerkawski).

5. Młodszy tomizm — wyodrębniona grupa, bazująca na tradycyjnej myśli św. Tomasza, ale biorąca też pod uwagę dane nauk przyrodniczych i starająca się w swych rozważaniach filozoficznych dostosować do ich tez (R. Garrigou-Lagrange, A. D. Sertilanges, E. Mascall).

6. Tomizm konsekwentny — mieszczący się w zasadzie w tomizmie egzystencjalnym, ale mający tendencje jego precyzowania oraz korygowania<sup>17</sup>.

Dla pełności obrazu należy wspomnieć o chrześcijańskiej filozofii egzystencjalnej wyrastającej z irracjonalizmu oraz intuicjonizmu, który filozofię traktuje jako pewien sposób bycia (G. Marcel). Temu kierunkowi pod wielu względami bardzo bliski jest personalizm chrześcijański (E. Mounier, J. Lacroix), czy fenomenologia (P. Ricoeur, E. Stein, J. Tischner).

Na szczególną uwagę zasługuje teilhardyzm, który stanowi sam dla siebie swoistą wizję świata, stanowiący zharmonizowaną syntezę nauko-

<sup>17</sup> M. Gogacz, *Współczesne interpretacje tomizmu*, Znak 1963, nr 113, s. 1339—1353; tenże, *Aktualne dyskusje wokół tomizmu*, Zeszyty Naukowe KUL 1967, t. 10, z. 3, s. 59—70; tenże, *Filozofia tomistyczna w Polsce*, Życie i Myśl 1981, nr 4, s. 67—81.

wo-religijną. Ponieważ cała ta wizja podbudowana jest oczywiście ewolucjonizmem przyrodniczym, określa się ją również mianem ewolucjonizmu chrześcijańskiego (P. Teilhard de Chardin, M. Barthelemy-Madaule, można zaliczyć do tego kierunku rozwiązania Sertillangesa, Mascalla, Maritaina, Rahnera, J. Strojnowskiego, T. Rylskiej czy L. Wciórki). Mamy również kierunek czystego przyrodoznawstwa związany z ewolucjonizmem przyrodniczym, reprezentowanym przez W. Sedlaka, twórcę ciekawych i odważnych koncepcji z zakresu bioelektroniki czy teorii silycydów. Aktualny nadal jest także augustynizm wiążący się nieraz z egzystencjalizmem (Maurice Blondel, J. Pastuszka, W. Eborowicz).

Wszystkie te kierunki ze względu na swe szczególne powiązania z religią chrześcijańską, z chrześcijańską myślą teologiczną tworzą właśnie filozofię chrześcijańską, która przecież kształtowała się w ciągu 20 wieków czerpiąc obficie z bogatego skarbcza ludzkich przemyśleń, która miała swoje wzloty i upadki, okresy rozwoju i stagnacji, postępu i regresu, jak również w mniejszy lub większy sposób wpływała i wpływa nadal na kształtowanie współczesnego świata.

\*

\*

\*

Oceniając krytycznie dotychczasowy rozwój filozofii chrześcijańskiej — szczególnie tomizm — z punktu widzenia postawionego w początkach tego wieku planu maksimum<sup>18</sup>, trzeba powiedzieć, że jego założenia, prognozy i związane z nim wielkie nadzieje nie ziściły się w pełni.

Próba dążenia do jednej filozofii, która byłaby źródłem integralnej prawdy, właściwie spelzła na niczym. Szereg zagadnień z zakresu nauk społecznych, przyrodniczych wyszedł daleko poza ramy tomizmu. W wielu wypadkach nawet nie nadązał on za postępem nauki. Pojawiające się nowe prądy nie mają również jego znamienia<sup>19</sup>. Pozytywny w działaniu tomistów jest fakt zasadniczego sięgnięcia do źródeł i szeroko prowadzone badania nad nimi. Okazało się jednak, że i u dawnych komentatorów św. Tomasza trudno znaleźć tę jednolitość systemu. Pojęcie filozofii chrześcijańskiej jako wspaniałego monolitu raczej rozplywa się w pluralizmie ujęć — to nie jeden tomizm, ale szereg różnych jego odmian<sup>20</sup>. Wydawało się, że właśnie ta filozofia stanie się zaczynem, ożywi w ogóle cało-

<sup>18</sup> F. P. Siegfried, *Neo-Scholastic Ontology and the Modern Thought*, Proceedings 1926, nr 1, s. 19; J. T. Barron, *Contributions of the New Scholasticism to Modern Philosophy in the Field of Epistemology*, Proceedings 1926, nr 1, s. 43—49.

