

Bronisław Dembowski

Z amerykańskich dyskusji nad dzisiejszą rolą filozofii scholastycznej

Studia Philosophiae Christianae 15/1, 215-233

1979

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.

Z ZAGADNIEN HISTORII FILOZOFII I WSPÓLCZESNEGO TOMIZMU

BRONISŁAW DEMBOWSKI

Z AMERYKAŃSKICH DYSKUSJI NAD DZISIEJSZĄ ROLĄ FILOZOFII SCHOLASTYCZNEJ

1. Uwagi wstępne, 2. Scholastyka dawniej i dziś: 2.1. opinia J. Owensa, 2.2. opinia L. R. Warda, 3. Spór o tomizm. 3.1. głos L. Dewarta, 3.2. głos R. M. McInerney'ego, 4. Nadzieje wyrażone przez: 4.1. J. Owensa, 4.2. A. H. Armstronga, 4.3. M. J. Adlera

1. UWAGI WSTĘPNE

Uczestnictwo w życiu Kościoła pojmowane było zawsze jako „rozumna służba Boża” (por. Rz 12, 1). Toteż gdy dzisiaj częściej myślimy o „człowieku we wspólnocie Kościoła”, i rozważamy, jakie są jego zadania, powinniśmy zastanowić się także nad rolą twórczości intelektualnej, a zwłaszcza filozoficznej. Rola ta jest wielostronna.

Najważniejszym jej aspektem jest szukanie prawdy na temat stworzonej rzeczywistości i jej stosunku do Boga; ponieważ prawda jest podstawową wartością dla człowieka, obdarzonego rozumem. Tej wartości nie wolno w życiu intelektualnym podporządkowywać żadnej innej.

Prawda o rzeczywistości — cel ludzkich dążeń poznawczych — nie jest nigdy do końca i w pełni wyczerpana, ale nastawienie na szukanie prawdy jest podstawowe dla formacji pełnego człowieka — co jest drugim aspektem roli twórczości intelektualnej.

Zycia zaś intelektualnego we wspólnocie Kościoła nie można ograniczać do problematyki czysto teologicznej. Przeciw takiemu ograniczeniu Tomasz pisał: „Fałszywe jest zdanie tych, którzy twierdzili, że jest dla prawdy wiary rzeczą obojętną, jakie kto ma zdanie o stworzeniach, byle tylko o Bogu miał słuszne zdanie (...) błąd bowiem odnoszący się do stworzeń (...) doprowadza do błędnego mniemania o Bogu”¹.

Ponadto przygotowanie filozoficzne potrzebne jest dla właściwego uprawiania teologii, jeśli ona ma być próbą systematycznego wykładu prawd wiary, oraz — jako *fides quaerens intellectum* — próbą zrozumienia, na ile to było możliwe, tego, co w Objawieniu dane jest do zrozumienia.

¹ C. G. 2, 3. Cyt. za: J. Pieper: *Tomasz z Akwinu*, Kraków, „Znak” 1966, 42.

Wreszcie uprawianie filozofii przez ludzi we wspólnocie Kościoła potrzebne jest, by potrafili odnajdywać między sobą płaszczyznę współporozumienia, oraz by potrafili nawiązywać intelektualny kontakt z ludźmi współcześnie żyjącymi poza wspólnotą Kościoła.

Toteż nic dziwnego, że dnia 20 stycznia 1972 r. Kard. Gabriel-Marie Garonne, Prefekt Kongregacji Wychowania Chrześcijańskiego, wystosował list do Biskupów o nauczaniu filozofii w Seminarjach Duchownych². W liście tym Kard. Garonne, po przedstawieniu trudności, na jakie dziś natrafiają studia filozoficzne, uzasadnia tezę, iż studium filozofii jest niezbędne dla przyszłych kapłanów.

O trudnościach, na jakie napotyka studium filozofii, Kard. Garonne pisze między innymi: „Nie tylko pewna liczba naukowców przeciwstawia się filozofii odrębnej od nauk pozytywnych, kwestionując nie raz nawet samo jej istnienie; sami teologowie uważają czasem filozofię za rzecz zbędną, a zatem szkodę przynoszącą kształceniu kapłana. Mniemają oni, że czystość ewangelicznego przekazu została skażona w ciągu dziejów przez wprowadzenie greckiej spekulacji do świątyni nauk. Sądzą, iż filozofia scholastyczna obciążała teologię spekulatywną mnóstwem problemów pozornych; wobec tego nauki teologiczne winno się uprawiać metodą historyczną”³. Słowa kard. Garonne’a zwracają uwagę na rzeczywistość istniejącą trudność i na faktyczny kryzys nauczania filozofii w szkołach kościelnych.

Odbicie tych trudności i kryzysu możemy dostrzec między innymi w artykułach i dyskusjach drukowanych w latach 1966—1976 w *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* (dalej cytowane jako *Proceedings*). Mijające bowiem w 1966 r. 40-lecie Amerykańskiego Katolickiego Stowarzyszenia Filozoficznego (*American Catholic Philosophical Association*, dalej używać będę skrótu ACPA) wraz z sytuacją narastającego po Soborze Watykańskim II kryzysu nauczania filozofii w szkołach katolickich, były okazją do głębszej refleksji nad filozofią scholastyczną, a zwłaszcza nad tomizmem — jego rolą w przeszłości i w teraźniejszości, oraz do refleksji nad obawami i nadziejami na przyszłość. Te refleksje, oraz rozważania nad samookreśleniem się, wyraźnie przejawiały się w *Proceedings* w *Presidential Adresses* — programowych zwykle przemówieniach wypowiadanych na walnych zebraniach Stowarzyszenia przez dorocznych jego przewodniczących. Przejawiały się one również w *Medalist's Adresses* — przemówieniach (w latach 1966—1976 też zwykle mających charakter programowy) wypowiadanych przez odznaczonych najwyższą honorową odznaką nadawaną przez ACPA: *Cardinal Spellman — Aquinas Medal* za wybitne osiągnięcia w filozofii i jej nauczaniu.

Zreferowanie treści niektórych przemówień przewodniczących oraz przemówień medalistów, oraz dyskusji, jakie też zostały w *Proceedings* wydrukowane, pozwoli nam w pewnym stopniu zrozumieć, co dziś się dzieje w filozofii uprawianej w katolickich środowiskach Ameryki Północnej; pozwoli nam też, na amerykańskim przykładzie, zrozumieć rolę filozofii we wspólnocie Kościoła.

Najpierw zwróćmy uwagę na przemianę rozumienia roli scholastyki,

² Tłumaczenie polskie tego listu zostało wydrukowane w: „*Studia Philosophiae Christianae*”, 10 (1974) 1, 255—65.

³ List Kard. Garonne, art. cyt. 257.

jaka nastąpiła w latach 1926—1966 (2), następnie spojrzymy na spór o tomizm patrząc na radykalnie negatywne stanowisko reprezentowane przez L. Dewarta (3) wreszcie spojrzymy na stanowiska dostrzegające pozytywną rolę filozofii inspirowanej przez pisma Tomasza (4).

2. SCHOLASTYKA DAWNIEJ I DZIS

2.1. Zaczniemy od programowego przemówienia, jakie na walnym zebraniu ACPA wygłosił w 1966 r. ówczesny przewodniczący Joseph Owens, C.Ss.R., tytułując swoje wystąpienie: *Scholastyka — wówczas i obecnie*⁴.

Owens, wychowanek Papieskiego Instytutu Studiów Mediewistycznych (*Pontifical Institute of Mediaeval Studies*, dalej używam skrótu: PIMS), wybitny historyk filozofii, znawca Arystotelesowskiej i Tomaszowej nauki o bycie, jednocześnie twórczo kontynuujący uprawianie metafizyki⁵, rozpoczął swoje przemówienie od pytań: czy Założyciele ACPA nie zdziwiliby się widząc, że dzisiejsza mentalność filozofów katolickich jest tak ostrożna i tak pluralistyczna, oraz jak dzisiejsi członkowie ACPA rozumieją zadanie, jakie temu Stowarzyszeniu postawili 40 lat temu jego Założyciele?

Postawę Członków Założycieli wyraził pierwszy przewodniczący Edward A. Pace w słowach cytowanych przez Owensa: „Podchodzimy do naszego zadania z przekonaniem, że podstawowe idee scholastyki są żywymi prawdami — mocnymi na tyle, że mogą być podstawą dla całego dzieła ludzkiej wiedzy, jednocześnie giętkimi na tyle (*flexible enough*), że mogą wchłonąć w siebie każdy sprawdzony fakt”⁶.

