

# Edmund Morawiec

---

## Przedmiot i zadania filozofii chrześcijańskiej

---

*Studia Philosophiae Christianae* 17/1, 43-72

---

1981

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

EDMUND MORAWIEC

## **PRZEDMIOT I ZADANIA FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ**

Wstęp. 1. Problem filozofii chrześcijańskiej. 2. Problematyka filozofii chrześcijańskiej a jej przedmiot. 3. Zadania filozofii chrześcijańskiej.

Zagadnienia związane z przedmiotem oraz zadaniami jakiegś określonej usystematyzowanej wiedzy należą do zagadnień dotyczących natury tej wiedzy. Są więc podstawowe dla problematyki jej teorii. Dotyczą bowiem tego, czym dana wiedza się zajmuje i do czego zmierza postępowanie badawcze, lub czemu ono jako takie służy. Tego rodzaju zagadnienia występujące w ramach filozofii chrześcijańskiej należą do podstawowych w tym znaczeniu, że podobnie, jak w innych dziedzinach poznania, ich konkretne rozstrzygnięcia wskazują na dalsze determinacje filozofii, o której mowa, a niekiedy stoją u podstaw różnych wersji jej ujęcia. Te motywy niewątpliwie wpłynęły na podjęcie tego tematu. Nie znaczy to, że sądzi się, iż w dotychczasowej literaturze filozoficznej nie podejmowano podobnej problematyki, tj. charakterystyki przedmiotu i zadań w klasycznej filozofii. W artykule tym mówić się będzie o przedmiocie i zadaniach nieco w inny sposób. Przedmiotem rozważań będzie bowiem nie tyle przedmiot jako taki w klasycznej filozofii, w jej nurcie tomistycznym, lecz raczej przedmiot w relacji do problematyki charakterystycznej dla filozofii chrześcijańskiej. Analogicznie przedstawia się też sprawa zadań filozofii. Chodzić będzie znowu nie tyle o wyliczenie i charakterystykę tych zadań, ile raczej o pokazanie ich związku z przedmiotem filozofii chrześcijańskiej, a nawet z jej naturą. Ponieważ termin „filozofia chrześcijańska” jest terminem dyskusyjnym, stąd jego znaczeniu poświęci się tu sporo miejsca.

### **1. PROBLEM FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ**

To co wyraża formuła językowa „problem filozofii chrześcijańskiej” dotyczy szeroko zakrojonej, w swoim czasie, dyskusji nad sensem terminu „filozofia chrześcijańska”. Pytania,

w których formułowano ten problem ostatecznie dają się sprostować do dwóch następujących: „czy terminowi” „filozofia chrześcijańska” odpowiada jakaś rzeczywistość historyczna?” inaczej mówiąc, „czy filozofia chrześcijańska jest rzeczywistością historyczną?” oraz drugie: „czy filozofia chrześcijańska jest w ogóle możliwa?”. W pytaniu pierwszym formuluje się problem filozofii chrześcijańskiej w płaszczyźnie historycznej, rzeczowej, w pytaniu natomiast drugim ten sam problem występuje w płaszczyźnie teoretycznej, abstrakcyjnej. W dyskusji, jaka wywiązała się nad tym zagadnieniem w latach 1930<sup>1</sup> i dwadzieścia lat później<sup>2</sup>, te dwie płaszczyzny wyraźnie są zaznaczone. Można nawet obrać je, jako podstawy przeprowadzenia klasyfikacji opinii, jakie na ten temat wypowiedziano, gdyby chciano takiej dokonać. W niniejszym paragrafie nie chodzi bynajmniej o odtworzenie klasyfikacji, zwłaszcza pretendującej do wyczerpującego przedstawienia poglądów w tej sprawie. Treść tego paragrafu zmierzać będzie raczej do ukazania jedynie głównych i podstawowych rozwiązań omawianego problemu, oraz próby ustalenia samego znaczenia terminu „filozofia chrześcijańska”.

<sup>1</sup> Dla ilustracji podano tylko niektórych autorów: E. Brehier: *Histoire de la philosophie*, t. I: *L'antiquité et le moyen age*, Paris 1927; *Ya-t-il une philosophie chrétienne?*, „Revue de Metaphysique et de Morale”, 38 (1931); A. Forest: *Autour de la notion de philosophie chrétienne*, „La Vie Intellectuelle” 1 (1928)/ R. Jolivet: *Hellenisme et Christianisme; Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris 1931; P. Wust: *Zum begriff einer christlichen Philosophie*, „Catholica”, 1(1932); A. D. Sertillange: *L'apport philosophique du Christianisme*, „La Vie Intellectuelle”, 4 (1932); R. Fernandez: *Religion et philosophie*, „Nouvelle Revue Française”, 20(1932); M. Souriau: *Qu'est-ce qu'une philosophie chrétienne?*, „Revue de Metaphysique et de Morale”, 34(1932); B. De Solagen: *Le problème de la philosophie chrétienne*, „La Vie Intellectuelle” 5(1933); A. Marc: *La philosophie chrétienne et la théologie*. Tamże s. 21—27, J. Maritain: *De la notion de philosophie*, „Revue Neo-Scholastique de philosophie”, XXXIV (1932).

<sup>2</sup> Na szczególną uwagę zasługują tu przede wszystkim prace E. Gilsona a wśród nich: *Christianisme et philosophie*, Paris 1948; *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1948 (Duch filozofii średniowiecznej tłum. Jan Rybałt, Warszawa 1958); *Christliche Philosophie. Von ihren Anfängen bis Nicolaus von Cues, 1954* (Historia filozofii średniowiecznej, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962). Z polskich filozofów problematykę tę podejmował P. Chojnacki: *Filozofia tomistyczna i neotomistyczna*, Poznań 1947; Aktualnie między innymi: James Colins w: *Crossroads in Philosophy*, Chicago 1969. Na temat poglądów J. Collinsa, zob. B. Dembowski: *Zadania realizmu teistycznego w propozycji J. D. Collinsa*, „Studia Philosophiae Christianae”, 13(1977) z. 2, s. 5—45. W artykule korzystano z tłumaczeń dzieł E. Gilsona; S. Kamiński: *Metody współczesnej metafizyki* (cz. II) „Rocz. Fil.” XXVI (1979) z. 1, s. 5—50.

Problem filozofii chrześcijańskiej sformułowany w płaszczyźnie historycznej rozwiązuje się w wyżej wspomnianej dyskusji bądź negatywnie, w znaczeniu, że próbuje się uzasadnić, iż w rzeczywistości historycznej nie ma czegoś takiego, co można by nazwać „filozofią chrześcijańską”, bądź pozytywnie, głosząc tezę, że w dziedzinie myśli chrześcijańskiej daje się spotkać takie doktryny, którym można przypisać to miano. W jednym i drugim przypadku mamy do czynienia z odwoływaniem się do konkretnych przykładów w historii jako racji uzasadniających. Zwolennicy negatywnego ustosunkowania się co do istnienia filozofii chrześcijańskiej dają się podzielić na dwie grupy: tych którzy sądzą, że pisarze chrześcijańscy, począwszy od pierwszych wieków chrześcijaństwa nie wypracowali w rzeczywistości czegoś takiego, jak filozofia chrześcijańska, samą zaś doktrynę Tomasza z Akwinu uważają za filozofię chrześcijańską, oraz tych, według których także filozofia Tomasza z Akwinu nie zasługuje na miano filozofii chrześcijańskiej. Reprezentujący pierwszą grupę uważają, że to, co jawi się przed Tomaszem z Akwinu, nie jest filozofią w ogóle. Są to raczej strzępy doktryn greckich, mniej lub bardziej zręcznie doczeplone do określonych poglądów teologicznych<sup>3</sup>. W tym duchu oceniane są systemy myślowe takich pisarzy katolickich średniowiecza, jak: Augustyna, Anzelma, Bonawentury. Ich systemy myślowe uważa się raczej za systemy teologiczne, niż filozoficzne. Sądzi się, że w wyżej wymienionych systemach myślowych przedmiot filozofii pomieszany jest z przedmiotem teologii. W ten sposób w wielu przypadkach ocenia się wszystkie systemy myślowe, pozostające pod wpływem poglądów św. Augustyna. Co więcej, uważa się, iż punktem wyjścia w tych systemach są dane wiary religijnej<sup>4</sup>. Jeżeli natomiast rezerwuje się miano „filozofia chrześcijańska” systemowi Tomasza z Akwinu, to czyni się to ze względu na fakt, że chrystianizm stanowi dla jego filozofii jedynie normę negatywną, pozytywnie natomiast nic do niej nie wnosi<sup>5</sup>. Sądzi się również, że system filozoficzny Tomasza z Akwinu był pod kontrolą wiary chrześcijańskiej, ale

<sup>3</sup> Por. E. Bréhier: *Histoire de la philosophie*, t. I, s. 494, E. Gilson: *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 10.

<sup>4</sup> Por. E. Gilson, s. 12—13.

<sup>5</sup> Por. P. Chojnacki: *Filozofia tomistyczna i neotomistyczna*, Poznań 1947, s. 52. Por. D. Chenu: *La theologie comme science au XIII-e siècle*, „Archiv D'histoire Doctrin et Literature du Moyen Age”, 2(1927) 31—71, J. Martain: *De la sagesse augustinienne. Mélanges augustiniens*, „Revue de Philosophie” 30(1930)739—741.

kontrola ta ze względu na swoją zewnętrzność w stosunku do niego, nie przekreśla racjonalności zawartych w nim filozoficznych rozstrzygnięć. Oceniający filozofię Tomasza z Akwinu w ten sposób, powołują się na wyraźne odróżnienie w niej porządku naturalnego, racjonalnego, od porządku nadprzyrodzonego, teologicznego, którego konsekwencją jest uznanie filozoficznego poznania za poznanie autonomiczne w stosunku do poznania opartego o objawienie, czyli w stosunku do teologii<sup>6</sup>. Jeżeli niekiedy filozofii Tomasza z Akwinu odmawia się charakteru chrześcijańskiego, to czyni się to najpierw dlatego, że uważa się, iż filozofia Tomasza nie stanowi spójnego systemu prawd filozoficznych, następnie dlatego, że uważa się, iż bazuje ona na założeniach filozofii Arystotelesa a więc filozofii, która kształtowała się bez objawienia chrześcijańskiego lub żydowskiego. Samo zaś uściślenie arystotelizmu, jakie zauważa się w filozofii Tomasza, dokonało się nie na mocy wiary, lecz dzięki temu, że bardziej prawidłowo i wyczerpująco, niż sam Arystoteles, wprowadził on wnioski zawarte w tych założeniach. Filozofia Tomasza z Akwinu jest tylko racjonalnie poprawionym i trafnie uzupełnionym arystotelizmem. Gilson zauważa, iż naturalną konsekwencją takiej postawy jest po prostu całkowita negacja samego pojęcia filozofii chrześcijańskiej<sup>7</sup>.