<sup>19</sup> J. Owens, *Scholasticism — Then and Now*. Proceedings 1966, nr 40, s. 1—12.

<sup>20</sup> Ibid.

kształt ludzkiej wiedzy i będzie rzeczywistym remedium na zasadnicze problemy — praktyka wykazała, że nie<sup>21</sup>.

Brak tomistom twórczej pracy nawiązującej do aktualnych problemów współczesnych, gotowości ich wchłonięcia. Można raczej dostrzec, w pewnych okresach bardzo wyraźne, zamknięcie się w sobie, w ściśle określonym środowisku. Utracono zatem wycucie konkretnej rzeczywistości, kontakt z doświadczeniem. To jest wyraźne odejście od metodycznych wskazań Arystotelesa<sup>22</sup>.

Są jednak i pewne elementy dodatnie: ideał prawdy jako zasadniczy cel dążeń oraz śmiałe próby odrywania się od tradycyjnej myśli Kościoła<sup>23</sup>. Mimo to notuje się współcześnie pewien kryzys filozofii tomistycznej.

Nic więc dziwnego, że sobór watykański II omawiając i określając całokształt zagadnień życia Kościoła we współczesności uwzględnił również bardzo istotny problem — filozofię chrześcijańską. W swoich zobowiązujących wypowiedziach<sup>24</sup> kładzie bardzo silny nacisk na wartość poznania naukowego we współczesnym świecie, jego wyraźny postęp i tworzenie się nowego humanizmu: są to fakty bezsprzecznie zagrażające światopoglądowi, doktrynie religijnej. Z tej racji jest rzeczą konieczną:

— odrodzenie się i rozwój chrześcijańskiej myśli filozoficznej opartej na własnych założeniach, metodach i swobodzie badań naukowych, co dopiero pozwoli dojść do obiektywnej prawdy<sup>25</sup>;

— ustosunkowanie się do aktualnych problemów życia, szczególnie do współczesnej filozofii i bieżących rozwiązań naukowych w relacji do doktryny religijnej<sup>26</sup>;

— zajęcie właściwego stanowiska wobec tradycji chrześcijańskiej myśli w ogóle, także i filozoficznej, ze szczególnym uwzględnieniem św. Tomasza z Akwinu jako zasadniczego źródła.

Sprawy te zresztą były również poruszane przez Pawła VI na kongresie tomistycznym, który odbywał się w czasie trwania soboru<sup>27</sup>. Tę samą myśl znajdujemy w wypowiedzi kardynała Garonne, w której wskazuje na rzeczywiste trudności oraz kryzys w samym nauczaniu filozofii

<sup>21</sup> Ibid., s. 2.

<sup>22</sup> L. R. Ward, *Forty Years of Philosophizing*, Proceedings 1966, nr 40, s. 13—16.

<sup>23</sup> Ibid., s. 15.

<sup>24</sup> *Sobór Watykański II. Konstytucje — dekrety — deklaracje*, Poznań 1968. Zob.: *Gravissimum educationis* (DWCHW); *Optatam totius* (DKF); *Gaudium et spes* (KDK).

<sup>25</sup> DWCHW 10; KDK 44 i 57; DKF 15.

<sup>26</sup> DKF 15; KDK 7.

<sup>27</sup> Papiież Paweł VI, *Przemówienie do VI Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego*, [w:] *Acta Apostolice Sedis* 1965, nr 57, s. 788—792.

chrześcijańskiej, co oczywiście jest również pewnym znamieniem ogólnego kryzysu tejże filozofii<sup>28</sup>.

Wydaje się, że te sprawy dobrze wyjaśnia Józef Tischner<sup>29</sup> — uważa on, że tomizm zmierzał z jednej strony do uzasadnienia tez prawd objawionych, a z drugiej do przybliżenia i uczynienia ich zrozumiałymi dla współczesnego człowieka. Zatem najpierw pracowano nad ustaleniem i wyjaśnieniem pojęć religijnych — chrześcijańskich — oraz filozoficznych, arystotelesowskich — pogańskich<sup>30</sup>.

