skończoności, a wszystkim wobec nicości", warto może zebrać to, co Pascal o czasie napisał, i zbadać, w jakiej mierze jego uwagi wiążą się z założeniami jego epistemologii i ontologii.

Pascal, który w rozprawie *De l'esprit géométrique* uznał, że definicja czasu nie jest potrzebna, używa terminu „czas" już to na oznaczenie mierzalnej własności trwania zmieniających się bytów realnych lub samego ich przemijającego trwania, już to na oznaczenie trwania nieskończonego, którego wycinek wypełnia przemijanie bytów skończonych. Pojmuje też czas jako *continuum* nieskończenie podzielnych chwil. (Stąd dwie nieskończoności czasu).

Uwagę swą skupia Pascal głównie na pojęciu czasu przeżywanego i na świadomym stosunku człowieka do czasu, kontynuując w tym zakresie niektóre myśli św. Augustyna, ale też w pewnych punktach przeciwstawiając się mu. Doświadczenie przemijania czasu, zagrożenie przez czas jest podstawowym elementem naszej świadomości i źródłem nieustannego niepokoju. Przeżywając czas nastawieni jesteśmy stale na przyszłość, odwracając się od teraźniejszości, która jedynie jest „naszym czasem". To nastawienie na przyszłość jest równocześnie nastawieniem na wieczność, która — jak pisze Pascal — „oszałamiać musi krótkie nasze trwanie".

W odczycie starano się pokazać, czym różnią się poglądy Pascala na czas od innych koncepcji XVII wieku, i w jakim stopniu wyprzedzają różne koncepcje późniejsze.

Posiedzenie z dnia 17 października 1962 r.

Czł. Ks. Stanisław Kamiński przedstawił własną pracę pt.: *O dyskusji w sprawie naukowego charakteru teologii.*

Na wstępie należy zaznaczyć, że: 1° chodzi tu tylko o teologię katolicką, 2° wykład niniejszy nie ma charakteru historycznego, tzn. nie zmierza do przedstawienia przebiegu wspomnianej w tytule dyskusji, 3° nie stanowi badań nad trafnością tez głoszonych w tej dyskusji oraz 4° uwagi poniższe dotyczą natomiast formalno-metodologicznej strony sporu o naukowy charakter teologii, a głównie sposobu stawiania i rozwiązywania problematyki.

Sprawa naukowego charakteru teologii stała się szczególnym przedmiotem zainteresowania najpierw w XIII w. Odkrycie Arystotelesowej teorii nauki oraz dociekanie mające na celu określenie stosunku wiary do wiedzy zwiększyły autorefleksję nad poznaniem teologicznym i doprowadziły do prób ustalenia relacji między teologią a nauką, między poznaniem z wiary a poznaniem czysto racjonalnym. W konsekwencji pojawienia się różnych stanowisk w tej sprawie powstała dyskusja na temat, czy teologia jest nauką *(utrum sancta doctrina sit scientia?).*

Pozytywną odpowiedź dawali m. in. Aleksander z Hales, Jan Fidanza zwany Bonawenturą, Jan Peckham, Albert Wielki i Tomasz z Akwinu. Negatywnie zaś wypowiadali się późniejsi autorzy, jak np. Duns Scot, Wilhelm Ockham, Piotr z Auriol, Marsyliusz z Inghen i Gabriel Biel.

Uwagi, jakie nasuwają się w związku z tą dyskusją, są następujące: 1° wszyscy mieli na względzie tylko teologię spekulatywną i to raczej w jej idealnej postaci niż w formach faktycznie występujących, 2° aczkolwiek teoretycznie posługiwano się koncepcją nauki Arystotelesa, to jednak wprowadzano w niej rozmaite modyfikacje (było to tym bardziej naturalne, że sam Stagiryta nie zbudował wiedzy ściśle wedle naszkicowanego przez siebie wzorca), 3° główny punkt sporu stanowił sposób przyjmowania naczelnych przesłanek oraz możliwość traktowania nadnaturalnego przedmiotu teologii jako naukowego.