Owens najpierw omówił pierwszą część powyższej opinii. Według niej spodziewano się, że neoscholastyka zdolna jest w XX wieku ożywić całą strukturę ludzkiej wiedzy, miała być nawet zbawieniem dla świata pogrążonego w intelektualnych i socjo-moralnych trudnościach (2). Toteż nic dziwnego, że zasadniczy temat inauguracyjnego zebrania ujęty został w słowa: co neoscholastyka ma do ofiarowania współczesnej myśli (*What the New Scholasticism Has to Offer Modern Thought*, 2). W siedmiu czytanych na pierwszym posiedzeniu na ten temat artykułach wyrażało się przekonanie, iż neoscholastyka może dostarczyć współczesnemu człowiekowi „niewzruszonej podstawy dla wszelkiej filozofii, a nawet dla wszelkiej nauki” (3)⁷, zwłaszcza w dziedzinie

⁴ *Scholasticism — Then and Now*; Proceedings 40 (1966) 1—12 (cyfra w nawiasie w tekście podaje odpowiednią stronę cytowanego przemówienia).

⁵ Por. np. jego: *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, PIMS 1951; oraz *St. Thomas and the Future of Metaphysics*, Milwaukee, Marquette U. P. 1957 i: *An Interpretation of Existence*, Milwaukee, Bruce Publ. Co. 1968.

⁶ Proceedings 1 (1926) 16: "We approach our task with the conviction that the basic ideas of Scholasticism are living truth — firm enough to support the whole fabric of knowledge yet flexible enough to allow every addition of ascertained fact".

⁷ Owens cytuje tu: F. P. Siegfried: *Neo-Scholastic Ontology and Modern Thought*, Proceedings, 1 (1926) 19.

religii⁸, psychologii⁹, epistemologii¹⁰, biologii¹¹, etyki¹², oraz filozofii przyrody i przyrodoznawstwa¹³.

Autorzy tych artykułów wypowiadali takie na przykład zdania cytowane przez Owensa (3/4): „Scholastyka jest wciąż jeszcze najlepszym narzędziem ludzkiego rozumu” (F. V. Corcoran). „Psychologiczne doktryny Szkoły, tak długo przedmiot wśmiewania się, są dziś potrzebne dla skorygowania anarchii i zamieszania przeważających we współczesnym świecie intelektualnym” (P. J. Waters). „Scholastyka jest jedynym systemem filozofii..., który może adekwatnie służyć jako podstawa dla biologicznej myśli i badań” (A. M. Schwitalla). „Gdzie może przyrodoznawstwo znaleźć analizę i weryfikację zasad, na których jest oparte? W scholastyce” (J. A. Baisnée).

W świetle tych zdań lepiej rozumiemy intencję Założycieli Stowarzyszenia, które według swej konstytucji miało popierać nauczanie i studia w dziedzinie filozofii ze specjalnym podkreśleniem filozofii scholastycznej¹⁴. A jak spełniły się ich nadzieje, co do roli neoscholastyki?

Owens odpowiada, że niestety się nie spełniły. Nauki eksperymentalne i społeczne rozwijają się poza scholastyką. Nowe prądy w katolickiej filozofii też nie noszą jej znamienia. *Aggiornamento* w Kościele, ruch ekumeniczny między religiami świata, walka o prawa narodów i o prawa cywilne, reformy społeczne i nowy porządek politycznego dialogu między narodami nie były ani natchnione, ani kierowane przez scholastykę. Taki jest według Owensa fakt historyczny (4)¹⁵. Zwraca on uwagę na to, że dziś skłonni jesteśmy rozumieć sformułowanie w statutach Stowarzyszenia jego zadań: „popieranie nauczania i studiów w dziedzinie filozofii ze specjalnym podkreśleniem filozofii scholastycznej” jako wyraz prawdziwie ekumenicznego dążenia do spotkania z wszelkimi filozofiami, oczywiście z podkreśleniem specy-

⁸ F. V. Corcoran: *What the New Scholasticism has to Offer Modern Thought from the Field of Religion and Theology*, Proceedings 1 (1926) 28—34.

⁹ P. J. Waters: *Neo-Scholastic Psychology and Modern Thought*, Proceedings 1 (1926) 35—42.

¹⁰ J. T. Barron: *Contributions of the New Scholasticism to Modern Philosophy in the Field of Epistemology*, Proceedings 1 (1926) 43—9.

¹¹ A. M. Schwitalla: *The Relation of Biology to Neo-Scholasticism*, Proceedings 1 (1926) 50—6.

¹² C. C. Miltner: *Neoscholastic Ethics and Modern Thought*, Proceedings 1 (1926) 57—62.

¹³ J. A. Baisnée: *What the New Scholasticism Has to Offer Modern Thought in the Field of the Philosophy of Nature*, Proceedings 1 (1926) 63—72.

¹⁴ Por.: pkt. 7 mojego artykułu: *Filozofia w katolickich uczelniach Ameryki Północnej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 14 (1978) 1 133—5.

¹⁵ Toteż słowo „Scholastyka” zniknęło w nowej wersji statutów ACPA. Odpowiedni artykuł brzmi obecnie: „The objectives of this organisation shall be to promote philosophical scholarship, to improve the teaching of philosophy, and to communicate with other individual and groups of like interests”. Proceedings, 30 (1956) 213. Oficjalne pismo Stowarzyszenia nosi wciąż nazwę *The New Scholasticism*, ale były silne dążenia do usunięcia z tytułu słowa „Scholasticism” (4, przyp. 13).

fiki katolickiej — scholastyki¹⁶. Jednak — pisze Owens — gdy przypomnimy sobie scholastykę z lat dwudziestych tego stulecia, to zauważymy przekonanie, iż właściwie istnieje tylko jedna filozofia — jest nią scholastyka oraz, że istnieje tylko jedna prawdziwa scholastyka — jest nią usystematyzowany tomizm. Cała reszta, to „historia filozofii” a nie filozofia (5). W owej „historii filozofii” można znaleźć rozproszone ziarna prawdy, ale prawda integralna jest tylko w tomizmie. Zdawać by się mogło, że do Pawłowej formuły „Jeden Pan, jedna wiara” (Lś 4, 5) myśliciele katolicycy już dodawali (na razie w myśli) „i jedna filozofia” (6).

Tak Owens przedstawia i bogato dokumentuje — cytuje nawet (5, przyp. 17) Woroniciego *Katolickość Tomizmu, Catholicité du Thomisme*, Revue Thomiste, 26 (1921) — rozumieniu Scholastyki w 1926 r. Oczywiście nie było ono charakterystyczne tylko dla Założycieli ACPA. Tak zwykle przedstawiał się wtedy europejski tomizm.

Niezależnie jednak od ówczesnego uproszczonego przeceniania tomizmu neoscholastycy głosili wtedy potrzebę badania tekstów źródłowych. Intensywne badania historyczne, rozpoczęte już w XIX w. a popierane również przez ACPA i rozwijane także w Ameryce Północnej (zwłaszcza w Papieskim Instytucie Studiów Mediewistycznych w Toronto) wydały wkrótce owoce.

Owoce te miały zrazu charakter negatywny, korygujący błędne rozumienie średniowiecznej myśli filozoficznej. Okazało się bowiem, że w tekstach nie ma systemu filozofii — znajduje się wiele twierdzeń i dyskusji filozoficznych, ale wszystkie są podporządkowane teologii (7). Pojęcie systemu filozoficznego zrodziło się dopiero w czasach Kartezjusza (8).

Rozwiało się również złudzenie co do monolitycznego charakteru średniowiecznej scholastyki. Wprawdzie można w niej znaleźć pewną jednolitość słownictwa i pewne cechy zewnętrzne różniące ją zarówno od myśli starożytnej, jak i nowożytnej. Jednak te cechy nie przekreślały zasadniczego pluralizmu myśli średniowiecznej, którą reprezentowali myśliciele tak różni, jak na przykład Anzelm, Abelard, Bonawentura, Tomasz, Henryk z Gandawy, Duns Szkot czy Ockham (8).

Nie ofiarowywała się też myśl średniowiecznej scholastyki jako lekarstwo zbawienne na wszelkie bóle i jako zasada dla wszelkich nauk. Raczej widziała siebie, bardziej pokornie, jako jedną spośród nauk. Nawet choć był — przedmiot metafizyki — obejmuje sobą wszystko, co istnieje, a więc materialnie obejmuje przedmioty wszystkich nauk, to jednak przedmioty nauk nie stają się przez to — jak pisał Tomasz — częściami przedmiotu metafizyki i nauki nie stają się częściami składowymi metafizyki¹⁷. Zaś filozofia nie jest kluczem do wszystkich drzwi: jest zwykłym, ale ciężkim, trudem uzasadniania twierdzeń.

Najważniejszą bodaj cechą charakterystyczną średniowiecznej realistycznej scholastyki, przejętą od Arystotelesa, było — pisze Owens —

¹⁶ Tak właśnie ocenilem owo sformułowanie w art. cyt. w przypisie 14 i dostrzegłem w nim zrozumienie ważności pluralizmu. Może Owens jest zbyt surowy w swych ocenach.