Odmawianie miana „filozofia chrześcijańska” systemom myślowym kultury chrześcijańskiej, o których była mowa, wiąże się z dwoma podstawowymi założeniami. Jednym z nich jest przyjęta, być może od Hammacka, teza charakteryzująca wczesne chrześcijaństwo jako pozbawione jakichkolwiek elementów spekulatywnych. Według tej tezy tym, co charakteryzuje chrystianizm tego okresu, jest wysiłek udzielania wzajemnej pomocy, zarówno duchowej, jak i materialnej gmin chrześcijańskich. Właśnie ta teza zdaje się stać u podstaw odmawiania wpływu chrystianizmu na kształtującą się myśl filozoficzną w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Drugim założeniem, które ciągle pojawia się zwłaszcza w tych opiniach, które odmawiają systemom myślowym, powstałym na gruncie kultury chrześcijańskiej miana filozofii chrześcijańskiej zwłaszcza z racji mieszania porządku teologicznego z porządkiem filozoficznym, jest sama koncepcja filozofii w ogóle. Filozofię rozumie się w tym przypadku jako pozna-

<sup>6</sup> Por. E. Gilson: *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 13 i s. 15; por. także P. Chojnacki, dz. cyt. s. 39—40, 52.

<sup>7</sup> Por. E. Gilson, dz. cyt. s. 15.

nie czysto racjonalne, autonomiczne, tak ze względu na właściwy mu przedmiot, jak i metodę, w stosunku do poznania teologicznego. W okresie czasu, począwszy od pojawienia się chrześcijaństwa, aż do wystąpienia Tomasza z Akwinu, filozofia albo była, zdaniem niektórych, mieszana z teologią i traciła swoją autonomiczność i czystość metodologiczną przestając być filozofią, albo też nie poddając się teologii w sensie metodologicznym pozostawała filozofią w ogóle, a nie filozofią chrześcijańską.

Nie brak jednak takich, którzy wobec problemu filozofii chrześcijańskiej w jego płaszczyźnie historycznej ustosunkowują się pozytywnie, oświadczając, że termin „filozofia chrześcijańska” ma sens, ponieważ w rzeczywistości historycznej faktycznie istnieją takie filozofie, które można tym mianem określić. Zdecydowanym zwolennikiem takiego stanowiska jest — jak wiadomo — E. Gilson. Na pierwszej stronie swojej książki pt. „Historia filozofii chrześcijańskiej” pisze następująco: „Jest faktem historycznym, że istniały systemy filozoficzne, które charakter swój zawdzięczają wierze chrześcijańskiej. Wszystkie one razem wzięte tworzą jasno zwartą grupę, różniącą się wyraźnie od innych grup systemów filozoficznych, np. filozofii greckiej, łacińskiej, chińskiej albo muzułmańskiej. Wprawdzie wewnątrz naszej grupy występują często znaczne różnice, a nawet sprzeczności, ale jej podstawowa jedność zostaje zachowana. Ta grupa to klasa obejmująca systemy filozoficzne od czasów apostołskich, aż do naszych dni, nazywana jest „filozofią chrześcijańską”<sup>8</sup>. Pewien wpływ chrystianizmu na filozofię z punktu widzenia historycznego przyjmuje także M. Blondel. Podkreśla on, że nie da się zaprzeczyć, iż w średniowieczu, a nawet w okresie nowożytnym, powstały systemy filozoficzne i kierunki naukowe czysto racjonalne pod względem swych zasad i metod, ale których istnienia nie można wytłumaczyć bez istnienia religii chrześcijańskiej. Nazwy „filozofia chrześcijańska” nie akceptuje<sup>9</sup>. W Polsce podobne stanowisko zajmuje P. Chojnacki<sup>10</sup>. Wzajemne przenikanie się filozofii i chrystianizmu stało się koniecznością według niego z dwu względów: najpierw dlatego, że filozofia ma dać racjonalne tłumaczenie świata, gdy chrystianizm daje supra racjonalne, nadprzyrodzone tłumacze-

<sup>8</sup> Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, s. 9.

<sup>9</sup> Por. M. Blondel: *Le problème de la philosophie catholique*, Paris 1932, s. 172 przyp. 1; Stanowisko M. Blondela w tej sprawie domaga się specjalnego opracowania.

<sup>10</sup> Por. P. Chojnacki, dz. cyt. 50—51.

nie. Ze względu na potrzebę pewnej całości nie mogą się ignorować. Inni jeszcze przyjmują, że nie ma w dziejach myśli ludzkiej filozofii religijnie neutralnej. Nawet filozofia grecka była pod wpływem religii pogańskiej.

Podobnie różne poglądy można napotkać, gdy ten sam problem rozpatruje się w płaszczyźnie czysto teoretycznej tj. niezależnie od danych historycznych, w oderwaniu od okoliczności, w jakich filozofia ta powstaje i rozwija się. Stawia się wówczas pytanie: „czy możliwa jest filozofia chrześcijańska?”, inaczej, „czy filozofia przez swą strukturę wewnętrzną, abstrakcyjnie wziętą daje powody do przypisywania jej charakteru chrześcijańskiego?”. Otóż na tak sformułowany problem odpowiada się najpierw negatywnie. Ogólnie mówiąc, uważa się, że aby jakiemuś systemowi filozoficznemu nadać charakter chrześcijański, należałoby do jego układu też dołączyć takie tezy, których wartość poznawcza wiązałaby się wyłącznie z wiarą lub religią chrześcijańską. Takimi byłyby tezy znane jedynie z objawienia chrześcijańskiego, a przez rozum niesprawdzalne, zwane dlatego tajemnicami wiary. Otóż jeżeli struktura filozofii ma być prawidłowa i odpowiadać wymogom racjonalnej koncepcji nauki, nie można do układu też filozofii wplatać też wierzonych, gdyż to pociągnęłoby za sobą pomieszanie wiedzy z wiarą i porządku przyrodzonego z porządkiem nadprzyrodzonym<sup>11</sup>. W ten sposób stawiając problem dochodzi się do przeświadczenia, że filozofia z racji swej budowy i ze względu na właściwy dla niej przedmiot formalny, jako odpowiadająca wymogom racjonalnej koncepcji nauki, nie daje podstaw do nazywania jej chrześcijańską. Bez trudu można znaleźć wiele tekstów u św. Tomasza z Akwinu, które popierają taki pogląd. Powiedzenie więc „nie ma filozofii chrześcijańskiej” znaczy w tym przypadku to tylko, że pomija się wszelkie cechy do jej natury nie należące. Słowo „nie ma” dotyczy tu nie faktu konkretnego, lecz pojęcia filozofii. Chodzi nie o istnienie filozofii, lecz o jej definicję, do której pozaistotne elementy nie wchodzi, nawet gdyby istniały, traktuje się je tak, jak gdyby ich nie było.

Nie trudno znowu zauważyć, że u podstaw tej opinii występują również dwa założenia. Jednym z nich jest założenie wspomniane już wyżej, mianowicie koncepcja poznania

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 46; por. M. de Wulf: *Histoire de la philosophie médiévale*, wyd. 4. 1912 s. 186.

filozoficznego w ogóle, drugim zaś jest koncepcja kryterium „chrześcijańskości” jakiegoś określonego systemu filozoficznego. Gdy chodzi o pierwsze założenie, nie jest bez znaczenia fakt, dla tego stanowiska, że filozofię bierze się tu w aspekcie przedmiotowym, apragmatycznym, a nie w aspekcie funkcjonalnym. Termin filozofia oznacza tu konkretny układ twierdzeń o określonej problematyce, uznany w oparciu o metodę, na którą składają się operacje czysto rozumowe. Kryterium zaś chrześcijańskości filozofii stanowi faktyczność wykorzystania danych Objawienia, występujących bądź w formie czystej, bądź zintenpretowanych w tezach teologicznych, do uzyskania twierdzeń filozoficznych. Zależność filozofii od Objawienia chrześcijańskiego jawi się tu jako wyraźnie zarysowana zależność metodologiczna.

Spotyka się jednak opinie, według których problem filozofii chrześcijańskiej w płaszczyźnie teoretycznej może być rozwiązany pozytywnie. Inaczej mówiąc termin „filozofia chrześcijańska” ma sens w znaczeniu, iż można mówić o filozofii, który nie zatraciłszy swej racjonalnej natury jest zarazem chrześcijańską. Według tej opinii np. każda filozofia prawdziwa będzie filozofią chrześcijańską<sup>12</sup>. Takie stanowisko prezentuje między innymi P. Chojnacki oraz J. Maritain. Pierwszy uważa nawet, że jest to pogląd samego Tomasza z Akwinu. Według Tomasza z Akwinu — mówi on — filozofia będzie chrześcijańską, gdy będzie prawdziwą, a nie odwrotnie. Innymi słowy, kryterium filozofii należy szukać nie w tym, czy jest chrześcijańską, lecz w tym, czy jest prawdziwą, skoro zaś jest prawdziwa to musi być chrześcijańską<sup>13</sup>. Bardzo wyraźnie sformułował w tej sprawie również swoje stanowisko J. Maritain. Filozofia — stwierdza on — nie powinna być „chrześcijańska”, powinna być prawdziwa i wówczas będzie ona naprawdę chrześcijańska. Wartością filozofii tomistycznej nie jest to — kontynuuje dalej — że jest ona chrześcijańska, lecz to, że jest doświadczalnie prawdziwa<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Por. E. Gilson: *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 15.

<sup>13</sup> Por. P. Chojnacki, dz. cyt. s. 53; Autor powołuje się w tej sprawie na teksty św. Tomasza.

<sup>14</sup> Por. J. Maritain: *Le thomisme et la civilisation*, „Revue de Philosophie”, 28(1928)110. W artykule tym J. Maritain powiada, że wartość filozofii tomistycznej jako filozofii nie jest to, że jest ona chrześcijańska, lecz to, że jest prawdziwa. Podobną myśl wyraża w: *L'esprit de Descartes; Lettres*, 1 lutego 1922, s. 182 pisząc: „niestety, filozofia nie powinna być chrześcijańska, powinna być ona prawdziwa i jedynie wtedy będzie naprawdę chrześcijańska...”