Następnie plan ściśle filozoficzny—metafizyczny — stał się założeniem dla planu teologicznego. Nastąpiła zatem próba przeniesienia całej koncepcji filozoficznej poznania naukowego do teologii. Pojęcia zatem i tezy filozoficzne stały się przesłankami wyjaśniającymi, tłumaczącymi czy dowodzącymi na terenie teologii. W konsekwencji uległy one teologizacji. Na skutek tego doktryna filozoficzna nabrała pewnych cech nietykalności, a to z tej prostej przyczyny, że krytyka tez filozoficznych prowadziłaby również do krytyki tez teologicznych. Dlatego właśnie zrodziła się niechęć do zmian, do zasadniczej ewolucji myśli, wymuszałyby to bowiem ewolucję i zmiany w płaszczyźnie teologicznej. Tak więc ostatecznie znowu filozofia służyła wiernie teologii, jest to jednak proces odwracalny, bo i teologia odwdzięczyła się filozofii broniąc jej<sup>31</sup>. Znaczy to po prostu, że teza filozoficzna została wzmocniona argumentacją teologiczną.

Dostrzegalny jest również zasadniczy konflikt z naukami przyrodniczymi, ma to swoje bezpośrednie powiązanie z teologią, ona bowiem ogranicza tezy filozoficzne, które przez to stają w mniejszej lub większej sprzeczności z prawdą naukową. Wprawdzie filozofia stara się tutaj bronić przez szukanie argumentów uzasadniających jej niesprzeczność, ale jest to tylko pozorne wyjście obronne z sytuacji.

Określając z tego punktu widzenia filozofię chrześcijańską, można powiedzieć, że jej istota polega na dążeniu do syntezy prawdy objawionej z danymi naukowymi i tezami filozoficznymi. W praktyce pojęcia filozoficzne służą do tłumaczenia uzasadnienia doktryny religijnej. Stajemy się zatem świadkami swego rodzaju paradoksu, że w genezie swej pogańska metafizyka staje się racją wyjaśniającą prawdy teologiczne<sup>32</sup>. Spotykaliśmy się już z tym w dziejach starożytnej chrześcijańskiej myśli.

Podobne myśli nurtują również innych filozofów chrześcijańskich,

<sup>28</sup> G. M. Garonne, *List do biskupów o nauczaniu filozofii w seminariach duchownych*, *Studia Philosophiae Christianae* 1974, nr 10, z. 1, s. 255—265.

<sup>29</sup> J. Tischner, *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, *Znak* 1970, nr 187, s. 1—20.

<sup>30</sup> *Ibid.*, s. 2—4.

<sup>31</sup> *Ibid.*, s. 11.

<sup>32</sup> *Ibid.*, s. 15.

którzy wskazują na zbytnią hellenizację filozoficznej myśli chrześcijańskiej, bezkrytyczne sięganie do tradycji, szczególnie do św. Tomasza, w celu otrzymania odpowiedzi na współcześnie postawione pytania<sup>33</sup>. Zbyttno się tutaj ufa zarówno myśli helleńsko-arystotelesowskiej jak i samemu św. Tomaszowi, co wydaje się anachronizmem<sup>34</sup>.

Wydawałoby się, że w tej sytuacji nie ma pozytywnego wyjścia. Tak zresztą sądzą kręgi pozachrześcijańskie uważając, że rzeczywiście istnieje zasadniczy kryzys filozofii chrześcijańskiej wynikający z istniejących wewnętrznych sprzeczności, jak również rozmijania się jej z tezami naukowymi<sup>35</sup>.

Tak jednak nie jest, samj bowiem krytykujący wskazują również na wartości tkwiące w filozofii chrześcijańskiej i realne drogi jej rozwoju. Musi oczywiście upaść koncepcja filozofii chrześcijańskiej jako syntezy wyjaśniającej. Z punktu widzenia bowiem zasad poznania naukowego takie ujęcie nie ma żadnego znaczenia<sup>36</sup>. Epistemologia tomistyczna jednak jest w stanie i dzisiaj wyjaśnić rolę i zadania współczesnej nauki. Filozofia przyrody (tomistyczna) może również podjąć i podejmuje próby opisu świata ewoluującego łącznie z człowiekiem. Metafizyka stara się ująć realne istnienie dynamicznej rzeczywistości. Również etyczne zasady chrześcijańskiej filozofii mogą realnie funkcjonować we współczesnych środowiskach kulturowych.