¹⁷ „Unde proprie loquendo subiectum illius non est pars subiecti metaphysicae; non enim est pars entis secundum illam rationem, quae ens est subiectum metaphysicae”, *In Boeth. de Trin.* 5, 1, ad 6. (9 przyp. 28).

metodyczne przyporządkowanie mowy do myśli, a myśli do zmysłowo postrzeganych rzeczy. Podstawą więc filozofowania — i jej ciągłym sprawdzianem — było postrzeganie rzeczy, wyrażające się w myśli, z kolei wyrażonej w mowie (9). Nie istnieje rzetelna filozoficzna wiedza o duchu, jeśli nie jest zakotwiczona w doświadczeniu zmysłowym; subiektywizm — a także filozofia podmiotu — nie może być poprawnym, jeśli wyrzeka się kontroli, jaką daje doświadczalny kontakt ze zmysłową rzeczywistością i uwzględnienie powszechnej tradycji kulturowej; nie jest też słuszne zasadnicze poddanie się myśli filozoficznej prawom słowa¹⁸. Właściwa bowiem kolejność etapów filozofowania winna być zawsze przestrzegana: od rzeczy, przez myśl, do słowa. Słowo zależy od myśli, a myśl od rzeczy.

To są zasadnicze cechy charakteryzujące historyczną myśl średniowieczną. W 1926 r. — twierdzi Owens — scholastyka nie mogła być tak rozumiana. To pogłębione rozumienie przyszło wraz z poważnymi badaniami historycznymi (9).

Można by tu zwrócić uwagę, że — być może — Owens zbyt surowo ocenił neoscholastykę lat dwudziestych naszego stulecia. W intuicjach ówczesnych neoscholastyków co do roli tomizmu było przecież to, co charakteryzuje też Owensa: opowiedzenie się za filozofowaniem realistycznym: od rzeczy, przez myśl, do słowa.

Chociaż ten wybór realistycznego filozofowania ma u Owensa charakter bardziej pluralistyczny niż u tomistów z lat dwudziestych — dopuszcza szerszy wachlarz różnych interpretacji — to przecież Owens też ograniczył, jak widzieliśmy, pole wyboru (zgadzam się tu z nim całkowicie) odrzucając radykalne formy idealizmu i subiektywizmu, a także fenomenologię i filozofię języka, o ile te kierunki nie są zakotwiczone w doświadczeniu zmysłowym. Faktycznie dokonał więc wyboru wysuwając na pierwsze miejsce arystotelesowsko-tomaszowy sposób filozofowania. Wielka platońsko-augustyńsko-anzelmiańska linia rozwojowa, stawiająca pojęcie — myśl — w punkcie wyjścia filozofowania, została przez niego *implicite* nie tyle może odrzucona, co postawiona na drugim miejscu. Pluralizm więc filozoficzny Owensa nie jest indyferentyzmem filozoficznym, jest pluralizmem w obrębie jednego stylu filozoficznego.

W dalszym ciągu swego Przemówienia Owens podkreślił dodatnie strony intuicji, którą kierowali się Założyciele ACPA. Twierdził, że owa intuicja ma nadal wartość obowiązującą. Wprawdzie nasze dzisiejsze rozumienie zadania postawionego 40 lat temu może być głębsze, przez to skromniejsze, przecież jest równie inspirujące. Filozoficzna i teologiczna treść scholastyki, rozumiana lepiej dzięki pracom historycznym, może spełnić ważną rolę kulturotwórczą w dzisiejszym świecie myśli filozoficznej. Na przykład epistemologia oparta na scholastycznych tekstach może wyjaśnić miejsce, rolę i porządek wspaniale rozwijających się dziś nauk, bez stawania się ich częścią. Filozofia przyrody, implikowana w tekstach średniowiecznych, może opisywać świat w ewolucji. Metafizyka inspirowana tymi tekstami może ujmować re-

¹⁸ "Scholastic philosophizing is characterised by the methodic subordination of speech to thought and of thought to sensible things... there is no philosophic knowledge of spirit that is freed from the matrix of sensible experience, no plaguing subjectivity that escapes the controls of sensible reality and common traditional culture, no essential submission of philosophic thought to the laws of vocabulary" (9).

alne istnienie w jego dynamizmie i historyczności. Także zasady etyczne tam zawarte mogą funkcjonować w dzisiejszych skomplikowanych kulturach (9).

Jak mają być wypełnione te zadania, jeszcze wyraźnie nie wiemy — przyznał Owens. Wiemy, że gotowych odpowiedzi w tekstach średniowiecznych nie ma. Inspirowani jednak tymi tekstami winniśmy budować własną filozofię w spotkaniu z dzisiejszą myślą. Wymaga to trudnej i umiejętnej pracy¹⁹. Bezkrytyczne bowiem mieszanie myśli Husserla, czy Heideggera, czy Whiteheada, czy Russella, czy Wittgensteina ze scholastycznymi pojęciami — a to wszystko bywa robione w Europie i Ameryce — wyda takie same złe skutki, jak uprzednio neoscholastyczne wysiłki, by wcielić Kartezjusza, Wolffa, czy Kanta. A jednak to ryzyko musi być podjęte, bo myślenie inspirowane przez teksty scholastyki z konieczności dziś dokonywane jest w świecie zabarwionym przez wszystkich tych filozofów²⁰.

Każde nowe pokolenie winno włączać się do wysiłku przeszłych pokoleń dokonywanych w celu coraz głębszego rozumienia rzeczywistości. Naturalna krótkość ludzkiego życia czyni nas zależnymi od przeszłych nauczycieli. Problem w tym tylko, których mistrzów dzieła przyjmujemy za podstawę naszych dalszych badań. Wielu członków ACPA — do nich, jak wyznaje, należy i Owens — nadal uważa, że teksty średniowiecznej scholastyki są dobrą podstawą. Ale nie chodzi o to, by cofać się do scholastyki, aby w niej szukać gotowej filozofii. Chodzi o to, by iść naprzód do scholastyki, jakiej jeszcze nie ma. Chodzi o to, by posługiwać się tekstami wielkiej scholastyki średniowiecznej, żyć ich duchem, używać ich bogactwa i pod ich przewodnictwem i inspiracją wypracowywać filozofie (w liczbie mnogiej), które będą zarazem w pełni dojrzałe i nowoczesne²¹. Dla tych, co tak myślą, intuicje Założycieli ACPA będą ciągle inspiracją, choć dziś rozumie się lepiej, jak trudne jest to zadanie.

Wszakże wielu jest członków ACPA, którzy tak nie myślą. To dobrze, ponieważ dla rozwoju filozofii potrzebny jest dialog, dyskusja, bowiem stowarzyszenie filozoficzne jeszcze szybciej niż świat „ulega zniszczeniu przez tyranie jednego dobrego zwyczaju” (11). I tu Owens przypomina, iż intuicja Założycieli była głębsza, niż to oni sami byli zdolni zrozumieć (12). Bowiem, wyrażona w cytowanych już słowach E. A. Pace'a, brzmiała: „podstawowe idee scholastyki są żywymi prawdami — mocnymi... jednocześnie giętkimi”. Najważniejszym więc zadaniem na dziś dla członków ACPA jest starać się by dobrze rozumieć intuicje Założycieli i by rozwijać dzieło przez nich zainicjowane.

¹⁹ Program takiej pracy w dziedzinie realizmu teistycznego przedstawia w swych dziełach J. D. Collins. Por. mój artykuł: *Zadania realizmu teistycznego w propozycji J. D. Collinsa*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 13 (1977) 2, 5—45.

²⁰ „Indiscriminate mixing of Husserl or Heidegger or Whitehead or Russell or Wittgenstein with the Scholastic notions will have the same disastrous effect as the earlier Neoscholastic attempts to incorporate Descartes or Wolff or Kant. Yet the thinking inspired by the Scholastic texts today has to be done in a world colored by all those philosophers”. (10)

²¹ „It is a question of taking the texts, living their spirit, using their riches, and under their guidance, their inspiration, working out philosophies, that will be both full-blown and modern” (11).

Zbierając trzeba w wypowiedzi Owensa podkreślić następujące sprawy. W ciągu 40 lat istnienia ACPA nastąpiły zasadnicze zmiany. Zrozumiano lepiej historyczną treść tekstów Tomasza i innych średnio-wiecznych myślicieli, rozumiano lepiej historyczną scholastykę. Spowodowało to bardziej pluralistyczne rozumienie tomizmu i zrozumienie potrzeby innych — nawet kontrowersyjnych — poglądów dla rozwoju myśli filozoficznej. Nadal jednak przyszłość dla filozofii widzi Owens w kontynuowaniu pracy Tomaszowej, opartej na gruntownej znajomości tekstów i kontekstów historycznych. Stanowisko Owensa jest więc pogłębionym stanowiskiem tomistycznym.

2.2. W tym samym numerze *Proceedings* Leo R. Ward, C.S.C., profesor University of Notre Dame, dokonał w artykule pod znanym tytułem *40 lat filozofowania*²² krótkiej oceny prac Stowarzyszenia ACPA. Przy okazji poruszył także bardzo ważny problem, na czym polega aktualna wartość filozofowania w ogóle, a zwłaszcza uprawianego *more scholastico*.