Powyższa opinia jako kryterium chrześcijańskości jakiejś filozofii przyjmuje zgodność jej rozstrzygnięć z rozstrzygnięciami właściwymi dla teologii. Nie chodzi tu już, jak w poprzednim przypadku o wykorzystanie tez teologicznych do wyrowadzania wniosków filozoficznych, lecz chodzi o uzyskanie zwykłej koherencji podstawowych rozstrzygnięć filozofii i teologii. Ale koherencję tę można uzyskać, bądź dzięki czysto racjonalnemu rozwinięciu podstawowych pierwszych zasad filozoficznych, bez jakiegokolwiek uwzględniania danych Objawienia, bądź w wyniku specjalnego wysiłku, zmierzającego w rozstrzygnięciu w kierunku wyznaczonym przez dane Objawienia. Są to dwie różne sytuacje, których autorzy nie wyjaśniają bliżej. Przyjmując pierwszy przypadek, w konsekwencji mogłaby zaistnieć paradoksalna sytuacja, gdzie niechrześcijanin uprawiałby filozofię chrześcijańską, związek bowiem z chrystianizmem takiej filozofii byłby czysto zewnętrzny i niekiedy nawet przypadkowy. W drugim przypadku zaś chodzi o to, jak zinterpretuje się rolę Objawienia, inaczej mówiąc, rolę wiary w ukierunkowaniu rozwiązań filozoficznych. Zasadniczo należy powiedzieć, że interpretacja stosunku chrystianizmu do filozofii, jako tego, co ostatecznie rozstrzyga o jej chrześcijańskim charakterze idzie po takiej linii, że mimo określonego wpływu, zdaje się gwarantować jej charakter racjonalny. Niemniej terminologia, w której wyraża się pojęcie tego stosunku, jest wyraźnie niejednoznaczna. I tak np. stosunek zależności między filozofią a chrystianizmem, czy jak kto woli, wiarą religijną, wyraża się nazwą „otwartość na nadprzyrodzoność”<sup>15</sup>. Znaczy to, że wówczas uzna się jakąś filozofię za chrześcijańską, jeśli ta będzie otwarta na nadprzyrodzoność. Nie wyjaśnia się jednak znaczenia tego terminu. Co więcej nic nie wskazuje, by termin ten zawierał w sobie jakieś intuicje metodologicznej zależności filozofii od wiary lub teologii. Podkreślając myśl, że „filozofia czysta staje się chrześcijańską wówczas, gdy przy wyraźnej tendencji rozwijania z całkowitą swobodą własnej jej treści, stwierdza i oświadcza, że nie potrzebuje odrzucać żadnej zdolności, żadnej siły nadprzyrodzonej”<sup>16</sup>, termin „otwartość na nadprzyrodzoność” można by zinterpretować w sensie pewnej postawy podmiotu po-

<sup>15</sup> Jest to termin, którym M. D. Chenu posługuje się na określenie stosunku filozofii Tomasza z Akwinu, św. Anzelma, św. Bonawentury, do wiary religijnej. Zob. E. Gilson: *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 427.

<sup>16</sup> Por. E. Gilson: *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 427.

znającego w trakcie konstruowania filozofii. Innym z kolei terminem określającym pojęcie stosunku Objawienia do filozofii, czyli podstawową cechą filozofii chrześcijańskiej jest termin „pomoc” dla rozumu ze strony Objawienia, lub inaczej, „współistniejąca z podmiotem poznającym wiara oraz mądrość Ducha św.”. Takie kryterium dla filozofii chrześcijańskiej stawia np. J. Maritain. Zdaniem bowiem Maritaina mianem „filozofia chrześcijańska” należy określać mądrość, pojętą w znaczeniu doskonałego dzieła rozumu, które ze względu na naturalną słabość rozumu ludzkiego, nie może być zrealizowane bez wyżej wspomnianej pomocy. Dlatego też podmiotowi poznającemu, który rozumem swoim usiłuje dotrzeć do poznania doskonałego najwyższych prawd, a więc „mądrości”, potrzebna jest pomoc z góry, polegająca na współistnieniu w podmiocie poznającym wiary, jak również współistnienia mądrości Ducha św. Współistniejąca z podmiotem wiara oraz mądrość Ducha św. w konsekwencji nie będzie stanowić dla filozofii jakiegos pozytywnego kryterium wartości poznawczej jej tez, ani też nie będzie wchodzić w strukturę poznania filozoficznego. Pełnić będzie jedynie funkcje czynnika zewnętrznego regulującego, *Vetuli stella reatrix*<sup>17</sup>. Nie jest łatwo odgadnąć, jak dalece będzie sięgać ta regulacja. Z tego, co wyżej powiedziano nie widać, by przypisywano jej wpływ na samą racjonalność natury filozofii, powodem którego miałyby być metodologiczne pomieszanie jej z teologią. Wspomniana wyżej wiara, jak również mądrość Ducha św. to także elementy strukturalne postawy podmiotu poznającego.

W pewnym stopniu podobne stanowisko zajmuje w tej sprawie również E. Gilson. Dla niego bowiem filozofia chrześcijańska to taka filozofia, która została utworzona przez ludzi wierzących, przez chrześcijan, która rozdziela porządek wiary i wiedzy naturalnej, a uzasadniając swe tezy argumentami naturalnymi widzi w Objawieniu chrześcijańskim wielkiej wartości pomoc dla rozumu ludzkiego, pomoc w pewnej mierze moralnie konieczną<sup>18</sup>. Jedyнным sposobem jednak, w jaki można byłoby wykazać to działanie, tę pomoc ze strony Objawienia dla rozumu w tworzeniu się filozofii chrześcijańskiej, stanowi metoda porównawcza filozofii ukształtowa-

<sup>17</sup> Por. J. Maritain, *De la sagesse augustienne; Mélanges de Philosophie*, „Revue de Philosophie”, 30(1930)739—741;

<sup>18</sup> Por. E. Gilson: *Historia filozofii chrześcijańskiej*, s. 9; zob. także *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 38—39.

nej bez Objawienia z filozofią ukształtowaną pod wpływem Objawienia. Jest to więc metoda historyczna. E. Gilson posługując się tą właśnie metodą ustalił sposób rozumienia filozofii chrześcijańskiej.

Cechami istotnymi filozofii chrześcijańskiej według niego są: 1° naturalny charakter tez, tzn. że filozofia chrześcijańska może zawierać tylko takie tezy, których wartość poznawczą uzasadnia się naturalnymi środkami; 2° niesprzeczność tez z jasno sformułowanymi prawdami kościoła chrześcijańskiego; 3° genetyczno-psychologiczny związek między tezami filozofii chrześcijańskiej a wiarą chrześcijańską (zapodmiotowaną), wyrażający się w następujący trojaki sposób: a. strzeżeniu przedmiotowi poznającego przed błędami, b. wyznaczaniu określonych celów poznawczych, c. kształtowaniu postawy poznawczej chrześcijańskiego filozofa<sup>19</sup>. Zdaniem E. Gilsona, tak rozumiana filozofia chrześcijańska jest także rzeczywistością historyczną.

Powyższa definicja wyklucza możliwość istnienia zależności metodologicznej między chrystianizmem wyrażającym się w wierze religijnej, a filozofią zwaną chrześcijańską. Taka zależność istniałaby wówczas, gdyby wiara pojęta tu jako pewien określony zespół prawd wierzonych dostarczała niezbędnych, bądź założeń, np. przesłanek, definicji, reguł, bądź teorii aparatury badawczej dla omawianej filozofii. Objawienie natomiast takiej funkcji w stosunku do filozofii uprawianej przez chrześcijan nie spełnia. Funkcja Objawienia ogranicza się jedynie do ukierunkowywania filozofowania w taki sposób, by nie uzyskać jawnie sprzecznych tez filozoficznych z jasno sformułowanymi prawdami wiary. Tego rodzaju ewentualne korekty dyktowane mniejszym lub większym stopniem niezgodności rozstrzygnięć filozoficznych z prawdami Objawienia, zgodnie z określeniem filozofii chrześcijańskiej, winny jednak dokonywać się metodami racjonalnymi, właściwymi dla filozofii tj. bez odwoływania się do danych Objawienia jako punktów wyjścia przeprowadzanych rozumowań. Wypowiedź określająca filozofię chrześcijańską, którą odnajdujemy w tekstach E. Gilsona zdaje się świadczyć, iż wspomniane wyżej korekty mogą się dokonywać jedynie i wyłącznie na terenie czysto racjonalnego sposobu postępowania filozofii. W przeciwnym wypadku nie byłoby można mówić o niezależności metodologicznej tych dwu dziedzin poznania, o czym bardzo wyraźnie mówi E. Gilsona definicja filozofii chrześcijańskiej.

<sup>19</sup> Por. E. Gilson: *Historia filozofii chrześcijańskiej*, s. 9—11.

Oprócz wyżej wymienionych funkcji wiara religijna pełni względem filozofii funkcję wyrażającą się w tendencji do przeprowadzenia wyboru w podejmowaniu problemów<sup>20</sup>. Nie chodzi tu o to, aby Objawienie chrześcijańskie filozofii narzucało jakieś problemy, lecz chodzi tylko o jego wpływ na większe zainteresowanie się takimi zagadnieniami, których rozwiązaniem ma jakieś znaczenie dla życia religijnego. Przede wszystkim ma się tu na myśli zagadnienie istnienia Boga i Jego natury, pochodzenia duszy ludzkiej i jej przeznaczenia. Nie jest to właściwość istotna. Gilson zalicza ją jedynie do właściwości charakterystycznych i jako taka nie modyfikuje filozofii chrześcijańskiej w aspekcie przedmiotu, stąd też nie modyfikuje jej także w sensie metodologicznym. Można powiedzieć, iż jest to cecha, nie tyle samej filozofii chrześcijańskiej, ile raczej postawy filozofującego, zrodzonej z faktu jego przynależności do klasy wyznawców chrześcijaństwa.