Argumentacja w obronie naukowego charakteru teologii przebiegała na ogół następująco (zob. np. S. Theol. I, q. 1, a. 2): Teologia jest nauką, bo jej naczelne przesłanki, choć nie są bezpośrednio oczywiste, lecz przyjęte w oparciu o wiarę *(articuli fidei)*, to jednak są oczywiste w ramach wyższej wiedzy *(ex principiis notis lumine superioris scientiae)*, mianowicie wiedzy Bożej. Nauki bowiem mogą brać przesłanki naczelne z wyższej wiedzy i wtedy zowią się naukami podporządkowanymi *(scientiae subalternatae)*. Przedmiot teologii również ma charakter przedmiotu naukowego. Nie przeszkadzają temu nadprzyrodzoność i indywidualność, bo między nadnaturalnym i naturalnym istnieje harmonia, a o konkretnych przedmiotach traktuje się w teologii ubocznie *(de singularibus non principaliter tractetur)*.

W zarzutach przeciw naukowości teologii podkreślano (np. Duns Scot) konieczność oczywistości przesłanek na to, aby nauka była tzw. *scientia per demonstrationem acquisita*. Nauka może brać przesłanki z nadrzędnej nauki, o ile ta ostatnia ma charakter nauki w tym samym sensie tego słowa, a nie wiedzy w specjalnym znaczeniu (*scientia Divina*). Nadto nauka w arystotelesowskim sensie (An. Post. I, 2) obok założeń przyjętych z innych nauk musi mieć sobie właściwe przesłanki w drodze specjalnej indukcji zdobyte, co w przypadku teologii trudno zachować, jeśli jej pryncypiami mają być tylko *articuli fidei*.

Problem naukowego charakteru teologii zarysował się po okresie Odrodzenia z chwilą zwiększenia się roli teologii pozytywnej, ale wobec braku odpowiedniej teorii nauki nie doprowadziło to do nowych i ciekawych ustaleń. Dyskusja w sprawie naukowości teologii przybrała na sile znowu na przełomie XIX i XX w. w związku z modernizmem z jednej strony a nową pozytywistyczną koncepcją nauki z drugiej strony. Nie wyraziło się to jednak u obrońców naukowości w sformułowaniach wykraczających zasadniczo poza zagadnienia i myśli św. Tomasza (rozwinięte później przez Kajetana i Jana od św. Tomasza). Ponadto punkt ciężkości dyskusji prze-

niesiono w dziedzinę apologetyki. Po stronie przeciwników zaś zwracano uwagę nie tyle na teoretyczną stronę pytania, ile na konflikt teologii i nauki w dziejach kultury (por. np. A. D. White, *A History of the Warfare of Science with Theology*, New York [1896] 1960). Dopiero druga ćwiartka XX w. przyniosła więcej interesujących metodologa rozważań dotyczących relacji między teologią a nauką. Wzmożenie się refleksji nad poznaniem naukowym oraz ożywienie się badań nad średniowieczem przyniosło najpierw wiele prac historycznych dotyczących koncepcji teologii scholastycznej. Na wzmiankę zasługują choćby następujący autorzy: E. Krebs (1912), M. D. Chenu (1927), K. Feckes (1930), M. Grabmann (1932 nn), A. Rohner (1939), J. Leclercq (1939), A. M. Vellico (1941), R. Guelluy (1947), A. Magrini (1952), R. Hooykaas (1954). Historyczne opracowania problemu naukowości teologii, choć pozwoliły poznać jego dzieje, a nawet wyjaśnić źródła i powiązania stanowisk, nie zostały w pełni wykorzystane do jego rozwiązania od strony systematycznej. Na przeszkodzie stanął chyba brak połączenia badań historycznych z teorią i metodologią nauk w ogóle, a dzisiejszej teologii w szczególności. Niemniej jednak rozwój dyscyplin teologicznych (i powstanie nowych) oraz potrzeba organizacji szeroko zakrojonych studiów teologicznych, a także ogólnie obserwowane w świecie naukowym zainteresowanie problematyką teorii i metodologii nauk sprawiło, że zagadnienia natury i metody teologii podjęto na nowo; robiono to nie tylko we wstępach do teologii, lecz również w osobnych artykułach i monografiach. Warto zwrócić uwagę na dyskusję, którą bezpośrednio wywołał Charlier (*Essai sur le problème théologique*, Thuilies 1938). Teza jego, iż teologia nie jest nauką, lecz tylko dyscypliną, spotkała się ze sprzeciwem i potępieniem. W celu wyjaśnienia właściwego stanowiska zabrali głos (nie licząc nowszych wstępów do teologii): M. J. Congar („Bulletin Thomiste", 5 (1938) 490—505), M. R. Gagnebet („Rev. Thom.", 44 (1938) 1—39, 213—55 i 647—74), P. Wyser (rozprawa, Salzburg-Leipzig 1938), L. Koesters („Scholastik", 14 (1939) 234—40). C. Boyer („Gregorianum", 21 (1940) 555—66), J. Beumer („Scholastik", 17 (1942) 32—49) jeszcze raz (na marginesie wstępu do teologii dogmatycznej A. Stolza) Gagnebet („Divus Thomas" (P), 46 (1943) 237—70), J. M. Alonso („Revista Espan. de Teol.", 4 (1944) 611—34 oraz 5 (1945) 3—38, 433—50 i 529—60) i A. M. Horváth („Divus Thomas" (Fr), 24 (1946) 349—92).