Trzeba jednak pamiętać, że dzisiaj doświadczenie stało się nieprzekraczalnym terenem działalności poznawczej. Racje wyjaśniające nie mogą zatem znajdować się poza realnym, lub przynajmniej możliwym, doświadczeniem. Filozoficzne wobec tego poszukiwania należy uaktualnić przez szukanie odpowiedniego przedmiotu badań i poddanie go właściwym metodom badawczym. Trzeba oczywiście również wracać do źródeł, to ryzyko musi być podjęte, nie chodzi tu jednak o mechaniczne przemieszenie średniowiecznej myśli św. Tomasza do współczesnej problematyki, ale o świadome zastosowanie metody św. Tomasza do rozwiązania problemów współczesnych.

Pojęcia z zakresu filozofii scholastyczno-tomistycznej należy aktualnie

<sup>33</sup> A. H. Armstrong, *The Search for Understanding Philosophy and Theology*, Proceedings 1973, nr 47, s. 43—48; s. 44.

<sup>34</sup> M. T. Clark, *Seventeenth Award of the Aquinas Medal to A. H. Armstrong*, Proceedings 1973, nr 47, s. 202 i n.

<sup>35</sup> T. Płużański, *Tomizm — filozofia współczesna?*, *Studia Filozoficzne* 1976, nr 9, s. 3—17; H. Piliś, *Człowiek i osobowość w neotomizmie polskim*, Wrocław 1980; B. Kozera, *Koncepcja metafizyki w polskim neotomizmie*, Opole 1980 (zob. postwowie).

<sup>36</sup> J. Tischner, *op. cit.*

zinterpretować, by umożliwić współczesnemu człowiekowi rozumienie doktryny religijnej<sup>37</sup>. Możliwe jest i dzisiaj podjęcie próby rozumienia i przybliżenia prawdy objawionej za pomocą filozofii greckiej<sup>38</sup>. Błąd współczesnej myśli chrześcijańskiej polega na tym, że starą odpowiedź św. Tomasza daje się na współczesne pytania, gdy tymczasem właśnie św. Tomasz odpowiadał sobie współczesnym opierając się na współczesnym stanie wiedzy naukowej, filozoficznej czy teologicznej<sup>39</sup>. Sam dobrze też rozumiał niewystarczalność rozwiązań arystotelesowskich i dlatego nie wahał się sięgać po uzupełnienia gdzie indziej. To samo zatem winna czynić współczesna chrześcijańska myśl filozoficzna<sup>40</sup>.

To zrozumiałe, że i u Arystotelesa, i u św. Tomasza, znajduje się wiele błędów, jak również rozwiązań zdezaktualizowanych; od tych należy z całą stanowczością odstąpić<sup>41</sup>. Poza tym jednak nawet i dzisiaj ten trzynastowieczny filozof może być nadal wzorem, musi być jednak uwspółcześniony. Nie należy również biblijno-chrześcijańskiej myśli bezkrytycznie odrywać od helleńskiej, gdyż w kręgu kultury europejskiej takie pociągnięcie prowadzi bardzo łatwo do odseparowania chrystianizmu od myśli świeckiej, a to byłoby już poważnym błędem metodologicznym.

\*  
\*                      \*  
\*

Z przedstawionej refleksji nad genezą, rozwojem, głównymi założeniami oraz problemami chrześcijańskiej myśli filozoficznej wyciągnąć można jeszcze pewne zasadnicze wnioski.

