

TRWAŁE WARTOŚCI FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ NA TLE NOWOCZESNYCH PRĄDÓW FILOZOFICZNYCH

1. FILOZOFIA A NAUKI SZCZEGÓŁOWE

W europejskim życiu umysłowym wyjątkowe stanowisko zajmuje filozofia. Nazywana jest „królową nauk”, gdyż była ich kolebką, łączyła je w sobie a później patronowała ich usamodzielnieniu. Proces wyodrębniania nauk szczegółowych, rozpoczęty przed 2500 laty, gdy Pitagoras oddzielił od filozofii matematykę, a później Herodot wyodrębnił historię, trwa nadal, skoro jeszcze niedawno powstała socjologia, a nauki przyrodnicze, stanowiące ongiś gałąź filozofii, ulegają coraz to nowym podziałom.

Filozofia jest uważana za królowę nauk nie tylko z tytułu jej zasług historycznych, ale i dlatego, że spełnia nadal nadrzędną, władczą, jakby kierowniczą funkcję.

Nauki szczegółowe mają za przedmiot pewne dziedziny rzeczywistości i rozpatrują je pod kątem ich „peryferycznych”, jakby bliższych doświadczeniu przejawów czyli przyczyn drugich. Ponieważ liczne i różnorodne są te bliższe aspekty rzeczywistości, a myśl badawcza wykrywa coraz to nowe i nieznanne momenty, przeto ilość nauk szczegółowych jest znaczna i stale wzrasta.

Ale poznawanie rzeczywistości idzie nie tylko „wszerz”, jakby analitycznie, na drodze rozczłonowania jej poszczególnych statycznych odcinków czy rozpatrywania pojedynczych jej przejawów dynamicznych, ale także „w głąb”, docierając do pierwszych wiązań ontycznych całej rzeczywistości, roz-

patrując głębsze jej przyczyny i tworząc ogólną ideę świata i życia. Takie dogłębne, totalne rozmyślanie nad rzeczywistością, nad jej głębszymi przyczynami i zasadami, takie doszukiwanie się sensu bytu i refleksja człowieka nad własnym życiem zrodziła filozofię. Powstanie coraz to nowych nauk szczegółowych i ich rozwój wcale nie pomniejszył roli filozofii. Daje ona wielką syntezę wszystkich nauk, wykonywa swoistą kontrolę nad ich założeniami, wpływa ubocznie na ich kierunek, a sama wychodząc z założeń empirycznych opiera się i nadal na wynikach nauk szczegółowych.

Choć sama jest teoretyczna i abstrakcyjna, głęboko oddziaływa na życie, gdyż interpretacja i wartościowanie metafizyczne całej rzeczywistości podsuwa normy postępowania osobistego i społecznego. Inaczej oceniane są czyny ludzkie przez tomizm, a inaczej przez filozofię materialistyczną, inny charakter posiada państwo w systemie platońskim, a inny w filozofii Rousseau'a.

2. „KRYZYS FILOZOFII”

Oddziaływanie filozofii na życie i naukę jest tym dziwniejsze, że właściwie nie istnieje jedna filozofia, a tylko różne „filozofie”, które przechodzą kryzys. Już przed 40 laty nazywał prof. Külpe stan filozofii niemieckiej „anarchią patologiczną”,¹ a w kilkanaście lat później wydał prof. filozofii Wahle dzieło p. t. „Tragikomedia mądrości”, w którym wyraża radość z powodu bankructwa filozofii; ta bowiem uwikłała się we własne sprzeczności i nie mogąc spełnić żadnego ze swych dawnych przyrzeczeń, ujawniła nareszcie swą bezsilność i rozproszyła złudzenia, jakie ludzkość żywiła o jej wielkości.²

¹ O. Külpe, Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Leipzig, 1901.

² R. Wahle, Die Tragikomödie der Weltweisheit. Wien u. Leipzig, 1915.