Wymienieni autorzy na różnych drogach starają się okazać naukowość teologii. Odpowiadają szeroko na faktycznie stawiane i możliwe zarzuty. Wydaje się jednak, że w tej dyskusji (często wirtualnej) tkwi sporo zwykłych nieporozumień. Najpierw zapomina się niekiedy o elementarnym postulacie ustalenia sensu terminu nauka i teologia. Można przecież przyjąć takie znaczenie tych wyrazów, przy których zdanie: teologia jest nauką, okaże się analitycznie prawdziwe albo fałszywe. Wiadomo jednak, że nie o czysto słowny spór chodzi. Jeśli dyskusja ma dotyczyć rzeczowej strony

pytania, to należy wskazać wyraźnie, wedle jakiej (i dlaczego) teorii nauki oraz jakiego (i dlaczego) ujęcia teologii rozwiązuje się zagadnienie.

Prawie wszyscy obrońcy tezy o naukowości teologii trzymają się w zasadzie arystotelesowskiej koncepcji nauki oraz traktują teologię zbyt monolitycznie i jako głównie spekulatywną. Sposób stawiania zagadnień i formułowania ich rozwiązań nie wychodzi przeważnie daleko poza tradycję średniowieczną. Czasem pozornie wygląda inaczej, ale w gruncie rzeczy brak głębszego osadzenia całej problematyki w dzisiejszej epistemologii i metodologii nauk, a rozwiązania przybierają postać tylko powtórzenia dawnych formułek bez uwzględnienia ich ewolucji znaczeniowej w wielu kręgach myślowych, a nade wszystko bez umożliwienia dzisiejszemu czytelnikowi „przegryzienia się" poprzez warstwę słów. Scholastycy posługiwali się arystotelesowską koncepcją nauki obowiązującą w ówczesnej teorii wiedzy oraz mówili o teologii spekulatywnej, bo takie przede wszystkim było wtedy jej ujęcie. W konsekwencji akcentowano głównie problematykę pierwszych przesłanek, przedmiotu i dowodu sylogicznego w teologii. Obecnie wypada albo posłużyć się najbardziej obiegowym dziś pojęciem nauki, albo, przyjąwszy inne, uzasadnić, dlaczego się tak postępuje. Należy również wziąć pod uwagę teologię w takiej postaci, w jakiej faktycznie bywa uprawiana lub taką, jak ją charakteryzuje współczesna teoria i metodologia teologii. Okaże się wtedy, że inną niż dawniej należy wyakcentować problematykę w związku z naukowością teologii.