Precyzując więc bliżej stosunek danych Objawienia lub wiary względem filozofii nazywanej chrześcijańską, należy powiedzieć, że według wyżej podanej definicji filozofia, o której mowa, nie jest zależna metodologicznie od wspomnianych typów poznania. Natomiast można mówić o zależności psychologiczno-genetycznej wyrażającej się w tym, że Objawienie chrześcijańskie w pewnym sensie stało się powodem do zaistnienia tego, co nazywa się, w takim znaczeniu jak wyżej, filozofią chrześcijańską. Ze względu na ten rodzaj związku może nastąpić jedynie bardziej dogłębne zrozumienie treści też filozoficznych. Przyjmując jednak, że „wiara strzeże przed błędem” w znaczeniu, że wiara wyznacza granice rozumowi, których nie wolno mu przekroczyć, rodzi się pytanie, czy można przyjmować tu zależność typu epistemologicznego. Zależność tę interpretuje się w ten sposób, że dla każdej filozofii chrześcijańskiej istnieją takie tezy, które ona z góry odrzuca, gdyż są one w kolizji z prawdami Objawionymi, dlatego też są błędne. Odpowiedź na to pytanie zależy od tego, jak zrozumie się Objawienie lub wiarę w ich funkcji „strzeżonej”. Jeżeli potraktuje się je jako pewne zewnętrzne kryteria, wówczas będzie można mówić o w pewnym sensie zależności epistemologicznej, jeśli natomiast potraktuje się je jako kryteria wewnętrzne, wówczas może nastąpić pomieszanie

<sup>20</sup> „Prawie każda filozofia chrześcijańska ma tendencję do przeprowadzania wyboru problemów”. Jest to według E. Gilsona jedna z cech charakterystycznych filozofii chrześcijańskiej. Zob. E. Gilson, dz. cyt. s. 12.

nie porządku filozoficznego z porządkiem Objawienia, co w konsekwencji doprowadzi do równoczesnej zależności metodologicznej tych dwóch dziedzin poznania, która została już wykluczona w definicji filozofii chrześcijańskiej.

Przedstawiona wyżej definicja filozofii chrześcijańskiej odnosi się do takiego typu filozoficznego poznania, które z jednej strony charakteryzuje się odrębnością przedmiotu w punkcie wyjścia w stosunku do poznania przez Objawienie i wiarę, a z drugiej zaś niezależnością metodologiczną od tych ostatnich. Są to dwie podstawowe właściwości filozofii chrześcijańskiej. Są one podstawowe, nie dla jej charakteru chrześcijańskości, lecz jako filozofii. Z tego punktu widzenia filozofia o której mowa, w swej istocie nie jest chrześcijańska, jest ona neutralna. Jej chrześcijański charakter wywodzi się przede wszystkim z tego, że powstała ona w klimacie myśli chrześcijańskiej i psychologicznie od tej myśli jest zależna. Wpływ ten jest jednak taki, że nie dopuszcza próby metodologicznej syntezy wiary i rozumu oraz religii i nauki.

Po tej analizie określenia filozofii chrześcijańskiej warto postawić pytanie, czy systemy myślowe pojawiające się w kulturze chrześcijańskiej do czasów wystąpienia Tomasza z Akwinu przestrzegają w uprawianiu filozofii, chociażby nawet branej w sensie rozwiązywania takich problemów, jak problem świata, Boga, człowieka, postulatu niezależności metodologicznej od danych objawienia, czy teologii. Wydaje się, że myśl takiej niezależności w pełni dojrzała dopiero u Tomasza z Akwinu. W systemie Tomasza z Akwinu daje się odnoleźć dane dotyczące teorii teologii, które bazują na wyraźnym odróżnieniu porządku wiary od porządku wiedzy przyrodzonej oraz na przeświadczeniu, że poznanie w oparciu o wiarę nie niweczy, lecz udoskonala poznanie będące dziełem rozumu. Analogiczna sytuacja istnieje, gdy chodzi o filozofię. Od strony porządku, jakiego ona dotyczy jest całkowicie różna od teologii i dziedziny wiary. Nie znaczy to jednak, że według niego wiara religijna nie ma żadnego wpływu na filozofię. Będzie to jednak wpływ raczej pośredni, dokonujący się poprzez działanie wiary na rozum pojęty jako władzę poznawczą podmiotu poznającego, w tym przypadku uprawiającego filozofię. Jak łaska nie niweczy natury, ale ją uzdrawia, pobudza do wzrostu i udoskonala, tak też i wiara przez odgórny wpływ, jaki wywiera na rozum umożliwia tym płodniejszą i rzetelniejszą działalność umysłową. Nic więc dziwnego, że nawet E. Gilson dopiero filozofię Tomasza z Akwinu nazwał filozofią prawdziwie

chrześcijańską. W niej bowiem realizują się z jednej strony niezależność metodologiczna od Objawienia z drugiej zaś to, co ma wpływać na jej charakter chrześcijański, mianowicie zależność psychologiczna. I w takim też znaczeniu będzie się używać terminu „filozofia chrześcijańska” w dalszych partiach tej rozprawy.

## 2. PROBLEMATYKA FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ A JEJ PRZEDMIOT

Filozofia chrześcijańska, rozumiana jak wyżej, rozpatrywana w aspekcie przedmiotowym, apragmatycznym prezentuje się, jak każda nauka, brana z tego punktu widzenia, jako pewien określony zespół twierdzeń o pewnej treści. Treść tych twierdzeń wiąże się ściśle z problematyką dotyczącą takich przedmiotów jak: świat rzeczy materialnych, człowiek oraz Bóg. Problematyka ta w filozofii chrześcijańskiej znajduje swoiste rozwiązanie. Swoiste w tym sensie, że zasadniczo nie odbiega do rozwiązań, czy określeń dających się odczytać w Objawieniu chrześcijańskim lub nawet teologii. Ta właśnie bliskość rozwiązań, jak to już zauważono stanowi jedną z istotnych właściwości filozofii chrześcijańskiej. Wychodząc z założenia, ogólnie zresztą przyjętego, że rodzaj problemów, jakie można postawić w danej nauce, mając na uwadze uzyskanie odpowiedzi oraz jakoś ich rozstrzygnięcie, zasadniczo zależą od przedmiotu danej nauki oraz metody, powstaje pytanie o przedmiot filozofii chrześcijańskiej. Chodzi o taki przedmiot, który byłby czynnikiem uzasadniającym z jednej strony samą genezę problemów stawianych na terenie filozofii chrześcijańskiej, z drugiej zaś decydowałby o takim kierunku ich rozwiązań, który nie odbiegałby zasadniczo od ujęć i rozwiązań odkrywanych na terenie Objawienia czy teologii. Jak wiadomo chodzi tu o takie, między innymi, problemy jak: zagadnienie dotyczące istnienia Boga, istnienia duszy ludzkiej i jej natury. Te bowiem są wspólne, tak filozofii chrześcijańskiej, jak i Objawieniu chrześcijańskemu oraz teologii. Są to problemy, których przedmioty nie stanowią przedmiotu poznania filozofii chrześcijańskiej w takim sensie, jak np. zwierzęta stanowią przedmiot rozważań w naukach biologicznych, a człowiek w psychologii empirycznej lub jakiejś innej antropologii przyrodniczej. Filozofia chrześcijańska nie ucieka się też w punkcie wyjścia do potocznego lub religijnego rozumienia Absolutu lub rozumienia duszy ludzkiej, w celu rozważania tego, co po-

przez swe nazwy oznaczają. Niemniej Bóg i dusza ludzka są w jakimś sensie przedmiotem tej dziedziny poznania. Okazuje się, że od strony przedmiotu filozofia chrześcijańska tylko pozornie daje się łatwo określić. Istnieje bowiem szereg momentów utrudniających determinację jej przedmiotu. Stąd dobrze będzie, zanim się przejdzie do jego determinacji, dokonać pewnych czysto teoretycznych ustaleń z zakresu teorii przedmiotu nauki w ogóle.

Gdy mowa o przedmiocie jakiejś wiedzy naukowej należy zawsze wyróżnić przedmiot nauki w jej punkcie wyjścia i przedmiot nauki w już ukonstytuowanym systemie. Obiekt nauki bowiem w punkcie jej wyjścia różni się od obiektu nauki w jej ukonstytuowanym systemie. W pierwszym przypadku przedmiot badań wskazany jest jako obszar dla projektowanych obserwacji, albo w ogóle dociekań. Bliższego określenia tego przedmiotu dokonuje się przez wskazanie aspektu rzeczywistości w ramach wyznaczonego obszaru badań. W epistemologii tradycyjnej mówi się tu o przedmiocie materialnym i przedmiocie formalnym. W przypadku pierwszym rozumie się ogólnie wziętą dziedzinę poznania, w drugim zaś punkt widzenia rzeczywistości poznawanej w danej nauce. Gdy chodzi natomiast o przedmiot systemu naukowego, to będzie go stanowić wszystko, co jest denotowane przez wyrażenia stałe oraz reprezentowane przez zmienne występujące w tezach systemu. Poznanie naukowe nie bierze jako swego przedmiotu jedynie świata danego w spontanicznej wizji, lecz dotyczy tych elementów lub tego aspektu rzeczywistości, dzięki którym świat jest taki, jaki jest lub jaki jawi się w naszym doświadczeniu. Stąd właśnie potrzeba odróżnienia obiektu nauki w punkcie jej wyjścia i dojścia oraz przedmiotu materialnego i formalnego. Na tej też zasadzie powstają pytania w nauce o racje tego, co dane empirycznie oraz szukanie w świecie tego, co tłumaczy te dane<sup>21</sup>.

Podejmując próbę determinacji przedmiotu filozofii chrześcijańskiej, niezależnie od wyznaczonego sobie zadania, przyznać trzeba, że napotyka się także na dość poważne trudności, płynące przede wszystkim z różnych koncepcji jej uprawiania, co prowadzi do całościowej lub częściowej przynajmniej niejednorodności dyscyplin filozoficznych, składających się na filozofię chrześcijańską, oraz z niejednoznacznego rozumienia relacji zachodzących między tymi dyscyplinami.

<sup>21</sup> Por. S. Kamiński: *Pojęcie nauki i klasyfikacji nauk*, Lublin 1970, s. 148—149.

W związku z pierwszym zjawiskiem zauważa się, że filozofia chrześcijańska w ostatnich czasach uległa pewnym modyfikacjom. Za czynniki modyfikujące uważa się takie zjawiska, jak: próba powiązania filozofii chrześcijańskiej z naukami przyrodniczymi, próba ubogacenia, czy nawet przeinterpretowania filozofii chrześcijańskiej w drodze korzystania z osiągnięć innych systemów filozoficznych oraz tendencje odczytania autentycznej myśli filozoficznej w tekstach Tomasza z Akwinu. W pierwszym przypadku chodziłoby o łączenie klasycznej filozofii z danymi nauk szczegółowych. U podstawy tej tendencji najprawdopodobniej występuje częściowe przynajmniej utożsamienie poznania racjonalnego z poznaniem naukowym, a co za tym idzie z odrzuceniem możliwości wypracowania zasadniczo różnych metod poznania, gwarantujących jego racjonalność. W drugim przypadku ma się do czynienia z filozofią chrześcijańską ubogaconą o nowe podejścia filozoficzne, takie np. jak kantyzm, fenomenologia, egzystencjalizm. Szczególnie modne i różnorodne są aktualnie fenomenologiczne podejście do filozofii chrześcijańskiej. Na większą uwagę zasługuje też ujęcie filozofii chrześcijańskiej, będące wyrazem chęci nawrotu do autentycznej nauki św. Tomasza z Akwinu. Chodzi tu o tzw. egzystencjalną wersję taomizmu<sup>22</sup>.