Z całą pewnością jest to filozofia bardzo specyficzna, związana istotowo z światopoglądem religijnym i to tak dalece, że doktryna wiary stanowi normę negatywną dla jej twierdzeń. W tym aspekcie konfrontacja definicji filozofii chrześcijańskiej Gilsona z normami klasycznej koncepcji filozofii stawia rzeczywiście pod znakiem zapytania jej autonomiczność. Należy tu wspomnieć, że w zasadzie wszystkie nurty filozofii chrześcijańskiej określając siebie odwołują się do klasycznej koncepcji definicji filozofii, przyjmują zatem za Arystotelesem, że filozofia jest najogólniejszą nauką o rzeczywistości<sup>42</sup>. Tomizm określa przy tym siebie jako filozofię niepowątpiewalną, jako teoretyczne poznanie rozumowe rzeczy w świetle koniecznych i transcendentálnych a zatem ostatecznych uzasadnień<sup>43</sup>. Zgodnie też z klasyczną koncepcją filozofii filozofia chrześcijańska

<sup>37</sup> J. Owens, *A non-expendable Heritage*, Proceedings 1972, nr 46, s. 212—218.

<sup>38</sup> A. H. Armstrong, op. cit.

<sup>39</sup> Ibid., s. 43 i n.

<sup>40</sup> M. T. Clark, op. cit., s. 202.

<sup>41</sup> M. J. Adler, *The Bodyguards of Truth*, Proceedings 1976, nr 50, s. 125—133.

<sup>42</sup> Arystoteles, *Metaphysica*, A. el. c. 1, 993 20 in.

<sup>43</sup> S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1970, s. 15.

uważa się za wiedzę autonomiczną mającą swój własny, ściśle określony przedmiot, a także własną metodę, w konsekwencji ma więc charakter naukowy — racjonalny, stanowi więc wiedzę intersubiektywnie sensowną, kontrolowalną, którą zdobywa się dzięki naturalnym zdolnościom poznawczym.

Pamiętać jednak należy, że samo pojęcie nauki jest pojęciem o potencjalnej wieloznaczności<sup>44</sup>. Ogólnie rzecz biorąc stanowi ona zawsze zbiór zdań usystematyzowanych i wewnętrznie uzasadnionych. W sensie więc przedmiotowym chrześcijańska filozofia stanowi taki zbiór zdań, ale sami jej przedstawiciele stwierdzają, że w sensie ścisłym, tym najwyższym, nauka stanowi dziedzinę wiedzy, której tezy sprawdza się faktami a nie żadną teorią ogólną, wobec tego trudno byłoby ją podciągnąć pod zakres poznania naukowego<sup>45</sup>.

Celem badań filozofii chrześcijańskiej jest prawda, która polega na porównaniu treści myśli z tym, do czego się ona odnosi (*adequatio rei et intellectus*). Mamy tu do czynienia z poznawczym realizmem umiarkowanym, w którym oczywistość przedmiotowa stanowi kryterium prawdy. Traktuje się zatem filozofię jako poznanie o charakterze naukowym, czyli poznanie rzeczy przez przyczyny, w którym ostatecznie chodzi o uzasadnienie faktów przez prawa, z tym jednak, że filozofia sięga tak zwanych przyczyn pierwszych, czyli ostatecznych, do których — zdaniem filozofii chrześcijańskiej — nauki przyrodnicze nie są w stanie dotrzeć.

W rezultacie przyjmuje się dwa porządki: metafizyczny<sup>46</sup>, który cechuje pewność poznania, oraz naukowy, w którym można jedynie dojść do bardzo wysokiego prawdopodobieństwa. Z góry jednak przyjmuje się, że chociaż zadaniem nauki jest odkrywanie tajemnic rzeczywistości, to jednak poznanie naukowe jest w pewnym sensie ograniczone, daje bowiem tylko opis, stara się wprowadzić ująć rzeczywistość poprzez prawa, nie jest to jednak poznanie w pełni adekwatne, bo nie sięga ono istoty rzeczy<sup>47</sup>. Podobnie wypowiada się chrześcijański personalizm i egzystencjalizm<sup>48</sup>. Spotykamy jednak wśród filozofów chrześcijańskich i takich, którzy bezsprzecznie uznają obiektywną wartość wiedzy naukowej, doceniają jej osiągnięcia, uważają, że swoimi metodami dociera ona również do siebie

<sup>44</sup> S. Kamiński, M. A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, s. 30—31.

<sup>45</sup> *Ibid.*, s. 15.