Ward wyszedł od stwierdzenia, że ACPA jest obecnie społecznością bardziej otwartą i mniej klerykalną, oraz że jest bardziej otwarte na współczesny świat filozoficznych problemów, niż było 40 lat temu. Z spośród 50 uczestników pierwszego posiedzenia tylko jeden był świeckim, a na opublikowanej pierwszej liście członków wśród 236 nazwisk znajduje się też tylko jeden świecki. Taki był fakt, ale nie teoria, bo przecież pierwszy przewodniczący ACPA, E. A. Pace, był przekonany, że praca twórczopisarska w dziedzinie filozofii jest szczególnym apostolatem świeckich. Także redaktorzy czasopisma wydawanego przez ACPA „*The New Scholasticism*” nie pytali nigdy, kto napisał artykuł, lecz jaka jest jego wartość i aktualność (13).

Tak więc, chociaż ACPA rozpoczęło swoje życie jako społeczność faktycznie, choć nie z zasady, zamknięta i klerykalna, przecież od początku chciało być społecznością otwartą. Trzeba jednak przyznać — bez szukania winnych — że faktycznie było i jest ciągle zamkniętą społecznością katolicką, choć obecnie znacznie mniej klerykalną. Wprawdzie niekatolicy od początku mogli być członkami ACPA, ale tylko nieliczni tego chcieli. Nie udało się przełamać panującego uprzedzenia, iż prace katolickiego Stowarzyszenia dalekie są od problemów bliskich współczesnemu człowiekowi, mimo że *The New Scholasticism*, oficjalne pismo ACPA, stało się jednym z lepszych czasopism filozoficznych, zawierających znakomite materiały. Na przykład rocznik 1966 zawiera poważne studia o Blondelu, Kierkegaardzie, egzystencjalizmie i analitycznej filozofii religii.

Mówiąc to Ward wypowiedział ważne twierdzenie wyjaśniające, na czym polega aktualność pracy filozofa. Mianowicie prawdziwie twórczy filozof zawsze podejmuje problemy wyrastające z jego czasu i miejsca. Rozpoznaje te problemy i pracuje nad nimi, będąc żywym, współczesnym człowiekiem, niezależnie od tego, ile i jak dobrze nauczył się od starożytnej filozofii chińskiej, czy klasycznej zachodniej. Tak działał Bergson, Kant, Tomasz, Augustyn i Platon. Na pewno każdy z nich wspierany był przez poprzedników, oraz — ufamy — dostrzegał problemy i ich rozwiązania *sub specie aeternitatis*, ale wychodził naprzeciw problemom danym przez jego czas i miejsce (15).

W tej opinii Warda, unikającej skrajności, pragnę podkreślić dwa bardzo ważne — moim zdaniem — momenty, zawierające się w twier-

²² *Forty Years of Philosophizing*, *Proceedings* 40 (1966) 13—16 (cyfra w nawiasie w tekście podaje odpowiednią stronę tego artykułu).

dzeniu o dostrzeganiu problemów i ich rozwiązań *sub specie aeternitatis*, to znaczy z punktu widzenia prawdziwości, a nie doraźnej tylko skuteczności oddziaływania. Można bowiem tak przejąć się doraźnymi potrzebami, że odrzuca się żmudny trud uzasadniania twierdzeń, bo nie dostrzega się w nim natychmiastowo skutecznej odpowiedzi. Można jednak przeciwnie zamknąć się w problematyce poddającej się utartym już zabiegom metodologicznym i nie dostrzegać ważnych i żywo interesujących problemów nie objętych ową metodologią. Skrajności tych można uniknąć, gdy z szacunkiem bada się w studium historycznym przeszłe zmagania się z problemami, jakie życie stawiało naszym ojcom, oraz gdy jednocześnie z szacunkiem patrzy się na problemy dziś wyrastające. Toteż końcowe dwie uwagi Warda są ważne — pierwsza z nich jako ostrzeżenie, druga jako podstawa nadziei — również i dla nas w Polsce.

Te uwagi Warda można sformułować następująco:

1° filozofowie katolicycy w Ameryce Północnej nie mogli wyjść ze swej zamkniętej społeczności, ponieważ w większości nie mieli wystarczającego uczulenia na spotkanie się z rzeczywistością, na wychodzenie od doświadczenia — przeżycia (*experience*), a filozofia — jak mówił Arystoteles — musi wychodzić od doświadczenia — przeżycia, ciągle stawiającego własne pytania.

2° niezależnie jednak od tego wiele prac publikowanych pod auspicjami ACPA było świadectwem poświęcenia wielkiemu ideałowi, jakim jest szukanie prawdy ze względu na nią samą. To pozostanie zadaniem na przyszłość Stowarzyszenia (16).

Jeśli więc — jak powiedzieliśmy w Uwagach Wstępnych — prawda o rzeczywistości nie jest nigdy do końca i w pełni wyczerpana, to możemy powiedzieć, że aktualizacja filozofowania polega na wsłuchiwaniu się, jakie aspekty prawdy o rzeczywistości wymagają dzisiaj analizowania i odpowiedzi. Rzetelne zaś studium historyczne, ukazujące zmagania się intelektu z problemami, jakie stawia rzeczywistość, usprawnia do wnikliwszego dojrzenia dziś niepokojących problemów. Taką konkluzję można wy dobyć zarówno z opinii Owensa, jak i Warda²³.

²³ Owens i Ward mówiąc o aktualności filozofowania dotknęli bardzo ważnej sprawy, co do której zachodzą niekiedy nieporozumienia. Dziś bowiem niektórzy mają pretensję do filozofii neoscholastycznej, że nie spełniła pokładanych w niej nadziei, jako narzędzie duszpasterskiego oddziaływania. Spotykany współcześnie kryzys filozofii, a raczej kryzys zaufania do filozofii neoscholastycznej, spowodowany jest w znacznym stopniu tym, że chciano widzieć w niej to, czym filozofia z natury swej nie jest, mianowicie skuteczny środek szybkiego oddziaływania duszpasterskiego. Tymczasem filozofia jest najpierw i przede wszystkim — jak podkreślał Owens — trudem uzasadniania twierdzeń o rzeczywistości. Można jednak zaryzykować twierdzenie, że im bardziej bezinteresowny — skierowany tylko na prawdę — jest ów trud, tym większe jest prawdopodobieństwo — na co zwracał uwagę Ward — podejmowania przez filozofię problemów życiowo ważnych w dziedzinach dostępnych do filozoficznych rozstrzygnięć.

O aktualności w Polsce tego zagadnienia świadczą między innymi wypowiedzi na temat wzajemnych stosunków teologii, filozofii i duszpasterstwa, opublikowane w „Tygodniku Powszechnym” przez ks. doc. M. Jaworskiego (listopad 1976), prof. S. Swieżawskiego (marzec 1977), ks. doc. J. Tischnera (kwiecień 1977), przez dra A. Gawrońskiego (li-

3. SPÓR O TOMIZM

W numerze *Proceedings* wydanym w 1974 r., poświęconym 700 leciu śmierci Tomasza z Akwinu i Bonawentury, ukazał się wśród wielu ważnych opracowań ciekawy dwugłos o aktualności myśli Tomaszowej²⁴:

Przeciw aktualności tomizmu wystąpił Leslie Dewart, profesor filozofii w *St. Michael's College, University of Toronto*, autor bardzo w swoim czasie dyskutowanej książki o przyszłości wiary²⁵, w której postulował oczyszczenie myśli chrześcijańskiej, filozoficznej i teologicznej, z elementów myśli helleńskiej, ponieważ, według niego, myśli chrześcijańskiej pogodzić się z nimi nie da.

W obronie aktualności tomizmu wystąpił Ralph M. McInerney, profesor filozofii w *University of Notre Dame*, Indiana, autor książki o tomizmie w czasach odnowy²⁶, w której uzasadnia tezę, iż zasady tomizmu są dziś tak samo ważne, jak były 700 lat temu, ale że zasady te muszą być starannie odróżnione od wielkiej ilości ich konkretnych zastosowań, dokonywanych w ciągu wieków. Stare zastosowania po większej części nie są już aktualne, ale leżące u ich podstaw zasady są nadal ważne i odpowiednie do nowych zastosowań.

Argumentacja Dewarta przeciw aktualności tomizmu może być uważana za głos typowy w szeroko rozprzestrzenionej wówczas dyskusji na ten temat²⁷.