W przypadku próby wykorzystania nauk szczegółowych w uprawianiu filozofii chrześcijańskiej prawie w każdej z jej wersji można mówić o różnicach w ujęciach przedmiotu. I tak np. ci, którzy unaukowienie filozofii chrześcijańskiej sprowadzają do zastosowania metod zasadniczo nie różniących się od metod scjentyistycznych do wyników nauk szczegółowych, jako przedmiot w punkcie wyjścia filozofii umieszczają wyniki tych nauk. Konkluzje do jakich dochodzi się, bądź w drodze daleko idącej ekstrapolacji, bądź irracjonalnej intuicji, będą zawierać terminy o znaczeniu pozornie tylko tym samym, co te same terminy w klasycznej filozofii chrześcijańskiej. Język bowiem poszczególnej wiedzy teoretycznej bywa rozmaicie determinowany, ale najczęściej zależy od przyjętej epistemologii i ontologii. Stąd też przedmiot w punkcie dojścia w ten sposób unaukowanej filozofii chrześcijańskiej będzie różny od przedmiotu w punkcie dojścia tradycyjnej, „nieunaukowanej” filozofii chrześcijań-

<sup>22</sup> Por. S. Kamiński: *Zagadnienia metodologiczne związane z filozofią Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. I, praca zbiorowa pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1968, s. 394—397; E. Morawiec: *Nauki szczegółowe, filozofia a poznanie istnienia Boga*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. I, praca zbiorowa pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1974, s. 23.



skiej. Analogiczna sytuacja istnieje w przypadku unaukowienia filozofii chrześcijańskiej w drodze posługiwania się tradycyjną metodą przy równoczesnym korzystaniu bądź z teorii naukowych, bądź faktów naukowych jako zdań niekontrolowanych<sup>23</sup>. W jednym i drugim przypadku mamy do czynienia z różnicą przedmiotu w punkcie wyjścia filozofii, a konsekwentnie także w punkcie dojścia. Z kolei biorąc pod uwagę genezę teorii naukowych lub faktów naukowych, można także powiedzieć, że w taki sposób uprawiana filozofia będzie różnić się od tradycyjnej filozofii „nieunaukowianej”, także przedmiotem materialnym i formalnym. Teorie naukowe bowiem, jak i fakty naukowe są budowane na różnym, niż w filozofii chrześcijańskiej obszarze obserwacyjnym oraz przy uwzględnieniu różnego niż w filozofii aspektu. Chrześcijańska filozofia bowiem zajmuje się wszystkim, co istnieje, interesuje się każdym bytem, nauki zaś szczegółowe, z których wywodzą się wspomniane wyżej fakty naukowe i teorie, interesują się tylko niektórymi bytami, niektórymi rodzajami bytów, jak również nie uniwersalnym aspektem jak to czyni filozofia, lecz aspektem cząstkowym. Filozofia w taki sposób uprawiana stanowić może jedynie przedłużenie poznania naukowego.

Nieco inaczej, chociaż podobnie przedstawiają się sprawy, gdy w wyżej wymienionym aspekcie rozpatruje się filozofię chrześcijańską, jako ubogą, czy nawet przeinterpretowaną w oparciu o osiągnięcia współczesnych systemów filozoficznych. Zależnie od tego, co będzie się rozumieć w tym przypadku przez termin „osiągnięcia”, jak również od tego, jak dalece zachodzi owo ubogacanie, w takim stopniu można obserwować zmiany w zakresie przedmiotu.

Drugim z kolei momentem utrudniającym determinację przedmiotu filozofii chrześcijańskiej w wyżej podanym znaczeniu stanowi niejednoznaczność rozumienia relacji zachodzących między poszczególnymi dyscyplinami filozoficznymi, składającymi się na filozofię chrześcijańską, którą można tu nazwać chrześcijańską teorią bytu, lub krótko, teorią bytu<sup>24</sup>.

W tak pojętej filozofii chrześcijańskiej wyróżnia się bowiem

<sup>23</sup> O naturze faktów naukowych i możliwości ich wykorzystania dla celów uprawiania filozofii, zob. S. Kamiński, dz. cyt. s. 392—393; oraz *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, s. 150—151.

<sup>24</sup> Termin „teoria bytu” używa się tu w znaczeniu, jakie mu nadaje S. Kamiński w artykule: *Dziedziny teorii bytu*, zob. *Studia z filozofii Boga*, t. III, praca zbiorowa pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1977, s. 78—100.

różne rodzaje dziedzin poznania i zależnie od podstawy, dokonuje się w różny sposób ich klasyfikacji<sup>25</sup>. W każdym razie nie ma jednolitego poglądu wśród uprawiających filozofię chrześcijańską na wzajemny stosunek do tych dziedzin poznania, specjalnie zaś na ich stosunek do metafizyki jako tej, która określana jest nazwą „filozofia pierwsza”. I tak np. teorię bytu ze względu na charakter jej dziedzin, raz pojmuje się jako pewną organiczną całość, podkreślając, że jedynie względy dydaktyczne lub społeczne, pozwalają pewne jej części traktować jakby autonomicznie i na mocy analogii atrybucji nazywać je teorią bytu z dodaniem determinującej przydawki, innym razem pojmuje się ją jako jedność niepodzieloną, co do przedmiotu formalnego i metody wyjaśniania, lub też uważa się, iż termin „teoria bytu” oznacza szereg samodzielnych, ze względu przynajmniej na przedmiot formalny, dyscyplin<sup>26</sup>. Podobnie różne poglądy można napotkać w przypadku rozumienia relacji występujących między tymi dyscyplinami. Ogólnie mówiąc daje się tu wyróżnić dwa podstawowe poglądy: jeden, według którego zależność wśród tych dyscyplin przebiega od metafizyki zwanej szczegółową do metafizyki ogólnej, drugi, według którego zależność przebiega od metafizyki ogólnej do metafizyki szczegółowej i to, co najmniej w dwu wariantach<sup>27</sup>. We wszystkich tych przypadkach można odnaleźć zasadnicze różnice poglądów, co do przedmiotu teorii bytu. I tak np. w przypadku koncepcji teorii bytu jako organicznej całości, złożonej z różnych dyscyplin filozoficznych, lub jako jednej i niepodzielnej, przynajmniej co do przedmiotu formalnego, nauki a koncepcją teorii bytu, jako nauki składającej się z samodzielnych dyscyplin filozoficznych, widać zasadnicze różnice w kwestii pojmowania przedmiotu, przede wszystkim przedmiotu formalnego. W dwu pierwszych bowiem koncepcjach teorii bytu przyjmuje się jedność przedmiotu formalnego we wszystkich należących do niej dyscyplin. Dopuszcza się natomiast możliwość różnych przedmiotów materialnych. W koncepcji trzeciej, dyscypliny składające się na teorię bytu właściwą sobie autonomię i niezależność zawdzięczają właśnie także różnym przedmiotom formalnym.

Dokonując próby determinacji przedmiotu filozofii chrześ-

<sup>25</sup> Do tak szeroko rozumianej teorii bytu należą wszystkie tradycyjnie wyliczane dyscypliny filozoficzne.

<sup>26</sup> Por. S. Kamiński, dz. cyt. s. 84.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 85.

cijańskiej będzie się miało na uwadze tę jej wersję, która historycznie wiąże się z tendencjami odczytania autentycznej myśli Tomasza z Akwinu, o którą dzisiaj generalnie określa się terminem „egzystencjalna interpretacja tomizmu”. W ramach tej interpretacji, zagadnienie przedmiotu filozofii chrześcijańskiej ograniczy się do jej teorii bytu, branej w wyżej podanym znaczeniu, a więc jest jedną wiedzą niepodzielną z punktu widzenia przedmiotu formalnego, czyli właściwego, oraz metody wyjaśniania. Mieszczące się w niej niektóre dyscypliny mają charakter częściowo tylko autonomiczny i to ze względu na ich osobliwy przedmiot w punkcie wyjścia. Obiektem tak pojętej filozofii nie jest jakościowy, ilościowy lub czysto formalny moment rzeczywistości, lecz aspekt ogólnogzystencjalny pod kątem ostatecznych racji. Innymi słowy aspekt ten nazywa się transcendentalem<sup>28</sup>. Filozofia w wyżej podanym rozumieniu podejmuje bowiem taki aspekt rzeczywistości, który pozwala wyjaśnić całą rzeczywistość w sposób nieobalalny i zarazem informatywny. Aspekt ten obejmuje wszystko, co istnieje, jest on także konieczny, dotyczy bowiem związków wewnątrz-bytowych, które nie mogą zachodzić w proporcjonalnych przyporządkowaniach ujętych w pojęciu bytu. Filozofia chrześcijańska, mając taki aspekt za przedmiot formalny, wyróżnia się od tych wszystkich dziedzin poznania, które operują pojęciem bytu uniwersalnym, które to pojęcie wyraża konieczne aspekty jedynie treści jakiegoś bytu a nie bytu jako bytu. Nadto dotyczy tej tylko klasy bytów, z których i dla których zostało wyabstrahowane. Wyżej wspomniane związki mogą być także podstawą koniecznych relacji międzybytowych o ile zachodzi dostateczna analogia, jak np. relacji przyczynowości metafizycznej. Wszystkie tego rodzaju relacje należą do porządku egzystencjalnego. Oparte są bowiem o ujętą w rzeczy relację istoty do istnienia. Prawa tak pojętej filozofii mają absolutną powszechność, bo opierają się ostatecznie na relacjach elementów konstytutywnych bytu jako bytu, obejmują przeto wszystko, co bytuje. Racją ich uniwersalności jest istnienie, tj. aspekt, w jakim badane jest to, co bytuje, a nie takie lub inne kwalifikacje w porządku istoty, charakterystyczne dla przedmiotów wszechświata<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Por. S. Kamiński: *Zagadnienia metodologiczne związane z filozofią Boga*, s. 384; por. M. A. Krapiec: *Metafizyka*, Poznań 1966, s. 86—100.