<sup>46</sup> Metafizyka — teoria bytu, podstawowa nauka filozoficzna, która bada byt jako byt. Arystoteles nazywał ją „filozofią pierwszą”. Metafizyczny — dotyczy metafizyki, związany z nią, dotyczący bytu w aspekcie metafizycznym.

<sup>47</sup> E. Gilson; *Bóg i filozofia*, Warszawa 1961, s. 103—106 oraz 111—112.

<sup>48</sup> J. Maritain, *Antimoderne*, Paris 1922; G. Marcel, *Homo Viator*, Warszawa 1960, s. 307 i 134—135; E. Mounier; *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, Kraków 1964, s. 28; tenże, *Co to jest personalizm*, Warszawa 1962, s. 517.



właściwego poznania istoty rzeczy, ale to najbardziej ogólne poznanie — zresztą oparte na danych naukowych — daje dopiero filozofia. W ramach uprawianej przez nich filozofii przyrody starają się oni na podstawie danych naukowych wyprowadzić implikacje ontologiczne<sup>49</sup>. Właściwie jedynie Teilhard de Chardin w pełni docenia wartość poznania naukowego, możliwość odczytania przez nie istoty natury rzeczy, chociaż dochodzi się do tego zupełnie innymi drogami i metodami niż filozofia, przy tym żywi głęboką nadzieję, że musi dojść do syntezy chrześcijańskiej myśli filozoficznej z nauką<sup>50</sup>.

W zasadzie chrześcijańscy filozofowie przyrody przyjmują strukturalno-funkcjonalną jedność całej rzeczywistości, tak w sensie empirycznym jak też i ontologicznym, a w konsekwencji powiązanie między przyczynowością w sensie empirycznym a przyczynowością w sensie metafizycznym<sup>51</sup>. W takim ujęciu przyczyna i skutek empirycznie określone stanowią aspekt zjawiskowy przyczyny i skutku w ujęciu ontologicznym — twierdzą oni zatem, że istnieją w szerokim znaczeniu ontologicznym implikacje empiriologiczne ujęcia rzeczywistości.

Implikacja zaś ontologiczna w znaczeniu szerszym to właśnie implikacja typu redukcyjnego, dzięki której można wyjaśnić zjawiska badane przez nauki przyrodnicze<sup>52</sup>. Mamy zatem do czynienia z tłumaczeniem, a więc rozumowaniem redukcyjnym, które polega na dobieraniu racji do następstwa skądinąd uznanego już za prawdziwe — znając wtedy fakty domyślamy się praw i zasad, które nimi kierują<sup>53</sup>. Dokonuje się to na podstawie zmiany empiriologicznej perspektywy pojęciowej na perspektywę ontologiczną w znaczeniu szerszym<sup>54</sup>. Ponieważ zachodzi tutaj redukcja ontologiczna co do istotnych właściwości badanych przedmiotów, dochodzi się na tej drodze do pewności na podstawie dowodu apagogicznego zbudowanego na zasadzie sprzeczności<sup>55</sup>. Zaprzeczając wtedy prawdziwości implikacji ontologicznej w konsekwencji zaprzecza się wszy-

<sup>49</sup> W filozofii perypatetycko-tomistycznej „ontologiczny” to tyle co „związany z ontologią, dotyczący teorii bytu”.

<sup>50</sup> P. Teilhard de Chardin, *Comment je crois*, t. 10, Paris 1969, s. 117.

<sup>51</sup> W tomizmie pojęcia metafizyka — ontologia, metafizyczny — ontologiczny używane są zamiennie. Przyczyna — w teorii bytu — to to, od czego byt jest zależny pod względem swego bytu (istnienia), racja, uwarunkowanie bytowe przedmiotu.

<sup>52</sup> S. Kamiński, *Pojęcie nauki...*, s. 130 i 132.

<sup>53</sup> T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Warszawa 1961, s. 264 i 271.

<sup>54</sup> K. Kłósak, *Zagadnienie przystożności człowieka*, [w:] *Aby poznać Boga i człowieka*, t. 1, Warszawa 1974, s. 51—52.