3.1. Leslie Dewart przyznaje, że dążenie do wybitności w filozofii jest aktualne na wszystkie czasy. O ile więc duch tomizmu jest duchem filozoficznej i teologicznej wybitności, o tyle jest i dziś aktualny. Choć jednak duch tomizmu może pozostać aktualny na wszystkie czasy filozofii chrześcijańskiej, to przecież aktualność konkretnego systemu tomistycznego zależy ściśle od filozoficznej adekwatności konkretnej doktryny, na której opiera się uznanie tego systemu za tomistyczny. Przeto można konkretny tomizm uznać za aktualny dopiero wtedy, gdy spełnione będą dwa warunki:

1° jego podstawowe doktryny, a przynajmniej jego zasady, muszą być

piec 1977), prof. T. Slipkę, T. J. (sierpień 1977), ks. R. Waszkinela (wrzesień 1977), prof. M. Gogacza („Życie i Myśl”, wrzesień 1977) i znów przez ks. doc. M. Jaworskiego (listopad 1977) a także ks. doc. J. Tischnera (grudzień 1977). Należy mieć nadzieję, że dyskusja na ten ważny temat nie będzie zakończona i że zostaną wyjaśnione nieporozumienia z pożytkiem dla teologii, filozofii i duszpasterstwa.

²⁴ Leslie Dewart, Ralph M. McInerney: *The Relevance of Thomism Today. An Exchange of Views*, *Proceedings*, 48 (1974), 308—17 (cyfra w nawiasie w tekście podaje odpowiednią stronę cytowanej wypowiedzi).

²⁵ Leslie Dewart: *The Future of Belief. Theism in a World Come of Age*, New York, Herder and Herder, 1966, str. 223.

²⁶ Ralph M. McInerney: *Thomism in an Age of Renewal*. Garden City, N. Y. Doubleday 1966, str. 207.

²⁷ Podobna dyskusja miała miejsce również w Polsce. Por. Józef Tischner: *Schytek chrześcijaństwa tomistycznego*, „Znak”, 22 (1970) nr 187, 1—20, oraz wypowiedzi odnoszących się do tego artykułu: Andrzej Póltawski, Antoni Stępień, Jacek Salij OP, Stanisław Grygiel i odpowiedź Tischnera: „Znak”, 22 (1970) nr 193—194, 991—1027.

odziedziczone od św. Tomasza, czyli muszą być historycznie uprawomocnione, bo inaczej nie byłby to tomizm.

2^o te właśnie doktryny muszą być filozoficznie aktualne na mocy ich prawdziwości.

Tak stawiając zagadnienie Dewart odpowiada z całym szacunkiem dla wielu wybitnych współczesnych tomistów, że żadna ze znanych mu form współczesnego tomizmu nie cieszy się jednocześnie i w stosunku do tych samych doktryn zarówno uprawomocnieniem historycznym, jak i aktualnością filozoficzną (309). Jeśli bowiem jakaś współczesna forma tomizmu pochodzi jako doktryna od Tomasza, to — twierdzi Dewart — nie jest aktualna. Jeśli zaś jest aktualna, to nie wywodzi się od Tomasza.

Wyjaśniając bliżej swoje stanowisko Dewart podkreślił, że za najbardziej oryginalną i szczególną Tomaszową doktrynę uważa naukę o ukonstytuowaniu realnego — empirycznie danego — bytu przez akt — esse — aktualizujący istotę. Z tą metafizyczną doktryną łączą się dwie prekonceptje wspólne dla całego hellenistycznego myślenia:

1^o realność bytu rzeczywistego założona jest w jego samoistności, co prowadzi do metafizycznego atomizmu (309), bowiem rzeczywistość składa się z samoistnych, odseparowanych od siebie substancji, jak wydaje się tę tezę tomistyczną rozumieć Dewart, uważający konsekwentnie za słuszniejszą doktrynę, iż realność bytu rzeczywistego dana jest w jego relacyjności (310).

2^o założenie obiektywności świadomości: umysł niśnie wobec jego przedmiotów, chyba że sam jest traktowany jako przedmiot substancjalnie istniejący (310). Tu Dewart raczej skłania się do przyjęcia czynnej roli podmiotu i podkreśla, że umysł przejawia się (zarówno jako jażń sama w sobie, oraz jako świadomość siebie) o ile odróżnia sam siebie od swoich przedmiotów (310).

Z tych dwóch prekonceptji, z założenia absolutności bytu i obiektywności świadomości, wynika trzecia prekonceptja:

3^o obiektywność absolutnej prawdy. Świadomość posiada prawdę, o ile staje się subiektywnie tym, czym przedmiot jest w sobie (310).

I tu Dewart raczej skłania się do alternatywnego stanowiska, które można by sformułować następująco: świadomość posiada prawdę o ile, wychodząc ze swej relacji do nie-siebie, ujmuje siebie w swojej właściwej naturze, to jest jako subiektywność (310).

Z tych twierdzeń wyprowadza Dewart wniosek, że w owych trzech zasadniczych momentach raczej fenomenologia jest dziś aktualna. Jest to prawdą nawet, gdyby się przyjęło, że fenomenologia rozwinęła się z tomizmu.

Ilustrując swoje stanowisko przykładami Dewart krótko charakteryzuje współczesne formy tomizmu szukając ich historycznego uprawomocnienia i filozoficznej adekwatności.

Najpierw mówi o tej formie tomizmu, wśród którego najlepszych przedstawicieli są Gilson i Maritain. Dewart przyznaje, że ta forma tomizmu jest historycznie uprawomocniona, odrzuca natomiast przekonanie, żywione według niego przez przedstawicieli tej formy tomizmu, jakoby nowe orientacje filozoficzne były nie do przyjęcia, choćby nawet wiele cennych filozoficznie momentów można było w nich ocalić, oraz nie zgadza się z przekonaniem Gilsona i Maritaina, jakoby między XIII a XX wiekiem zaszedł filozoficzny regres. Przeciwnie, uważa, że nastąpił ewolucyjny postęp.

Toteż za bardziej wartościową uważa Dewart drugą formę tomizmu,

wśród którego przedstawiciele najlepszym jest Rahner. Jest to tak zwany tomizm transcendentálny, który według Dewarta o tyle jest aktualny, o ile asymiluje coś z fenomenologii. W tym samym jednak stopniu traci wierność historycznemu Tomaszowi i przestaje być tomizmem. A ponieważ transcendentálny tomizm nie może w pełni udać się filozoficznie, bo usiłuje godzić to, czego pogodzić się nie da, przedmiotową mianowicie postawę tomizmu z podmiotową fenomenologii, więc ostatecznie nie posiada ani historycznego uprawomocnienia (które posiada tomizm Gilsonowsko-Maritainowski) ani filozoficznej adekwatności.

Trzecia forma tomizmu, jaką wymienił Dewart, oscyluje między dwoma poprzednimi. Dewart mówi, że zwolennicy tej formy argumentują w różnych kontekstach wychodząc z różnych i ostatecznie sprzecznych założeń, zależnie od tego, czy chcą podkreślić adekwatność myśli współczesnej, czy też adekwatność myśli św. Tomasza.

W konkluzji swej wypowiedzi zawarł Dewart dwie uwagi. Najpierw powiedział, że nie tyle jest dziś ważne pytanie, czy tomizm jest aktualny, ile ważne jest pytanie, jak należy pojmować filozofię katolicką i jak ona ma postępować, by utrzymywała i potęgowała swoją aktualność w dzisiejszym życiu? (311). Tu odpowiedź winna być pozytywna, gdy w pytaniu o aktualność tomizmu stała się negatywna.

Drugą uwagę skierował Dewart do tomistów mówiąc, że duch filozofii jest przeciwny duchowi bezkrytycznego ucznia. To jest według Dewarta główny grzech tomistów (i wszystkich „istów”), iż nie myślą samodzielnie, tylko uczą się od mistrzów.

3.2. Ralph M. McInerney w swej odpowiedzi najpierw określił siebie jako tomistę, ale nie chce bliżej określić swej przynależności do jakiejś grupy — mówi *in propria persona*. Argumentację Dewarta ujął krótko: „Tomiści albo są wierni Akwinacie i przez to są nieadekwatni filozoficznie, albo osiągają w jakimś stopniu adekwatność filozoficzną, ale za cenę wierności tekstom Akwinaty” (312/3).

Dalej McInerney precyzuje swoje stanowisko: „gdy nazywam jakiś mój argument czy stanowisko tomistycznym, nie głoszę wtedy, że należę do jakiegoś współczesnego ugrupowania, ani że nie należę. Nazywając jakiś argument, czy stanowisko, tomistycznym, twierdząc, że w nim ujęte jest coś, czego Tomasz uczył, oraz że jest to pomocne, pożyteczne, a może nawet decydujące, w stawianiu szczegółowych zagadnień” (313). On sam znalazł słuszność Tomaszowej myśli w swej pracy nad filozofią języka. Tu zwraca uwagę Dewartowi, że jego nadzieje co do aktualności fenomenologii są błędne, najpierw ze względu na aktualną sytuację w filozofii. Dewart pisze bowiem, jak gdyby pewnością przyjętym powszechnie było przekonanie, że fenomenologia jest rosnącym szczytem filozofii, gwarantującym adekwatność, powiązanie z życiem i aktualność filozoficznych wysiłków. Tak jednak nie jest. Jeśli bowiem chodzi o filozofię w Ameryce, to jest ona prawie nie tknięta przez fenomenologię (314). Tu raczej aktualna jest filozofia języka, która może znaleźć więcej dla siebie aktualnych zasad i nawet rozwiązań u Tomasza, niż w fenomenologii. Po wtóre sama fenomenologia nie jest jednolita i można znaleźć wielką różnorodność i różnorodność między fenomenologiami (315)²⁸. Do tego trzeba dodać, że próba zastąpienia

²⁸ Por. charakterystyczną wypowiedź McInerney'ego: "The historian of philosophy has trouble enough with past ages, but his problems become impossible when he tries to follow the moving finger of his own

trudnego języka scholastycznego językiem fenomenologii jest w rezultacie zastąpieniem języka trudnego jeszcze trudniejszym.