Nieco później Joël,¹ następnie Bułhakow² wydają prace o kryzysie filozofii. Ten ostatni udowadnia, że na dnie myśli filozoficznej leży utajony tragizm, uwarunkowany egocentrycznością myśli ludzkiej, która wążąc się na rozwiązanie zagadki wszechbytu, staje wobec nieskończoności a tym samym skazuje się na załamanie. Dzisiejszy stan filozofii nazywa Kroener anarchią wskazując, że poszczególne kierunki filozoficzne nastawione są na wzajemne wyniszczenie.³ Do podobnych wniosków dochodzi Heinemann uważając chaos i dezorientację za najbardziej charakterystyczne cechy nowoczesnej myśli filozoficznej.⁴

Istotnie, trzeba sobie uprzytomnić, że od czasów Kartezjusza powstało 20 tzw. wielkich systemów filozoficznych, które prowadzą między sobą nieubłaganą walkę, prawdziwą „wojnę wszystkich przeciw wszystkim”, gdzie nie ma żadnej litości i żadnych widoków na pojednanie. Schopenhauer wyraził się złośliwie, że systemy filozoficzne podobne są do synów sułtańskich, którzy od urodzenia myślą o zgładzeniu ze świata swych braci.

Mimo tej „anarchii systemów filozoficznych”, odgrywają one wielką rolę w życiu umysłowym, gdyż pod ich kątem układa się stosunek człowieka do całej rzeczywistości i one, jako pewne abstrakcyjne, światopoglądowe założenia wyznaczają postawę człowieka wobec życia i świata. Idee filozoficzne, rozpatrywane z perspektywy historycznej, budzą podziw swą niesłychaną odpornością na niwelacyjne wpływy czasu. One wciąż żyją, odnawiają się i budzą w nas żywe echa. Pewne idee zmieniają tylko swe przygodne uzasadnienie, przywdziewają coraz to inną szatę, ale co do istoty po-

¹ K. Joël, *Die philosophische Krisis der Gegenwart*. wyd. 3. Leipzig, 1922.

² Bułhakow, *Tragedia filozofii*. Praha, 1926.

³ Kroener, *Die Anarchie der philosophischen Systeme*. Leipzig, 1929.

⁴ F. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie*. Leipzig, 1930.

zostają niezmienione, wciąż trzymają w napięciu ducha ludzkiego, podobne budzą refleksje i podsuwają określone imperatywy życiowe.

3: FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

Niektóre z tych systemów głęboko wrosły w kulturę europejską i choć chronologicznie wywodzą się z dawnych, nieraz odległych stuleci, nie przestały żłobić w życiu umysłowym późniejszych pokoleń głębokich śladów, mimo że siła ich oddziaływania poddana była znacznym fluktuacjom okresowym. Takimi systemami są platonizm, arystotelizm, kantyzm, a zwłaszcza filozofia chrześcijańska, która zasięgiem oddziaływania, trwałością wpływów, odpornością na ataki ideowo wrogich sobie kierunków, a przede wszystkim wyjątkową rolą, jaką od tylu wieków odgrywa w kulturze europejskiej wysuwa się bezsprzecznie na pierwszy plan. Jest ona systemem filozoficznym, który kształtował się w oparciu o religijną ideologię chrześcijańską i znalazł szerokie zastosowanie w nauce Kościoła, zarówno w sformułowaniu dogmatów religijnych, jak i w kształceniu duchowieństwa. Filozofia ta jest jedynym swojego rodzaju zjawiskiem kulturalnym. Tworzy zwartą organiczną całość, choć złożyły się na nią różnorodne elementy filozoficzne; ma za sobą osiemnaście stuleci istnienia, które były świadkami tylu głębokich przemian ideowych i tylu wstrząsów społecznych, a przecież sama nie przestała być aktualna, bo znajduje dostęp do dzisiejszej umysłowości i wywiera na nią duży wpływ; jest dawna, bo wywodząca się z platonizmu i arystotelizmu, a przecież wciąż nowa, bo przemawiająca do dzisiejszego człowieka. Normy etyczne, ideały życiowe, wytworzenie obrazu wszechświata, instytucje społeczne i powstała na tym podłożu ogólna postawa życiowa człowieka europejskiego wobec życia, jego aktywność życiowa, jego twórczość kulturalna wywodzą się głównie ze źródeł religijnych i filozofii chrześcijańskiej.