<sup>29</sup> Na temat tej orientacji filozofii chrześcijańskiej, zob. A. Stępień: *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, s. 38—50.

Wybór tej wersji filozofii chrześcijańskiej nie jest tu przypadkowy. Jest on podyktowany przeświadczeniem, że problemy w niej występujące a dotyczące: świata, Boga i człowieka, w wielu przypadkach, występują także w ramach Objawienia chrześcijańskiego oraz jego racjonalizacji tj. teologii, następnie dlatego, że w tej wersji filozofii chrześcijańskiej występowanie to wyraźniej, niż w innych jej wersjach, genetycznie wiąże się tylko właśnie z koncepcją jej przedmiotu oraz dlatego również, że kierunek rozwiązań tych zagadnień, ze względu na ich ścisły związek z przedmiotem, zasadniczo nie odbiega w tej orientacji filozofii, od ich charakterystyki dokonanej w oparciu o dane Objawienia chrześcijańskiego<sup>30</sup>. W tak zinterpretowanej filozofii chrześcijańskiej Absolut jawi się, nie jako tajemnica do opisanego, ani też, nie jako twór mistyki lub przedmiot treści Objawienia, lecz jako racja tłumacząca daną w doświadczeniu rzeczywistość w aspekcie ogólnoegzystencjonalnym. Ów właśnie aspekt wyznacza kierunek analiz filozoficznych i prowadzi do sformułowania szeregu podstawowych pytań. Aby odpowiedzieć na niektóre z nich dokonuje się analiz, które ostatecznie prowadzą do stwierdzenia istnienia Absolutu. Problem więc Boga jawi się w tej koncepcji filozofii chrześcijańskiej w trakcie filozoficznego wyjaśnienia rzeczywistości, jest więc wewnętrznym problemem tego wyjaśnienia.

W ramach tej wersji filozofii chrześcijańskiej jawi się też wyraźnie problem istnienia duszy ludzkiej. Ujawnia się on w jednej z dyscyplin, należących do teorii bytu, zwanej psychologią filozoficzną. Wprawdzie w pozafilozoficznych dziedzinach poznania mówi się o czymś analogicznym do pojęcia duszy, to jednak w sensie właściwym o duszy ludzkiej można mówić jedynie na terenie klasycznej filozofii człowieka. Dziedzina poznania dla tego problemu, podobnie jak dla problemu Absolutu nie jest obojętna. Nauk o człowieku istnieje wiele. Człowiek bowiem jako taki może być przedmiotem rozważań w naukach przyrodniczych, humanistycznych, filozoficznych a nawet teologicznych, ale problem duszy jawi się dopiero, gdy spełni się pewne warunki. W ramach analizy człowieka, jakiej dokonuje się na terenie np. psychologii typu przyrodniczego lub humanistycznego zagadnienie duszy ludz-

<sup>30</sup> Pokazałem to na przykładzie pojęcia Boga, zestawiając go w tej interpretacji filozofii z pojęciem Boga religii chrześcijańskiej, w artykule pt. *Możliwość teologii naturalnej*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 13(1977) z. 2, s. 238—253.

kiej nie występuje. W naukach tych nie mówi się o duszy ludzkiej w sensie właściwym dlatego, gdyż nie pozwala na to sam ich przedmiot formalny. Pierwsza z tych nauk w wyniku analiz, jakie przeprowadza nad człowiekiem, dochodzi jedynie do trwałych struktur, czy też składników biologicznych w człowieku, które utrzymują jego równowagę dynamiczną. Druga zamiast o duszy, mówi o osobowości lub o podmiocie zjawisk psychicznych. W jednej i drugiej rozstrzygnięcia zasadniczo podyktowane są właściwym im przedmiotem i jako takie wystarczają do rozwiązania problematyki rodzącej się ściśle na ich obszarach badań. W teologii zaś, problem duszy występuje w analizie człowieka o tyle, o ile korzysta ona z klasycznej filozofii w wyjaśnieniu tekstów objawionych lub też w budowaniu antropologii teologicznej<sup>31</sup>.

W psychologii filozoficznej jako dyscyplinie częściowo autonomicznej, należącej do teorii bytu, zagadnienie istnienia duszy ludzkiej jawi się w wyniku analizy ludzkiego życia psychicznego. Ten rodzaj psychologii jako zadanie stawia sobie za przedmiot ostateczne wyjaśnienie struktury wewnątrz-bytowej człowieka. Problem duszy pojawia się tu jako problem racji dla tego, co dane w doświadczeniu, mianowicie aktów składających się na całość życia psychicznego. Wyjaśniając istotną jedność i mnogość aktów przyjmuje się w podmiocie ludzkim duszę jako jedyną formę substancjalną ciała, samoistniejącą w sposób niedoskonały<sup>32</sup>. Ogólnie można powiedzieć, że dusza ludzka pojawia się tu jako racja tłumacząca wewnątrz-bytową strukturę człowieka.

Tak pojęta filozofia człowieka jako przedmiot w punkcie wyjścia posiada dane doświadczenia, dotyczące psychicznego życia człowieka. Pytanie o istnienie duszy ludzkiej nie jest punktem wyjścia w tej dyscyplinie. Podobnie też dusza ludzka nie stanowi obiektu jej badań w punkcie wyjścia swych analiz. Tą pewną specyfikacją przedmiotu w punkcie wyjścia filozofia człowieka różni się od metafizyki. Nie różni się natomiast od niej przedmiotem formalnym, którym tak dla jednej jak i dla drugiej jest aspekt istnieniowy, z tą jednak różnicą, że w psychologii chodzi o aspekt istnieniowy bytu ludzkiego, w metafizyce zaś o ten sam aspekt wszystkiego co bytuje. Właśnie ów aspekt ogólnieegzystencjalny bytu ludz-

<sup>31</sup> Por. S. Kamiński: *Metodologiczna problematyka poznania duszy ludzkiej*, w: *Chrześcijaństwo żywych*, praca zbiorowa pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1976, s. 143.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 150.

kiego z jednej strony pozwala w sposób naturalny, nie sztuczny, postawić problem istnienia duszy ludzkiej, z drugiej zaś rozwiązać go w taki sposób, że znaczenie nazwy „dusza ludzka” można traktować jako filozoficzny odpowiednik religijnego pojęcia duszy ludzkiej.

Powyższe dane zdają się świadczyć, że problematyka filozofii chrześcijańskiej, na którą składają się między innymi podstawowe zagadnienia religijnego życia człowieka, mianowicie problem istnienia Absolutu-Boga, problem człowieka a szczególnie jego duszy, stanowią wewnętrzne problemy tej filozofii. Taki charakter zawdzięczają one właśnie opisanemu wyżej jej przedmiotowi, zwłaszcza jej przedmiotowi formalnemu, którego stanowi egzystencjalny aspekt rzeczywistości. Aspekt ten decyduje również o tym, że rozstrzygnięcia tych problemów zasadniczo nie odbiegają od danych Objawienia chrześcijańskiego, chociaż należą do całkowicie różnych porządków.

### 3. ZADANIA FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Wyrażenie „zadania nauki” nie należy do klasy wyrażeń o charakterze jednoznacznym. Dlatego też zanim przejdzie się do omawiania wprost zadań filozofii chrześcijańskiej warto kilka uwag poświęcić samemu terminowi „zadanie nauki”.

Poznanie naukowe brane w aspekcie funkcjonalnym lub w aspekcie przedmiotowym będąc tworem kulturowym, ukonstytuowanym przez człowieka, jak każdy twór kulturowy ma charakter docelowy. Ową właściwość zawdzięcza swemu twórcy — człowiekowi. Człowiek bowiem tworząc naukowe poznanie nadaje mu właściwe cele. Cel w pewnym sensie jest przyczyną powstania nauki, jej rozwoju i uprawiania. Z tego też względu można powiedzieć, że zadania jakie poznanie naukowe może spełniać, w stosunku do niej samej są transcendentne. Nauka bowiem jako dzieło człowieka zależna jest w swych celach od jego dążeń. Cele te w wielu przypadkach mają wpływ na samą naturę nauki, przede wszystkim na jej przedmiot i metodę. Stąd też można powiedzieć, że nauka jako usystematyzowany układ twierdzeń, a więc brana w aspekcie przedmiotowym, nie zawsze może spełniać takie cele, jakie człowiek *ex post* mógłby jej stawiać. Możliwości realizacji odpowiednich zadań nauki jako systemu ukonstytuowanego dyktowane są zasadniczo jej naturą, w skład której oprócz zadań wchodzi przedmiot i metoda.

Gdy mówi się o znaczeniu terminu „cel naukowego poznania”, wyróżnia się następujące jego desygnaty: 1° motyw, czyli pobudki uprawiania nauki, 2° samą naukę jako rezultat przedmiotowy, do jakiego zmierza postępowanie wiedzotwórcze, 3° funkcje, jakie ma pełnić w szeroko rozumianym życiu ludzkim<sup>33</sup>. We wszystkich tych trzech przypadkach termin „naukowe poznanie” brany jest na oznaczenie nauki w aspekcie funkcjonalnym, a więc jako pewien zespół operacji wiedzotwórczych, a nie jako ukonstytuowany system zdań odnoszących się do jakiejś określonej dziedziny przedmiotów. W związku z pierwszym wyróżnieniem, trzeba powiedzieć, że motyw uprawiania nauki mogą być bardzo różnorodne. Dokonując pewnego uogólnienia, zasadniczo dają się one zgrupować w dwu typach: motywach teoretycznych i motywach praktycznych. Do pierwszego typu motywów należałoby zaliczyć zainteresowania czysto poznawcze, teoretyczne, do drugiego zaś zainteresowania i tendencje praktyczne. Przedmiotem zainteresowań intelektualnych, teoretycznych, jest poznanie rzeczywistości, jej zrozumienie, które dokonuje się bez specjalnego podkreślania, ze strony podmiotu uprawiającego naukę, momentów praktycznych, wynikających niejako z samego jej poznania i rozumienia dla ludzkiego życia. Przedmiotem zaś zainteresowań praktycznych staje się świadome dążenie do opanowania rzeczywistości i pokierowania nią w taki sposób, aby dało się zrealizować zamierzone uprzednio cele, ogólnie mówiąc dyktowane konkretnymi sytuacjami życiowymi. Uprawianie nauki kierowane jest wówczas bezpośrednio wskazaniemi i dyrektywami praktycznymi. W jednym i drugim przypadku mamy do czynienia z zaspakajaniem potrzeb, z tą tylko różnicą, że w pierwszym przypadku intelektualnych, w drugim natomiast praktycznych. I to właśnie dwukierunkowe zaspakajanie potrzeb człowieka stanowić może jeden rodzaj zadań poznania naukowego.