Ustosunkowując się do Dewartowskiego ostrzeżenia przed duchem bezkrytycznego ucznia McInerny zwraca uwagę, że Dewartowi na pewno nie chodzi o to, by nie uczyć się od wielkich przeszłych mistrzów. Na pewno trzeba odróżnić ucznia bezkrytycznego, ulegającego autorytetom, badającego nie swój przedmiot, lecz tylko opinię mistrza na temat tego przedmiotu, od ucznia zdolnego przyjąć cudze doświadczenie, by kontynuować twórczo dzieło mistrza. Na pewno więc potrzebna jest samodzielność, ale ucziwe studia nad Tomaszem nie muszą być bezmyślnym serwilizmem (315).

Dewart odpowiada nie podejmując sporu o fenomenologię. Wyjaśnia tylko, czego się boi mówiąc o „duchu bezkrytycznego ucznia”. Ten naśladuje mistrza powtarzając jego słowa jak slogany. Prawdziwy uczeń natomiast naśladuje twórczą postawę mistrza.

Ponieważ zaś zakłada się, że tomizm jest filozofią chrześcijańską, to znaczy rozważając problemy religii i służącą teologii, więc pytanie o aktualność tomizmu należy sformułować według Dewarta następująco: czy filozofia Tomasza z Akwinu służy adekwatnie religijnym i teologicznym celom współczesnego katolicyzmu? (317) Podtrzymując swoją negatywną odpowiedź Dewart tym razem wstrzymał się od wskazania, która współczesna filozofia może to uczynić.

Tak przedstawia się dość typowa w Ameryce posoborowa dyskusja nad aktualnością tomizmu.

4. NADZIEJE

Dewart zakończył swoją dyskusję z McInernym pytaniem, na które dał odpowiedź negatywną: czy filozofia Tomasza z Akwinu służy adekwatnie religijnym i teologicznym celom współczesnego katolicyzmu? Pytanie to trzeba rozbić na dwa zagadnienia: 1) czy filozofia oparta na Tomaszowych zasadach może dziś służyć przy budowaniu teologii, to znaczy w innych słowach: czy filozofia ta może ułatwić zrozumienie tego, co w Objawieniu dane jest do zrozumienia, skoro teologię określamy jako *fides quaerens intellectum* — wiara szukająca zrozumienia, oraz 2) czy filozofia ta może być podstawą dla tworzenia języka skutecznie służącego dzisiejszemu przekazywaniu wiary.

Do tych pytań dochodzi trzecie: 3) czy sensowne jest dziś kontynuowanie filozofowania opartego na zasadach Tomaszowych?

Są to różne pytania o różne wartości: o wartość filozofii Tomaszowej jako środka dla budowania teologii, o jej wartość dla przekazywania wiary i wreszcie o jej własną wartość jako filozofii.

Te trzy aspekty pytań o aktualność tomizmu trzeba mieć zawsze na uwadze, przy rozważaniu różnych odpowiedzi.

Wśród stosunkowo licznych odpowiedzi pozytywnych na pytanie o aktualność tomizmu, które ukazały się w *Proceedings* w latach 1966—

day [...] A phenomenological approach — most often undefined — is a variant of the existential prescription for relevance, but the most thorough and authoritative history of the phenomenological movement does not succeed, in two volumes, in discerning what precisely phenomenology or the phenomenological method is”. *Thomism in an Age of Renewal*, dz. cyt. 17—18.

76, zwrócimy bliżej uwagę na niektóre tylko²⁹. Będą to wypowiedzi, które sformułowali Joseph Owens, A. Hilary Armstrong i Mortimer J. Adler. Czynną to z różnych pozycji: Owens jako tomista-metafizyk, Armstrong jako chrześcijański platonista-historyk filozofii i religii, wreszcie Adler jako arystotelik zajmujący się głównie psychologią i teorią poznania oraz etyką i filozofią prawa.

4.1. Joseph Owens w referowanej już przez nas wypowiedzi z 1966 r. wyraził — jak widzieliśmy — opinię, że scholastyczna myśl tomistyczna może spełnić ważną kulturotwórczą rolę w dzisiejszym świecie myśli filozoficznej i być pomocą w pogłębieniu rozumienia zagadnień epistemologii, filozofii przyrody, metafizyki i etyki. Podkreślał tam własną filozoficzną wartość filozofii inspirowanej przez Tomasza, zwracając uwagę na to, że filozofia jest z natury swej trudem uzasadniania jej właściwych twierdzeń o rzeczywistości. Nie należy się więc po niej spodziewać szybkiej i doraźnej pomocy duszpasterskiej.

Owens, odznaczony w 1972 r. przez ACPA medalem św. Tomasza, nadał swej wypowiedzi, jako medalisty, znamienity tytuł, który można by przetłumaczyć: *Dziedzictwo nie dające się zastąpić*³⁰.

W wypowiedzi tej Owens — jak zobaczymy — dał odpowiedź szerszą. W niej implikowana jest wartość kontynuowania myśli Tomaszowej także dla budowania teologii i dla przekazywania wiary.

Owens mianowicie zwrócił uwagę na to, że odwrót od tomizmu był jednym z elementów odrotu od wszelkich struktur społecznych. Jasno określona siatka pojęciowa filozofii scholastycznej była uważana za przeszkodę dla świeżości myśli i dlatego nieodpowiednia dla dzisiejszych potrzeb (212). Obecnie jednak (podkreślam, Owens pisał to w 1972 r.) do głosu dochodzi coraz bardziej świadomość, że prawo i porządek konieczne są dla zagwarantowania życia cywilizacji, oraz że stałe struktury zawarte w istotach rzeczy winny być respektowane na równi z historycznością ich zmiennej egzystencji (213). Myśl ludzka bowiem skłonna jest wpadać w ekstremy: albo przyjmuje zamarznięty krąg podbiegunowy myśli esencjalistycznej, podkreślającej stałość — niezmiennosc natur, albo wpada w chaotyczną dżunglę myśli egzystencjalistycznej. Tu pomocą może być myśl Tomaszowa. W niej bowiem można znaleźć wzór równowagi w badaniu obu aspektów rzeczywistości: istoty i istnienia (213). Dodajmy — wyjaśniając — że właściwie interpretowana Tomaszowa filozofia bytu jest otwarta na konkretną rzeczywistość bytów danych w zmysłowym doświadczeniu i może je ujmować w ich historycznym istnieniu nie rezygnując z ujmowania stałych istot i stałych struktur bytowych i relacyjnych.

²⁹ Nie będę natomiast omawiał tu następujących interesujących wypowiedzi ukazujących w różnych aspektach aktualność tomizmu: Gerard Smith, S. J.: *An Appraisal of Scholastic Philosophy*. Proceedings 40 (1966) 41—54; Anton C. Pegis: *Thomism 1966*, Proceedings 40 (1966) 55—67; William A. Wallace, O. P.: *The Case for Developmental Thomism* (Presidential Address) Proceedings 44 (1970) 13—16; Ralph M. McInerny: *Philosophizing in Faith* (Presidential Address), Proceedings 46 (1972) 1—9; Cornelio Fabro: *Philosophy and Thomism Today* (Medalist's Address), Proceedings 48 (1974) 44—54; Anton C. Pegis: *Medalist's Address*, Proceedings 49 (1975) 228—37.

³⁰ Joseph Owens: *A Non-expendable Heritage* (Medalist's Address) Proceedings 46 (1972) 212—8 (cyfra w nawiasie w tekście odsyła do odpowiedniej strony tej wypowiedzi).

Jako przykład równowagi w myśli Tomasza między ujmowaniem istoty i istnienia Owens podaje sposób przedstawienia przez Akwinatę problemu istnienia i istoty Boga.

Mianowicie według Akwinaty nie można najpierw formować pojęcia Boga, ujmując Jego istotę, a następnie pytać, czy przedmiot tego pojęcia istnieje³¹. Trzeba wychodząc od rzeczy danych zmysłowo badać warunki istnienia. Tak badając linię istnienia dochodzi się do istnienia samoistnego — *esse subsistens*. Następnie wykazuje się, że istnienie samoistne jest tożsamo w Bogiem Objawienia (214). Przez to również wykazuje się, że istnienie, jeśli jest samoistne — *subsistens* — jest aktualnością wszelkiej doskonałości, zawierającą w sobie wszelkie doskonałości wszystkich rzeczy. Jednocześnie ratuje się tu to, co jest złudne w wielowiekowej tradycji teologii negatywnej, bo zwraca się uwagę na to, że Bóg pojęty jako istnienie tożsamo z istotą nie poddaje się jakiemukolwiek pojęciowaniu; a zarazem otwiera się drogą dla pozytywnej teologii, która, jako *fides quaerens intellectum*, bada nieskończone doskonałości Bóstwa (214).