W roku 1540 wydał w Lugdunie Augustinus Steu-

chus książkę zadedykowaną papieżowi Pawłowi III: „*De perenni Philosophia libri decem*”.¹ Ta nazwa, poparta później autorytetem Leibniza, który się za nią opowiedział, została powszechnie przyjęta. Tylko taka filozofia może sobie rościć zaszczytne prawo do tytułu „wieczystej”, na której dorobek złożyła się praca stuleci, która teraźniejszość łączy z przeszłością, której twierdzenia podstawowe mają tę samą wagę gatunkową dla minionych i obecnych pokoleń, a dawne doświadczenia splotły się z najnowszymi zdobyczami i wytworzyły organiczną całość.

4. JEJ ŹRÓDŁA

Ponadczasowe wartości pewnych rozwiązań filozoficznych zakładają istnienie jakiegoś wspólnego źródła „filozofowania”, skąd czerpaliby myśliciele wszystkich czasów i dochodziliby do jednakowych wyników. Jest nim zdrowy rozsądek, ta naturalna zdolność człowieka do poznania prawdy, o ile rozum postępuje zgodnie z rządzącymi nim prawami, a nie w myśl sztucznych sugestji, podsuniętych przez pewne kierunki ideowe. Zdrowy rozsądek jest wykładnikiem naturalnego stosunku pomiędzy rzeczywistością a poznaniem. Rzeczywistość, tak bogata w treść, wieloraka i tajemnicza, jest poznawalna, jeżeli podchodzimy do niej bez uprzedzeń i z szacunkiem. A wtedy poznanie ludzkie, kierowane zdrowym rozsądkiem, ustrzeże się jednostronności i nie będzie ani naturalistyczne, ani racjonalistyczne, panteistyczne czy pozytywistyczne, nie będzie łączyło tego, co jest z natury rozdzielone, ani utożsamiało różnych dziedzin; ono uwzględnia dane doświadczenia, ale z nich wychodząc stosuje wyższą spekulację myślową.²

Ponieważ takie uzdolnienia poznawcze są wspólne wszystkim ludziom, przeto ich właściwe użycie doprowadza do wy-

¹ Meyer H., *Das Wesen der Philosophie und die philosophischen Probleme*. Bonn, 1936, 177 nn.

² Ks. K. Kowalski, *Podstawy filozofii*. Gniezno, 1930, 34 n.

ników, które zawsze będą w sobie wartościowe, a wspólnym wysiłkiem wszystkich czasów będzie bogacenie myśli filozoficznej. Taka postawa żywi szacunek dla dorobku myślowego dawnych pokoleń i liczy się z ich zdobyczami. Cechują ją kult dla tradycji, co tak wyraźnie występuje w filozofii chrześcijańskiej.

Już w jej zaraniu, bo u Apologetów, głoszony jest pogląd, że w chrześcijaństwie zawiera się pełna prawda, ponieważ w niej objawił się Logos w całym swym blasku. Przejawiał się on już przed tym cząstkowo i te rozrzucone wszędzie zarodki prawdy („logoi spermatikoi”, „rationes seminales”) należy skrzętnie zbierać i wykorzystać dla celów religijnych (św. Justyn, Klemens Aleksandryjski, Laktancjusz). Dlatego św. Augustyn tak wysoko ceni i uważa za prawdziwy system platoński, a później scholastyka przyjęła i rozwijała wiele pojęć głoszonych przed tym przez filozofię grecką. Nie była to zresztą idea chrześcijańska. Przecież już Heraklit rzucił myśl, że rozum jest wspólny wszystkim ludziom i uzdalnia ich do zdobycia prawdy. Pitagorejczycy zaś przedmiotową rację zgodności rozumu ze światem tłumaczyli w ten sposób, że u podstaw świata i poznania leżą te same liczby i one umożliwiają rozumowi dotarcie do tych samych prawd. Z tych też założeń wyrosła walka Platona przeciwko relatywizmowi sofistów i jego metoda heurystyczna, oparta na przeświadczeniu, że nawet przeciwnicy ideowi dojdą do porozumienia, jeżeli będą postępowali zgodnie z nakazami myślenia.