W drugim z wymienionych znaczeń terminu „cel poznania naukowego”, cel nauki stanowi układ twierdzeń, a więc rezultat przedmiotowy operacji wiedzotwórczych, kierowanych przez człowieka. Gdy ktoś zamierza budować teorię naukową, to wówczas można powiedzieć, że poznanie naukowe traktuje dla samego poznania, a więc bezinteresownie. Nie znaczy to, że taka teoria naukowa nie zawiera w sobie danych służących do jej wykorzystania w takiej lub innej dziedzinie.

<sup>33</sup> Por. S. Kamiński: *Pojęcie nauki i klasyfikacji nauk*, s. 154.

Znaczy to tylko, że moment wykorzystania tej teorii zepchnięty jest na dalszy plan w tym sensie, iż może występować w stadium dalszym, np. po jej wybudowaniu. W początkowych stadiach jej budowania nie stawia się żadnych praktycznych celów, zasadniczo jest ono w tym aspekcie bezinteresowne. Jest wolne, tzn. nie jest skierowane bezpośrednio na żaden inny cel, jak tylko wzbogacenie i uporządkowanie wiedzy.

W trzecim wreszcie znaczeniu termin „cel poznania naukowego” brany jest na oznaczenie tego, czemu ma służyć poznanie naukowe, lub na oznaczenie funkcji, jakie ma ono spełniać. W tym znaczeniu termin „cel” należy brać bardzo szeroko. Poznanie naukowe może bowiem służyć zaspokojeniu ogólnoludzkich zainteresowań intelektualnych, będzie to funkcja czysto teoretyczna, oraz może służyć jako narzędzie do przebudowania jakiejś dziedziny rzeczywistości, lub też pomagać do zbudowania racjonalnego poglądu na świat. Zadania te można traktować również jako motywy, zwłaszcza wówczas, gdy termin „nauka” bierze się funkcjonalnie. Podkreślić jednak trzeba, że funkcje teoretyczne oraz funkcje praktyczne naukowego poznania nie wykluczają się i mogą występować jednocześnie. Jeżeli się ich nie sprowadza do wspólnego mianownika, to czyni się to dlatego, że nie są one porównywalne w tych samych kategoriach. Wybór pierwszego rodzaju zadań na jednym etapie uprawiania nauki nie przeszkadza przyjęciu drugiego typu zadań na etapach następnym<sup>34</sup>.

Podobnie jak każde poznanie naukowe, filozofia chrześcijańska, rozumiana w sensie wyżej zaznaczonym, pełni zadania tak o charakterze poznawczym, teoretycznym jak i praktycznym. Pierwsze dotyczą zaspokojenia najgłębszych potrzeb intelektualnych i moralnych człowieka, drugie, praktyczne dają się sprowadzić do funkcji, jakie filozofia chrześcijańska pełni w szeroko rozumianym życiu ludzkim, stając się czynnikiem organizującym, w jakimś sensie, życie indywidualne i społeczne człowieka. Jedno i drugie zadanie filozofia chrześcijańska realizuje w drodze dostarczania człowiekowi zasadniczych rozstrzygnięć nurtujących go jako podstawowych. Istnieje bowiem cały szereg pytań, które człowiek stawiał i nadal stawia odnośnie otaczającej go rzeczywistości i odnośnie siebie samego. Konkretyzacje tych pytań da się wyrazić w następujących formułach językowych: „co znaczy, że przedmioty ist-

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 157.



nieją?”, „w jaki sposób przedmioty istnieją?”, „czy istnieją lub mogą istnieć inne kategorie przedmiotów niż te, które nas otaczają?”, „czy ogół przedmiotów istniejących jest czymś racjonalnym, posiada jakiś sens lub cel?”, „czy i w jakim sensie można mówić o istocie, tzn. co jest istotne dla przedmiotów”, „co jest ostateczną racją, przyczyną istnienia przedmiotów”, „czy zachodzą jakieś konieczności w obrębie tego, co istnieje?” itp. W przypadku człowieka stawiać można również szereg analogicznych pytań, np. „jaka jest pozycja człowieka wśród innych bytów?”, „czy stanowi on istotnie nową kategorię bytu?”, „czy i jaki sens lub cel posiada jego życie i działalność, sztuka, nauka i religia?”, „jaki jest ostateczny kres jego podstawowych tendencji, jego poszukiwania szczęścia, dążenia do posiadania pewnych dóbr, co jest ostateczną racją jego istnienia?”<sup>35</sup>.

Stawianie i podejmowanie tego rodzaju zagadnień jest powszechnie uznawane za coś charakterystycznego dla człowieka. Wiele bowiem z tych pytań, stawianych tak pod adresem człowieka, jak i otaczającego go świata w różnej formie, daje się odnaleźć w historii rozwoju myśli ludzkiej. Człowiek stawiający je szukał odpowiedzi, odwołując się, zależnie od okresu historycznego, bądź do poznania potocznego, bądź też w wielu przypadkach do poznania naukowego. Dzisiaj już wiadomo, że ani jedno ani drugie nie jest zdolne dostarczyć odpowiedzi na tego rodzaju problematykę. Pierwsze z racji tego, że w zasadzie służy celom praktycznym, jako takie zaś jest konglomeratem ujęć charakteryzujących się różnymi punktami widzenia, jest po prostu zbitką aspektów, w której akcentowane są te, czy inne aspekty w zależności od potrzeb i okoliczności, oraz ujęć charakteryzujących się momentami pozapoznawczymi. Drugie natomiast dlatego, że będąc wprawdzie świadomym, usystematyzowanym, metodycznym, eliminującym momenty pozapoznawcze, emocjonalne, podejmuje taki przedmiot i takie aspekty badania, w zakresie których wspomniane wyżej problemy nie mogą być rozwiązane. Nauki bowiem szczegółowe badają rozmaite klasy przedmiotów od strony jakby ilościowej, względnie jakościowej, biorąc pod uwagę to, co w szerokim sensie nazywa się cechą, kwalifikacją, strukturą czy relacją. Stąd też w ramach tych nauk zagadnienia powyższe nie mieszczą się w tym sensie, że nie dają się sformułować przy pomocy obowiązującej w tych naukach

<sup>35</sup> Por. A. Stępień: *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964 s. 26—27.

aparatury pojęciowej i metod tych nauk. Zagadnienia, o których mowa, jeśli mają być podjęte i rozwiązywane, wymagają odrębnej, niż nauki szczegółowe, dziedziny poznania. Winno to być poznanie takie, które sięga do tego, co jest podstawowe i ostateczne w badanym przedmiocie i dla danego przedmiotu. Pytania bowiem, które człowiek stawia z takich lub innych powodów, a których nie daje się rozwiązać w ramach nauk szczegółowych, są właśnie ze względu na właściwą im treść, tego wymiaru. Poznaniem natomiast, w którym taki wymiar pytań się mieści, jest filozofia, której koncepcja przynajmniej w ogólnych zarysach została sformułowana już w starożytności przez Arystotelesa, a w pełni realizowana w nurcie filozofii Tomasza z Akwinu i późniejszej jej kontynuacji, którą nazwano tu filozofią chrześcijańską. Możliwości odpowiedzi na tak postawione pytania wiążą się ściśle z jej przedmiotem jako aspektem, o którym powiedziano już, że stanowi go aspekt istnieniowy tego, co istnieje, a nie jak w starożytności aspekt istotowy.

Jeżeli uznać, że odpowiedzi na wspomniane wyżej i podobne pytania składają się na to, co określa się mianem „światopogląd”, a można tak uczynić, gdyż wyrażają one przekonania, postawy, twierdzenia, oceny, normy określające obraz tego, co istnieje oraz wyznaczają postępowanie względem siebie i otoczenia<sup>36</sup>, to można powiedzieć, że filozofia chrześcijańska stanowi w pełnym tego słowa znaczeniu podstawę racjonalności takiego światopoglądu, a konsekwentnie wpływa na organizację życia ludzkiego, tak w jego wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Niemniej to ostatnie z wymienionych tu zadań, filozofia chrześcijańska spełnia w całości różny sposób od innych systemów filozoficznych. Wbrew bowiem utylitaryzmowi myśli europejskiej, roli filozofii chrześcijańskiej nie sprowadza się do pełnienia funkcji ostoji i ładu indywidualnego i społecznego już w jej punkcie wyjścia. Jeśli określa się ją niekiedy terminem *magistra vitae* to nie dlatego, że udziela jednostkom i społecznościom praktycznych receptu postępowania, lecz dlatego, że się uważa, iż pierwszorzędym jej zadaniem jest zdobycie prawdy, że w uprawianiu jej chodzi o zaspokojenie tendencji wiedzytwórczych<sup>37</sup>. Racjo-

<sup>36</sup> Por. A. Stępień: *Filozofia jako ostateczna płaszczyzna dyskusji światopoglądowych*, „Znak”, XVIII (1967) 898.

<sup>37</sup> Na temat zadań filozofii zob. także: S. Swieżawski: *Rola filozofii w poglądzie na świat*, „Znak”, X(1958)6/48, s. 619—621; *O roli filozofii i niektórych jej typach*, „Znak”, IX(1957)1/36, s. 2—18/ A. Stępień: *Racjonalność katolicyzmu*, „Więź”, III(1960) 7—8/27—28.

nalizacja światopoglądu jest więc jedną z funkcji praktycznych filozofii chrześcijańskiej. Jest ona drugorzędnym zadaniem w tym sensie, że filozofia chrześcijańska nie dlatego istnieje, aby uzasadniać światopogląd człowieka a następnie wpływać na jego życie indywidualne i społeczne, lecz w tym celu, aby uzyskać prawdę o świecie i człowieku. Możliwość wykorzystania rozstrzygnięć filozoficznych dla racjonalizacji światopoglądu istnieje na zasadzie zbieżności tematyki pytań, jakie stawia sobie człowiek szukający całościowego obrazu siebie i świata, z tematyką pytań chrześcijańskiej filozofii. To, co przybliży względem siebie światopogląd i wspomnianą filozofię, to właśnie podobieństwo tematyczne pytań. Niemniej jednak są to dwie dziedziny różne. Czym innym jest myślenie światopoglądowe, a czym innym naukowe uprawianie filozofii. Człowieka interesują sprawy ostateczne, dotyczące istnienia samego siebie, otaczającego go świata. Filozofia analizuje byt w aspekcie istnienia, podejmuje analogiczną problematykę, ale w oparciu o całkowicie różne motywy, niż to czyni się w myśleniu światopoglądowym. Podstawowym źródłem problematyki światopoglądowej jest sam człowiek, jego zainteresowania, uzasadniane niekiedy różnymi motywami, ale zawsze natury psychologicznej. Problematyka natomiast filozofii chrześcijańskiej genetycznie, źródłowo tkwi w samym jej przedmiocie i aspekcie przedmiotu. Te dwa momenty decydują ostatecznie o tym, że takie, jak wyżej problemy można zasadnie postawić.