Drugi przykład dobrego narzędzia dla teologicznego wyrażenia chrześcijańskiej doktryny Owens widzi w rozwiniętym przez tomizm greckim pojęciu duszy (214/5), którym można się posłużyć dla wyrażenia przekonania o istnieniu indywidualnego człowieka po śmierci jego ciała, a przed zmartwychwstaniem.

Owens konkluduje, że wspaniała metafizyka integralna egzystencjalnego i esencjalnego oblicza rzeczy może być wykorzystana przez wiarę szukającą zrozumienia do rozważania prawd Chrześcijańskiego Objawienia (215).

Tak więc Owens nie tylko uważa, że myśl Tomaszowa może służyć dla rozwoju myśli filozoficznej, lecz także, że może ona nadal dobrze służyć wierze szukającej zrozumienia i swojego dzisiejszego wyrazu, czyli może służyć teologii. Dobra zaś teologia — dodajmy — na pewno pomagać będzie przekazywaniu wiary.

4.2. A. Hilary Armstrong, wybitny angielski znawca myśli platońskiej i neoplatońskiej, w Polsce znany z książki *Christian Faith and Greek Philosophy* (London, 1960) przetłumaczonej pod tytułem: *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka* (Warszawa, Pax, 1964, tłum. H. Bednarek), pokazuje w swych dziełach wpływ myśli helleńskiej na kształtowanie się teologii chrześcijańskiej i wskazuje na niezakończony, dodatni — mimo obaw niektórych — proces ożywienia myśli teologicznej inspiracjami zaczerpniętymi z wielkiej myśli greckiej. Odznaczony przez ACPA medalem św. Tomasza w 1973 r. wygłosił ważne przemówienie o stosunku filozofii do teologii³².

³¹ W artykule: *Zagadnienie stosunku filozofii Boga — teologii naturalnej — teodycei do filozofii bytu — metafizyki*, *Studia Philosophiae Christianae*, 9 (1973) 1, 127—40 skłonny byłem sądzić, że pewnego rodzaju ontologia, czyli uświadomienie sobie, co rozumiem przez słowo Bóg, czyli pewnego rodzaju teoria „Boga możliwego”, winna wyprzedzać metafizyczne stwierdzanie istnienia Boga. Opinia Owensa każe mi zrewidować to stanowisko.

³² A. Hilary Armstrong: *The Search for Understanding: Philosophy and Theology*, *Proceedings* 47 (1973) 43—8; por. też: Mary T. Clark: *Seventeenth Award of the Aquinas Medal to A. Hilary Armstrong*, tamże 201—2, oraz: *Minutes of the Forty-Seventh Annual Meeting*,

Armstrong wyszedł od stwierdzenia, że zadaniem Tomasza i naszym jest próba zrozumienia i wyrażenia tego, co wierzymy, przy pomocy filozofii helleńskiej i dyscyplin od niej pochodzących (43), ponieważ — wyjaśnijmy — te ciągle są żywą częścią składową naszej kultury umysłowej³³.

Tomasz odpowiadał na nowe pytania swego czasu i posługiwał się nowymi w swoim czasie źródłami intelektualnymi. W tym jest wieczystym i trwałym przykładem. Przyczynę współczesnego kryzysu myśli chrześcijańskiej można zobaczyć w tym, że nie szła ona za tym przykładem (43). Możnaby dodać, że niekiedy uczyniliśmy z myśli Tomasza starą odpowiedź na stare pytania.

Trzeba starać się zrozumieć sytuację Tomasza i naszą. W naszej sytuacji Armstrong widzi skutki przetrwania i nawet silnego nowożytnego rozwoju sposobów myślenia pochodzących ze starożytnego helleńsko-pogańskiego świata (43). Nie nastąpiło w europejskiej tradycji pogodzenie do końca elementów dziedzictwa helleńsko-pogańskiego z elementami biblijno-chrześcijańskimi. Toteż Armstrong nie może uznać za w pełni wystarczającą żadnej z syntez myśli helleńskiej i chrześcijańskiej.

Były one jednak — przynajmniej niektóre — dokonywane przez genialne umysły, i wobec tego — uważa Armstrong — możemy wiele nauczyć się od nich, byleby tylko nie traktować ich rozwiązań jako autorytatywne i ostateczne (44). Proponowaną zaś niekiedy, jako lekarstwo na dzisiejsze braki myśli chrześcijańskiej, radykalną dehellenizację chrześcijaństwa uważa Armstrong za propozycję powierzchwną i zwodniczą (44), bo byłaby to próba oderwania się od własnej tradycji, co jest niemożliwe i do niczego dobrego nie prowadzące. Trzeba jednak zdać sobie sprawę ze specyfiki obu elementów składowych europejskiego dziedzictwa, jakimi są świat myśli helleńsko-pogańskiej i świat myśli biblijno-chrześcijańskiej.

Można dodać do wywodów Armstronga, że odseparowanie myśli biblijno-chrześcijańskiej od myśli helleńskiej prowadziłoby, w kręgu kultury europejskiej do odseparowania chrystianizmu od myśli świeckiej i pogłębiłoby tylko już istniejące rozdarcie.

Armstrong przedstawia swoją wizję specyfiki helleńskiej postawy umysłowej i helleńskiej postawy religijnej. Stara się pokazać, co w tej myśli jest nie do pogodzenia z chrystianizmem. Ułatwia to nam zrozumienie tego, co chrystianizm wnosi do naszej postawy umysłowej i religijnej. Ułatwia też zrozumienie, dlaczego stale istnieje napięcie między helleńsko-pogańskim a biblijno-chrześcijańskim elementem naszej tradycji.

Cechę charakterystyczną helleńskiej postawy umysłowej widzi Armstrong nie w jakimś szczególnym stanowisku metafizycznym. Każde bowiem dzisiejsze stanowisko metafizyczne, czy antymetafizyczne, może znaleźć swoje źródło w greckiej myśli. Specyfiką jest po prostu postawa uporczywego i niepohamowanego kwestionowania wszystkiego, postawa wolnego, krytycznego, badania, która zakłada, że jakkolwiek wizja prawdy, możliwa dla nas tutaj, może być osiągnięta jedynie

tamże 203—7 (cyfra w nawiasie w tekście odsyła do odpowiedniej strony tych wypowiedzi).

³³ Armstrong używa przymiotnika helleński — *hellenic* — na oznaczenie kultury greckiej niechrześcijańskiej, pogańskiej.

w trakcie niekończącej się dyskusji³⁴ nie będącej tylko wymianą monologów, czy zdobywaniem werbalnym punktów przewagi (44). Przykładem tu jest platoński obraz Sokratesa. Toteż późniejszy Akademicki sceptycyzm nie jest według Armstronga odejściem od Platona, dodaniem do niego czegoś całkiem nowego, lecz jest rozwinięciem istotnej cechy platonizmu, wprawdzie zbyt jednostronnym (45).

Ten duch krytycyzmu rozwinął się znacznie w ostatnich 300 latach. Trudno przed nim się bronić dzieląc nadal pole dociekań religijnych i etycznych na „naturalne”, gdzie krytyka jest możliwa i „nadanaturalne”, gdzie dyskusja jest poddana autorytetom. Jest jednak rzeczywiście trudno dostrzec, jak ową postawę niekończącego się krytycznego dociekania można pogodzić z jakąkolwiek formą profetycznego teizmu, chociaż próby pogodzenia tych dwóch postaw muszą stałe być dokonywane (45).

Natomiast cechą charakterystyczną helleńskiej postawy religijnej było przekonanie o powszechnym, naturalnym, wielorakim przejawianiu się Bóstwa w całym i przez cały kosmos (46). „Boskie” jest wszędzie obecne. Armstrong podkreśla, że wprawdzie owa helleńska religijność godziła się w swych w pełni rozwiniętych formach z monoteizmem i transcendencją Boga, przecież zawsze podkreślała świętość natury i ciążyła do panteizującej mistyki rozplynięcia się indywidualności ludzkiej w „boskim” kosmosie.

Ten rodzaj religijności zawsze tkwił w naszej tradycji. Dziś przejawia się w dwóch tendencjach. Najpierw w tendencji sprzeciwiającej się antropocentryzmowi uważającemu świat natury za całkowite *profanum*, za będący poza człowiekiem materiał dla ludzkiej eksploatacji. Przeciw temu coraz więcej ludzi (formalnie religijnych i niereligijnych) dochodzi do uznania powszechnej świętości świata, którego cząstką jest człowiek (46).