Późniejsi myśliciele kroczyli tą samą drogą i do tych zasad sięga filozofia chrześcijańska.¹ Odznacza się ona niezwykłą zdolnością asymilacyjną. Czerpie pełnymi dłońmi

¹ Jeden z najwybitniejszych współczesnych fizyków, M. Planck († 1947), wypowiedział tę samą myśl, że istnieje jeden ponadczasowy, wspólny wszystkim ludziom obraz świata, który w rozwoju nauk przyrodniczych znajduje coraz większe potwierdzenie. Zmienne teorie fizyczne—to przyczynki do wytworzenia naukowego kierunku, pokrywającego się zarazem z popularnym, ogólnoludzkim poglądem na świat.

z różnych systemów filozoficznych, wchłania w siebie różnorodne idee, które nieraz oczyszcza, zmienia i dostosowuje do własnych potrzeb.

Takiemu przeobrażeniu uległy w filozofii św. Augustyna idee platońskie, które zostały uznane za odwieczne myśli Boże, stanowiące wzorce przyczyny wszechrzeczy i ich ostateczną rację ontologiczną. Podobnej metamorfozie uległa arystotelesowska idea Boga, który w filozofii greckiej występuje jako byt abstrakcyjny, pozaświatowy, dający początek ruchowi świata, ale nie znający zjawisk konkretnych i nie zajmujący się człowiekiem. Zaś w filozofii chrześcijańskiej Bóg—to wszechwiedząca osoba i kochający Ojciec. Późniejsze stulecia nawiązują do prawd dawniejszych, rozwijają je, bogacą i uzasadniają.

5. ROZWÓJ I KIERUNEK FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Filozofia chrześcijańska trzyma się naogół utartych szlaków. Tworzyła się stopniowo, narastała organicznie. Jej zaczątki pojawiają się już w II wieku u Ojców Apostolskich, w III wieku są już próby jej systematyzacji (Tertulian), a nieco później występuje ona jako wykończony system (św. Augustyn), który przez kilka stuleci będzie urabiał myśl europejską w duchu starożytnego neoplatonizmu. Infiltracja arystotelizmu dokonuje w niej przewrotu. W wieku XIII pojawia się nowy, na owe czasy rewolucyjny system filozofii—tomizm i zdobywa pierwszeństwo. Występując przeciwko panującemu podówczas augustynizmowi św. Tomasz był pionierem nowych kierunków. Jego geniusz przejawiał się nie tyle w formułowaniu nowych idei, ile w usystematyzowaniu dotychczasowego dorobku chrześcijańskiej myśli filozoficznej i w wytworzeniu wszechstronnie rozbudowanego i rozumowo uzasadnionego światopoglądu.¹

¹ Ks. P. Chojnacki, *Filozofia tomistyczna i neotomistyczna*. Poznań, 1947, 27 nn.

Ks. P. Oborski, *Neoscholastyka w swojej genezie, teorii i praktyce*. Poznań, 1947, 14 nn.

Dwa te kierunki—augustynizm i tomizm—stanowią też główne nurty chrześcijańskiej myśli filozoficznej; oba mają swoje okresy rozkwitu i zastoju. Oba też złożyły się na tzw. Scholastykę, której metodyczną formę i oprawę nadał ostatecznie tomizm.¹

Od połowy XIX wieku datuje się ponowny rozwój filozofii tomistycznej, zaleconej przez Papieża Leona XIII w encyklice „Aeterni Patris” (1879), a stanowiącej dziś najbardziej wpływowy kierunek filozofii chrześcijańskiej. Jej organ bibliograficzny „Bulletin Thomiste” notuje rocznie około 500 nowych naukowych pozycji książkowych i wylicza 25 czasopism. Tomizm jest dziś wykładany w szeregu uniwersytetów katolickich, głównie we Francji i Belgii, a ostatnio cieszy się dużymi wpływami w Ameryce Półn., gdzie głoszony jest nawet przez niektórych wybitnych myślicieli akatolickich (M. Adler). Nie jest on zresztą kierunkiem jednolitym, podobnie jak nie jest jedynym w filozofii katolickiej, w której J. M. Bocheński wylicza następujące „szkoły” doby obecnej: a) augustynizm o nastawieniu intuicjonistycznym, aktualistycznym a nawet pragmatycznym (J. Hessen, P. Wust), b) skotyzm, reprezentowany przez szkołę franciszkańską, c) suarezjanizm (P. Descoqs, L. Fuetscher), e) neotomizm, usiłujący powiązać tomizm z nowoczesnym kierunkiem niescholastycznym (Maréchal, J. Geysler), d) molinizm, e) tomizm w ścisłym tego słowa znaczeniu (J. Gredt, J. Maritain, D. Sertillanges, G. M. Manser).²