Przede wszystkim trzeba uzasadnić istnienie i pożytek szerszej koncepcji wiedzy naukowej niż ta, jaką operuje i dopuszcza najbardziej rozpowszechniona pozytywistyczna teoria nauki. Nie chodzi o jakiekolwiek rozszerzenie zakresu perypatetyckiego pojęcia nauki. Tomasz z Akwinu pisał (In An. Post. lect. 4 i 7), że *sumitur scientia quandoque pro cognitione qualibet certitudinali.* Otóż wydaje się, że nie każdą wiedzę choćby pewną należy nazywać nauką. Rozszerzenie zakresu terminu *nauka* winno być dokładnie zdeterminowane i epistemologicznie uprawomocnione (ani obiegowe, ani dające się urzeczywistnić, ani poznawczo uzasadnione jest np. pojęcie nauki realnej jako uporządkowanego zbioru zdań odznaczających się oczywistością wynikania. Por. I. Różycki, *Dogmatyka*, I, Kraków 1947, s. 24). Dyscypliny teologiczne na pewno nie są naukami w sensie pozytywistycznym. Ale nie przynosi to im ujmy. Teologia nie chce równać się typem poznania z fizyką. Żadną miarą terminu nauka nie orzeka się jednoznacznie o dyscyplinach przyrodniczych i teologicznych. Więcej despektu wyrządza teologii ten, co powtarza, iż jest nauką, nie rozumiejąc dość jasno i wyraźnie użytego orzecznika, niż ten kto twierdzi, że dyscypliny teologiczne nie są naukami w sensie przyrodniczo-humanistycznym. Trzeba więc zdawać sobie sprawę z analogicznych znaczeń tego orzecznika i właściwie (trafnie i zasadnie) nim posługiwać się.

Co się zaś tyczy samej teologii, to wydaje się, że jej spekulatywny

profil nie jest jedyny, a nawet nie najważniejszy. Pozytywna teologia stanowi moment bardzo typowy. Współcześni teoretycy teologii (np. Daniélou, Congar, Journet, Aubert) mocno również akcentują jej aspekt biblijny, patrystyczny i liturgiczny oraz nastawienie duszpasterskie. Biorąc nadto pod uwagę specyfikę teologicznych dyscyplin takich, jak np. apologetyka i historia Kościoła, wypada zróżnicować sposób rozwiązania zagadnienia naukowości teologii w zależności od poszczególnych jej działów. Do tego niezbędna jest uprzednia porządnie zrobiona metanaukowa (typu teoretycznego i metodologicznego) charakterystyka poszczególnych dyscyplin teologii. Niestety, pod tym względem dużo jeszcze jest do zrobienia. Podamy kilka uwag i postulatów niezbędnych dla wyjaśnienia sposobu stawiania problematyki naukowości teologii.

Struktura nauk realnych nie bywa dziś pojmowana na sposób trapezu, na górze którego znajdują się nieliczne przesłanki naczelne. Z tych zaś hierarchicznie wynikają kolejnymi warstwami coraz to liczniejsze twierdzenia. Dyscypliny teologiczne nie zdają się stanowić w tym względzie wyjątku. Naukowość działów wiedzy objawia się przede wszystkim w sposobie budowania ich aparatury pojęciowej oraz stawiania i rozwiązywania zagadnień, a zwłaszcza w metodzie zabiegów uzasadniających. Stąd nie tyle problem pierwszych przesłanek systemu, ile problem struktury właściwego języka oraz właściwej metody uprawiania teologii okaże się istotny przy obronie naukowości dyscyplin teologicznych. *Articuli fidei* nie pełnią chyba roli jedynych przesłanek, ani tylko przesłanek, ani zawsze ściśle przesłanek. Teologia pozytywna ustala i usprawiedliwia, co jest treścią Objawienia, a wiara jest w tym przewodnikiem. Duszpastersko nastawione dyscypliny teologiczne korzystają obficie np. z tez psychologii i socjologii. Zupełnie pod tym względem specjalną rolę gra apologetyka, która naukowo uprawomocnia sam fakt Objawienia, choć mówi się, że cała teologia „oparta jest zasadniczo na Objawieniu". Ono — jak się okazuje — pełni w poszczególnych dyscyplinach różne funkcje (m. in. źródła historycznego, przesłanki, treści do wyjaśnienia oraz faktu do udowodnienia). O wiele łatwiej przeto będzie wyjaśnić, w jaki sposób prawdy objawione, które dla wierzących mają być *principia per se nota* (In Trinit. Boeth. q. V, a. 4) i nie mogą podlegać pozytywnemu wątpieniu (Vatic. III, 4; por. Denz. 1796) nie przeszkadzają podjęciu nad nimi, w oparciu o nie, ze względu na nie i w związku z nimi naukowych badań.