<sup>55</sup> *Ibid.*; T. Czeżowski, *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1962, s. 132; tenże, *Filozofia na rozdrożu*, Warszawa 1967, s. 97.

stkim danym fenomenologicznym i na odwrót, a to potwierdza pewność implikacji. Wynikanie idzie zatem od doświadczalnie stwierdzonego faktu do ontologicznej implikacji i odwrotnie<sup>56</sup>. Autorzy ci uważają, że taka metoda pozwala, by twierdzenia metafizyczne odpowiadały konkretnej rzeczywistości, czyli głosiły obiektywną i realną prawdę zgodną z danymi naukowymi.

Założeniem też filozofii chrześcijańskiej jest istnienie, tylko i wyłącznie jednej prawdy, zatem prawda głoszona przez jakąkolwiek naukę nie może być sprzeczna z prawdą objawioną, więcej — i to jest rzeczą istotną — jeżeli okaże się, że teza naukowa jest sprzeczna praktycznie z prawdą objawioną, to należy uznać rozwiązanie naukowe za fałszywe, względnie jeszcze niedopracowane. Zatem z góry przyjmuje się tutaj priorytet prawdy objawionej w odniesieniu do prawdy naukowej. Z tego wynika jednoznacznie, że filozofia chrześcijańska wprawdzie wypowiada swoje tezy opierając się na realnym poznaniu rzeczywistości na drodze czystego rozumowania, ale tylko pod wpływem i kontrolą doktryny wiary chrześcijańskiej. Prawda zatem objawiona, doktryna wiary stanowią tutaj tak zwaną normę negatywną dla filozofii. Jakakolwiek zatem teza filozoficzna kolidująca z prawdą wiary z góry jest zanegowana, gdyż z doktrynalnego punktu widzenia sprzeczność z prawdą wiary jest niemożliwa<sup>57</sup>.

Porównując współczesną myśl chrześcijańską z jej tradycyjnymi ujęciami dostrzegamy pewien postęp. Podniesiona jest rola człowieka w świecie oraz czynników immanentnych w ujmowaniu jak i odczytywaniu czy wyjaśnianiu rzeczywistości. Stonowana została rola czynnika transcendentnego. Bardziej obiektywnie traktowane jest poznanie naukowe. Uznano fakt ewolucji, chociaż przyjmuje się ją z pewnymi zastrzeżeniami. Pociągnęło to za sobą konieczność nowych rozwiązań odnośnie do genezy świata i człowieka. Jednak podjęte próby uzgodnienia rozwiązań metafizycznych z danymi naukowymi przynoszą nadal problematyczne wyniki. Zastosowane bowiem nowe metody raczej pozwalają na stwierdzenie równowartości poznania naukowego z poznaniem filozoficznym i to z zakresu filozofii przyrody. Postulowane możliwości weryfikacji czy falsyfikacji tezy filozoficznej przez dane naukowe i na odwrót stanowią nadal problem do rozwiązania.

Nie można jednak mimo wszystko uważać współczesnej filozofii chrześcijańskiej za kierunek wygasający. Przeczą temu fakty. Pozostaje ona nadal prężna — istnieją bowiem, a także rozwijają się, dawne ośrodki: rzymski — szczególnie Collegium Angelicum czy Aka-

<sup>56</sup> K. Klószak, op. cit., s. 51.

<sup>57</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Comentarium in 4 libros sententiarum Petri Lombardi*, 4.1.10.

demia Papieska; fryburski, lowański, paryski, amerykański. W Polsce działa w Lublinie Katolicki Uniwersytet Lubelski i w Warszawie Akademia Teologii Katolickiej. Powołana została do życia Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie i afiliowano do niej wydziały teologiczne w Warszawie, Wrocławiu i Poznaniu<sup>58</sup>.

Realizm poznawczy domaga się zatem właściwego ustosunkowania się do tego kierunku filozoficznego i podjęcia krytycznych, ale głębszych, a przede wszystkim źródłowych, studiów.

---

<sup>58</sup> T. M. Jaroszewski, *Filozofia w Polsce Ludowej*, [w:] Z prac komitetów naukowych. Sprawozdania z prac naukowych Wydziału Nauk Społecznych, Warszawa 1970, z. 3—4, s. 58—59; *Novejšie tečeni'a i problemy filozofii w FRG*, Moskwa 1978; S. Świeżawski, *Filozofia chrześcijańska jako poszukiwanie prawdy*, Znak 1981, nr 306, s. 215—221.