¹ Scholastyka przechodziła swoje okresy rozwoju, rozkwitu i upadku. Punktem kulminacyjnym jej rozkwitu był wiek XIII, a upadek, który się zaznaczył już w wieku XIV, osiągnął swą dolną granicę w wieku XVIII obejmując okres około 150 lat. Ale nawet w okresie swego upadku miała ona wybitnych przedstawicieli i odgrywała niemалą rolę w naucezaniu teologicznym.

Por. L. de Raeymaeker, *Introduction à la philosophie*. Louvain, 1938.

² I. M. Bocheński, *Europäische Philosophie der Gegenwart*. Bern, 1947, 239.

6. PROBLEM „FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ”

Nie jest to rzeczą przypadku, że w dobie rozkwitu filozofii chrześcijańskiej, kiedy się mówi o „ofenzywie scholastyki”, sama nazwa „filozofii chrześcijańskiej” stała się przedmiotem dyskusji, zapoczątkowanej w pierwszych latach XIX stulecia (D. Mercier, *De Wulf*), a bardzo ożywionej i nie wolnej od silnych akcentów polemicznych przed drugą wojną światową.¹ Zakwestionowano samą możliwość istnienia filozofii chrześcijańskiej, bo filozofia i religia — to dwie odrębne dziedziny, nie dopuszczające symbiozy. Echa tej polemiki znajdujemy także w polskiej literaturze filozoficznej ostatnich lat.² Taka jest bowiem logika rozwoju każdej nauki, że dopiero w okresie jej pełnego rozkwitu budzi się potrzeba wszechstronnego, krytycznego zbadania jej podstaw.

Nie mamy tu zamiaru rozstrzygać zagadnienia, czy filozofia poddana jest tylko zewnętrznemu, regulatywnemu oddziaływaniu religii, czy też, jak chce Maurice Blondel, jest wewnętrznie chrześcijańska, gdyż każda filozofia, jako wiedza czysto rozumowa, jest z siebie niewystarczająca do pełnego rozwiązania zagadnień, jakie nasuwa świat i życie i dlatego domaga się uzupełnienia przez Objawienie. Faktem historycznym jest istnienie filozofii, która tworzyła się w oparciu o ideologię chrześcijańską, a którą Kościół posiłkował się w uzasadnianiu i nauczaniu dogmatów religijnych. Stała się

¹ E. Brehier, *Ya-t-il une Philosophie chrétienne*. *Rev. de Met. et de Morale*. 1931, 139 nn. E. Gilson, *La notion de la Philosophie chrétienne*. 1931, 58. *Bullétin de la Société Française de la Philosophie* 1931. Blondel M., *Le Probleme de Philosophie catholique*. Paris, 1932, 137 nn. *La philosophie chrétienne*. Juvisy 1933. J. Maritain, *De la phil. chr.* 1933.

² Ks. A. Słomkowski, *Pojęcie filozofii chrześcijańskiej*. *Prąd*, 1935, 26—40. Ks. P. Chojnacki, *Czy istnieje filozofia specyficznie chrześcijańska*. *Przegląd Powszechny* 1933. Ks. J. Salamucha, *Styl chrześcijański w filozofii (Filozofia i Teologia)*. *Tygodnik Powszechny*, 20 lutego 1946.

ona jednak nie tylko w historycznym znaczeniu „chrześcijańską”.