Sprawa aparatury pojęciowej użytej przy „opracowywaniu" prawd objawionych to nie tylko przyjęcie takich czy innych terminów z filozofii oraz dyscyplin humanistycznych, lecz także dopuszczenie „materialnego" wpływu założeń i środków poznawczych filozofii i humanistyki (por. np. wspomniany artykuł Horvátha, s. 375). Okazanie naukowego charakteru języka poszczególnych dyscyplin teologicznych nie napotyka na zasadnicze trudności, ale winno być szczegółowo rozpracowane.

Analogicznie jak z aparaturą pojęciową teologii przedstawia się sprawa jej metody. Teologiczne operacje wiedzotwórcze zasadniczo noszą charakter czynności właściwych uprawianiu nauk filozoficznych lub humanistycznych. Ogólnie wzięta metoda teologii posiada większą złożoność niż innych typów poznania naukowego (*methodus integra theologica quamdam habet complexitatem* — por. M. Browne, *De natura revelationis et de methodo theologiae*, „Analecta Gregor.", 68 (1954) 12). Kształtuje się ona rozmaicie, w zależności od poszczególnej dyscypliny teologicznej. Ale nie wystarczy tylko ogólnie — jeśli nie ogólnikowo — stwierdzić, że teologia posługuje się metodami filozofii lub humanistyki. Dokładne rozpatrzenie i wykazanie tego, jakie sposoby postępowania wiedzotwórczego z filozofii i humanistyki wchodzą w skład metody poszczególnych dyscyplin teologicznych oraz tego, że osobliwość poznania teologicznego nie znosi zasadniczego waloru naukowości tych sposobów, winno być głównym punktem w dyskusji w sprawie naukowego charakteru teologii. W tym przede wszystkim okaże się nowoczesność tej dyskusji.

Wreszcie trzeba również wyświetlić i rozwiązać analogicznie do metodologicznych zagadnienia epistemologiczne. Chodzi zwłaszcza o stosunek poznania „mądrościowego" i poznania tylko naukowego oraz poznania przez wiarę (prawdy wiary) i poznania teologicznego (dyscypliny teologiczne). Z tym ostatnim wiąże się przecież znany problem, czy można teologię jako naukę uprawiać bez łaski i cnoty wiary (por. przeciwstawne rozwiązania, np. A. Żychliński, *Teologia, jej istota, przymioty i rozwój*, Poznań 1923, s. 63 oraz S. Swieżawski — Ks. M. Jaworski, *Byt*, Lublin 1961, s. 255) oraz *quomodo theologia charisma ac scientia simul esse possit*. Wtedy bowiem dopiero wyjaśni się w pełni, co to znaczy, że teologia jest *scientia fidei (Glaubenswissenschaft)*.

Posiedzenie z dnia 8 listopada 1962 r.

Czł. Mieczysław Gogacz przedstawił własną pracę pt.: *Niektóre źródła teorii duszy ludzkiej u Marsilio Ficino.*

Nieczęsto w historii metafizyki zdarza się fakt stwierdzenia w naturze duszy ludzkiej elementów, charakterystycznych dla przynajmniej trzech zupełnie różnych teorii bytu. Interesujące skomponowanie tych elementów w teorię, tłumaczącą naturę duszy, znajdujemy w *Theologia Platonica* Marsilio Ficino.

Najpierw jednak teksty:

In anima vero actus ipsius est ipsum suum esse. Essentia vero et substantia eius est illa ipsa potentia, quae essendi actui subest. Non enim est in formis absolutis ferme alia compositio, quam ex essentia atque esse, aut similis" (*Theologia Platonica*, V, 11, 144; *Platonica*