Powtóre ten rodzaj religijności przejawia się w tendencji, będącej rozwinięciem pierwszej, a która wyraża się w pluralizmie religijnym, w uszanowaniu wartości nie chrześcijańskich, ponieważ Bóg przejawiający się w całym i przez cały kosmos tym bardziej przejawiał się w i przez religie niechrześcijańskie (47).

Trzeba jeszcze dodać, że Armstrong określający sam siebie, iż jest chrześcijańskim platonistą (204) w pracach swoich wykazywał — jak przypomniawszy to w swym przemówieniu Mary T. Clark — że Tomasz był świadom niewystarczalności zasad arystotelesowskich dla wyrażenia całego bogactwa wiary chrześcijańskiej i nie wahał się wobec tego uzupełniać je platońską nauką, zwłaszcza o przeznaczeniu człowieka, przekraczającym ten świat (202).

Jakie ma dla nas znaczenie głos Armstronga w dyskusji nad tomizmem? Wydaje się, że pomaga on nam w uświadomieniu sobie pewnych ważnych, a może nie zawsze docenianych, faktów:

1° Nasza kultura europejska jest wyznaczona również przez kulturę helleńską i zawsze istnieje w niej będzie napięcie między elementami helleńsko-pogańskimi i biblijno-chrześcijańskimi.

2° Napięcie to wywiera ciągle dodatni skutek, skłaniając do ustawicznie ponawianego wysiłku do coraz głębszego zrozumienia i wyrażenia tego, w co wierzymy.

³⁴ Taką postawę, jako istotną dla filozofii, pokazuje Krzysztof Michalski w książce: Heidegger i filozofia współczesna, Warszawa, PIW, 1978.

3^o Tomasz zaś będzie zawsze wzorem, jak dążyć do zrozumienia i wyjaśnienia tego, w co wierzymy, przy pomocy filozofii helleńskiej i dyscyplin od niej pochodzących.

4.3. Mortimer J. Adler, wykładowca psychologii w *Columbia University* w latach 1923—1929, był w latach 1930—1952 profesorem filozofii prawa w *University of Chicago*. Następnie zorganizował w Chicago *Institute for Philosophical Research*, którego jest nadal dyrektorem. W roku 1976 otrzymał od ACPA medal św. Tomasza i w związku z tym wygłosił przemówienie, którego tytuł można przetłumaczyć: Strażnicy prawdy³⁵.

Adler przemówienie swoje rozpoczął od wyznania, że w tekstach Arystotelesa odkrył nie tylko wiele rozmaitych prawd, nadal aktualnych, lecz także zdrowe zasady i zdrową metodę filozofowania. Zaś w dziełach Akwinaty znalazł instruktywny przykład zastosowania tej metody. Tomasz stał się dla niego przewodnikiem nie tylko w studiach nad filozofią arystotelesowską, lecz także w zastosowywaniu jej zasad do problemów, których Arystoteles sam jeszcze nie dostrzegał (125).

W charakterystyczny dla siebie prowokacyjny sposób Adler powiedział, że z jednym lub dwoma wyjątkami wszystkich podstawowych prawd filozoficznych, o których słuszności jest przekonany, nauczył się w ciągu ponad 50 lat studiów od Arystotelesa, od Tomasza jako ucznia Arystotelesa i od Maritaina jako ucznia ich obu. Natomiast nie może w swym umyśle znaleźć żadnej prawdy, której by się nauczył w dziełach myślicieli, które zostały napisane od początku XVII wieku. Jeśli zaś ktoś może czuć się urażony takim negatywnym sądem o blisko 400 latach filozofowania, to niech sobie uświadomi — mówi Adler — że wielu nowożytnych i współczesnych filozofów podobny sąd wypowiada o 2000 lat filozofowania poprzedzających XVII wiek (125).

Przecież nie znaczy to, że w myśli arystotelesowsko-tomistycznej nie ma błędów. Adler sam starał się takie błędy korygować w swych pracach analizujących arystotelesowsko-tomistyczne: teorię *species*, pojęcie demokracji, sformułowanie dowodów na istnienie Boga. Zasadniczą jednak różnicę między nowożytnymi a arystotelesowsko-tomistycznymi błędami widzi w tym, że błędy tego czy innego nowożytnego filozofa nie mogą być poprawione przez odwołanie się do podstawowych zasad jego filozofowania. Przeciwnie, przeważnie właśnie w zasadach — w punkcie wyjścia — zawarte są owe małe błędy początkowe, przed którymi przestrzegali Arystoteles i Tomasz, a które prowadzą do poważnych błędnych konsekwencji. Błędy zaś, jakie można znaleźć w tekstach arystotelesowsko-tomistycznych, mogą być poprawione przez odwołanie się do ich podstawowych zasad (126).

W dalszym ciągu swej wypowiedzi Adler wskazał na niektóre twierdzenia i zasady Tomaszowe, których ignorancja, lub złe rozumienie, doprowadziło w nowożytności do wielu poważnie błędnych rozwiązań.

W teorii i psychologii poznania od czasów Locke'a panuje przekonanie, że poznajemy idee, a nie rzeczy. Tymczasem Tomasz w I, 85, 2 mocno podkreślał, że zmysłowe formy poznawcze i umysłowe formy poznawcze (*species sensibiles*, *species intelligibiles*) czyli to, co w mniej precyzyjnej terminologii Locke nazywał ideami, nie są tym, co poznajemy, lecz tym, dzięki czemu poznajemy. Cały nowożytny rozwój teo-

³⁵ Mortimer J. Adler: *The Bodyguards of Truth*, Proceedings 50 (1976) 125—33 (cyfra w nawiasie w tekście odsyła do odpowiedniej strony tej wypowiedzi).

rii poznania — od Locke'a, przez Berkeley'a, Hume'a, po nieprzecieżony do dziś „zwrot transcendentálny”, przy pomocy którego Kant chciał uniknąć trudności postawionych przez Hume'a — poszedł więc według Adlera w złym kierunku, wyznaczonym przez „mały błąd na początku”, jaki popełnił Locke mówiący, że idea jest tym, co człowiek poznaje (129).

Dalsze przykłady, których tu już nie będziemy cytować, Adler podaje z zakresu etyki i filozofii prawa. To jednak co zostało powiedziane, uprawnia już do wydobycia konkluzji: istotną wartość pism Tomasza widzi Adler w tym, że Akwinata nie tylko głęboko zrozumiał myśl Arystotelesa, lecz także w genialny sposób stosował arystotelesowskie zasady do rozwiązywania problemów, jakie stawiały jego czasy. Podstawowe zaś zasady arystotelizmu nie straciły do dziś swej aktualności.

Zreferowane stanowiska Owensa-tomisty, Armstronga-platonisty i Adlera-arystotelika pozwalają nam sformułować następujące wnioski:

1^o XIII wieczny Tomasz może być dla nas wzorem, jak posługiwać się różnorodną myślą filozoficzną dla wyrażenia bogactwa zawartego w wierze chrześcijańskiej — bogactwa, którego nie można wyrazić w języku jednego tylko systemu filozoficznego; może więc być Tomasz wzorem dla tworzenia teologii i dla tworzenia języka skutecznie służącego dzisiejszemu przekazywaniu wiary.

2^o Studia nad Tomaszem i innymi myślicielami starożytnego i średniowiecznego chrześcijaństwa pozwalają lepiej zrozumieć, że europejska kultura filozoficzno-religijna rozwija się w stałej konfrontacji elementów myśli helleńsko-pogańskiej i biblijno-chrześcijańskiej, co pozwala spokojnie patrzeć na istniejące napięcia i widzieć w nich jeden z czynników postępu myśli filozoficzno-teologicznej.

3^o Treść filozoficzna, którą można wyodrębnić z zasadniczo teologicznych pism Tomasza, może dopomóc w stawianiu i rozwiązywaniu dzisiaj aktualnych problemów filozoficznych, zwłaszcza na terenie filozofii bytu, teorii poznania i etyki; może dopomóc w stale aktualnym zadaniu szukania prawdy o rzeczywistości.

MIECZYŚLAW GOGACZ

Z FILOZOFII POEZJI

Posługuję się najczęściej formą rozprawy naukowej i esejem, w których wyrażam uprawianą przeze mnie zawodowo filozofię: zarówno stanowiące ją problemy, jak i ich historię. Publikuję też artykuły i książki religijne. Uważam, że nie stosuję w tych publikacjach języka poetyckiego. W literaturze filozoficznej i religijnej, a nawet teologicznej, które studiuje, natrafiam jednak często na język poetycki.

Dla dobra warsztatu filozoficznego należało zainteresować się relacją między językiem filozofii, religii, teologii i, oczywiście, poezji. Rozważania doprowadziły do uświadomienia sobie nie tylko innej techniki pisania rozprawy i eseju niż utworu poetyckiego, to znaczy innego przebiegu organizowania informacji o tym, co chcę wyrazić, (a nawet