W analogicznym sensie można mówić o innym praktycznym zadaniu filozofii chrześcijańskiej, mianowicie o jej wykorzystaniu w procesie racjonalizacji wiary religijnej. Tę funkcję wyznacza się filozofii od najdawniejszych czasów. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa termin „teologia” oznaczał racjonalną, szeroko pojętą interpretację Objawienia. Stąd też takie zadanie filozofii określano nazwą „ancilla”. Jak dobrze wiadomo, interpretacji takiej dokonywano wówczas przy zastosowaniu elementów filozofii, bądź platońskiej, bądź neoplatońskiej. Zapożyczanie się w tym typie filozofii motywowane było tym, że język tej filozofii był najbliższym języka i treści Objawienia. W ten sposób postępowali pierwsi apologety i św. Augustyn, mieszając w wielu przypadkach porządek filozoficzny z teologicznym. Teologowie późniejsi byli pod tym względem ich kontynuatorami. W pełni, lecz z zachowaniem odrębności porządku teologicznego i filozoficznego, wykorzystuje filozofię w uprawianiu teologii Tomasz z Akwi-

nu. Mówi się tu „z zachowaniem odrębności porządków”, gdyż dla Tomasza z Akwinu teologia usytuowana była w porządku pozanaukowym. Wprawdzie w stosunku do innych nauk określał ją mianem „wyższa”, to jednak zawsze rozumiał, iż owa „wyższość” mieściła się w innym porządku niż porządek nauk. Stąd też według Tomasza stosunek teologii do innych nauk, a w tym i do filozofii, nie jest tego samego rodzaju, co np. stosunek jednej z nauk względem innej. Owa tradycja korzystania w teologii z filozofii przetrwała do dnia dzisiejszego. Podobnie jak w wiekach poprzednich, również w czasach współczesnych, wiązanie wiedzy naturalnej i naprzyrodzonej w teologii, najczęściej sprowadza się do racjonalnego opracowania zdarzeń nadnaturalnych. W średniowieczu była to filozoficzna racjonalizacja Objawienia, w wiekach późniejszych a zwłaszcza w XIX wieku mamy racjonalizację, ale typu przyrodniczego, jest to racjonalizacja scientystyczna, aktualnie natomiast, to co robi się w tej dziedzinie, nazywa się racjonalizacją humanistyczną lub filozoficzną. Jedna i druga mają szereg odmian. W racjonalizacji humanistycznej da się wyróżnić takie odmiany, jak: historyzm, socjologizm i psychologizm, w filozoficznej zaś, egzystencjalizm, strukturalizm, semiologizm i praxizm<sup>38</sup>. W takiej sytuacji powstaje pytanie, nie tyle o to, czy należy korzystać z filozofii w teologii, lecz o to, z jakiej filozofii należy korzystać. Chodzi po prostu o adekwację filozofii dla teologii. Inaczej mówiąc pytanie dotyczy warunków, jakie winna spełniać filozofia, by mogła być wykorzystywana dla teologii. Często jako kryterium wysuwa się łatwość języka filozoficznego ze względu na dzisiejszego człowieka jako odbiorcę. Nie wydaje się bowiem, aby takie kryterium było wystarczającym, przede wszystkim ze względu na fakt, że w rezultacie wykorzystywania filozofii przez teologię, filozofia bardzo głęboko przenika teologię. Jest ona wykorzystywana przez teologię w takich jej etapach, jak: tworzenie aparatury pojęciowej, dochodzenie do konkluzji teologicznych, a nawet systematyzacji twierdzeń teologicznych. Kryterium więc adekwatności winno być nie tyle łatwość języka, inaczej mówiąc względem odbiorcę, lecz treściowa strona filozofii, a to dlatego, że korzystanie to, nic innego jak w pewnym sensie adaptacja jednej dyscypliny przez drugą. Stąd też za kryterium wyboru uznać należy taką filozofię,

<sup>38</sup> Por. S. Kamiński: *Epistemologiczno-metodologiczne uwagi o teologii*, w: *Teologia nauką o Bogu. Kongres teologów polskich 1976 r.* Kraków 1977, s. 45.

która uprzednio okaże się zgodna w swych rozstrzygnięciach z Biblią, co do wizji rzeczywistości oraz nie będzie kolidować z nią, co do charakteru poznania<sup>39</sup>. Postulat pierwszy domaga się, aby filozofia, z której ma korzystać teologia, nie była ateistyczną lub relatywistyczną. Drugi natomiast domaga się, aby filozofia nie była irracjonalistyczna. I taką właśnie filozofią jest filozofia chrześcijańska.

Podobnie jak w przypadku stosunku filozofii chrześcijańskiej do światopoglądu, zasadą pełnienia względem niego funkcji czynnika racjonalizującego była zbieżność tematyczna problematyki, tak też w przypadku stosunku filozofii chrześcijańskiej do wiary religijnej lub teologii zasadą możliwości wykorzystania filozofii, zwłaszcza w teologii jest również analogiczna zbieżność tematyczna problematyki filozofii chrześcijańskiej z problematyką wiary religijnej i teologii. Źródła tych problematyk są jednak, podobnie jak przypadku poprzednim, całkowicie autonomiczne, genetycznie niezależne od siebie. W przypadku filozofii chrześcijańskiej, problematyka jej jawi się w wyniku filozoficznej analizy rzeczywistości w odpowiednim aspekcie i w odpowiedni sposób. Genetycznie wiąże się ona z samą naturą tej filozofii. W przypadku zaś wiary religijnej, jej problematykę genetycznie wiąże się z Objawieniem chrześcijańskim, a w przypadku teologii, z naturą teologii. Stąd też służebna rola filozofii chrześcijańskiej względem teologii ostatecznie uzasadnia się samą naturą tej filozofii, tj. jej przedmiotem, aspektem oraz metodą analizy. Charakter przedmiotu i aspekt przedmiotu rozstrzygają o tym, że filozofia ta ma charakter nieateistyczny i nie-relatywistyczny, typ zaś analizy kwalifikuje ją do typów filozofii nieirracjonalistycznych. Dlatego też może być wykorzystana tak w teologii jak i w procesie racjonalizacji wiary religijnej. Wszystko to z kolei wskazuje niedwuznacznie, że służebna rola omawianej filozofii chrześcijańskiej względem teologii nie jest zadaniem w jej punkcie wyjścia, nie jest też ani apologetyką wiary, ani też nie została ukonstytuowana w wyniku potrzeb dyktowanych wiarą religijną lub teologią. Nie stanowi również systemu filozoficznego, którego chrześcijanie dla takich lub innych potrzeb wybrali spośród wielu kierunków filozoficznych, jakie mieli do dyspozycji. Jako taka stanowi swoisty typ poznania rzeczywistości i tylko ze wzglę-

---

<sup>39</sup> Por. S. Kamiński: *Aparatura pojęciowa teologii a filozofia*, „Znak”, XVIII(1967)7—8/157—158, s. 888—896.

du na bliskość rozstrzygnięć może być w jakimś stopniu wykorzystywana w teologii chrześcijańskiej.

Wydaje się iż nie tylko podstawowa problematyka w omawianej tu wersji filozofii chrześcijańskiej jak najściślej wiąże się z jej przedmiotem, że w filozofii tej nie ma problemów w stosunku do niej zewnętrznych, narzuconych takimi lub innymi względami, ale także zadania, jakie jej można zasadnie przypisać, czy to o charakterze teoretycznym czy praktycznym, ostatecznie dyktowane są również jej przedmiotem, oraz zależnym w pewnym stopniu od niego typem poznania.

## THE SUBJECT AND GOALS OF CHRISTIAN PHILOSOPHY

### (Summary)

The problems connected with the subject and goals some systematized science belong to the problems concerning the nature of science. They are very important for one to become conscious of its theory. This kind of problems taken up in the sphere of Christian philosophy belong to fundamental ones in the sense that these concrete solutions determine further traits of this philosophy. Autor taking up the problems in Christian philosophy by no means thinks that in hitherto existing philosophical literature such problems were not undertaken before. On the contrary, he is aware of many works in which the matter of subject or goals of classical philosophy in its various versions have been treated. Therefore in said article he doesn't occupy himself with this problem. He isn't concerned with the characteristic of the subject and goals of the classical philosophy. Autor's aim is a presentation of the relation existing, on one hand between the problematic of Christian philosophy itself and subject, on the other hand wishes to show the relation between goals which Christian philosophy actually can fulfill and its subject. In connection with the first problem Autor comes to the conclusion that the problematic of Christian philosophy at least its certain versions, is closely related to its subject, obviously its formal subject. The problematic of Christian philosophy is not something external in relation to itself as a certain philosophical system. The subject of this philosophy not only generates the problematic itself, but moreover causes that its solutions are close in their character to solutions which could be found in theology or even religious faith itself. (among others it concerns such problems as: existence of God, existence of the world, existence of the soul etc.).

In the matters of the goals of Christian philosophy author maintains that in this its philosophical version of which he speaks in the article the theoretical and practical goals are closely connected with the subject. The autor expresses the opinion that Christian philosophy is not a rationalization of religious faith nor it is a rationalization of one's outlook. It is neutral in its nature. Its servisable character in relation

to theology or religious faith or even one's outlook springs from thematical similarity of its problematic to the problematic of the above mentioned spheres of knowledge. His final position is that Christian philosophy its quality of „Christianity” draws from psychological dependence from doctrinal climat of Christian culture form which it has arisen. This dependence is of the kind which doesn't cause a methodological confusion of natural order of the mind with the supernatural order. Autor concludes that, strictly speaking the systems of thought met in Christian culture which confuse this two different orders are more the theological than philosophical systems. He devoted large part of his article to the meaning of the term, Christian philosophy' and presented in details the descusion concerning the meaning of this term.