Zapewne, że religia nie jest filozofią, gdyż nie jest jedynie doktryną, systemem, ale wskazywaniem drogi życiowej, a nawet samym życiem. Swych nakazów życiowych nie czerpie z rozważań rozumowych, ale z Objawienia i zaleca środki, których siła wywodzi się ze sfery nadprzyrodzonej. Celem filozofii jest poznanie istoty świata i życia i wytworzenie normatywnego światopoglądu, podczas gdy religia zdąża do wybawienia człowieka, do uzupełnienia jego niewystarczalności przy pomocy środków nadprzyrodzonych. Inna też jest struktura wewnętrzna filozofii i religii. Pierwsza zdąża do sformułowania praw rządzących rzeczywistością, ale praw, których poznanie rozpoczęło się od doświadczenia i na tym empirycznym podłożu buduje ogólne twierdzenia rozumowe, jakie stanowią organiczną całość i wzajemnie się warunkują. Religia natomiast głosi prawdy, których źródłem jest Objawienie, prawdy nastawione na czyn życiowy, ale nie weryfikowane przez człowieka i nie podległe tym fluktuacjom, jakie są udziałem prawd rozumowo-ludzkich.

Mimo tych zastrzeżeń, można mówić o „filozofii chrześcijańskiej” i to nie tylko w znaczeniu historycznym. Chrześcijaństwo stworzyło właściwy klimat duchowy, który sprzyjał powstaniu specjalnego typu filozofii. Ono pchnęło myśl ludzką w kierunku rozwiązania pewnych problemów, które, choć należące do dziedziny prawd przyrodzonych, znalazły już w Objawieniu autorytatywne wyjaśnienie. Dogmaty chrześcijańskie wzmocniły pewność niektórych prawd rozumowych, wszechstronnie je naświetliły i ułatwiły sformułowanie światopoglądu filozoficznego. Struktura metafizyczna świata i istota człowieka zostały głębiej ujęte.

Nic dziwnego, że filozofia inspirowana przez chrześcijaństwo tak dalece zespoliła się z religijnym światem pojęć, że, choć posiada odmienną strukturę i rządzi się własnymi zasadami i metodami, zyskała sobie miano „filozofii chrześcijań-

skiej". Rozwinęła się też w pełni na podłożu chrześcijaństwa i razem z nim odegrała tak doniosłą rolę w rozwoju kultury europejskiej, że ta byłaby niezrozumiała bez uwzględnienia wkładu w nią elementów filozoficzno-religijnych.

7. NOWE DROGI FILOZOFII NOWOŻYTNEJ

Filozofia nowożytna od czasów Bacona i Kartezjusza kroczy inną drogą. Zrywa z tradycją filozoficzną, poszukuje innych rozwiązań, wysuwa nowe problemy i tworzy nowe systemy, które nie są wolne od momentów osobistych i noszą na sobie znamiona swego czasu i środowiska, a w parze z tym występuje pomieszanie pojęć, zatracą się wspólnota ideowa i otwiera się pole do dowolności. Z dawnej zwartości metodycznej i monolityzmu ideowego Scholastyki nie pozostało wiele w nowszej filozofii. Wielość systemów wrogo do siebie nastawionych, daleko posunięte nowatorstwo w dziedzinie słownictwa filozoficznego, odmienność metod i rozbieżność wyników badań — to wszystko doprowadziło z czasem do stanu, który nazwano „anarchią systemów filozoficznych”.

Filozofia chrześcijańska zachowała swe odrębne oblicze ideowe i nadal wywiera silne wpływy kulturalne. Ta jej jedyna w swym rodzaju na przestrzeni tylu stuleci „wieczystość” w obliczu powszechnego procesu przemian, jakim objęte są inne systemy filozoficzne, ta ciągła aktualność podawanych przez nią rozwiązań i zdolność przeciwstawiania się coraz to nowym, modnym prądom umysłowym, ta jej dawność a jednocześnie nowość wskazuje, że reprezentuje ona trwałe wartości ideowe, bo tylko one mogą wytłumaczyć tak mocną pozycję kulturalną, jaką zajmuje.¹ Żadne, nawet najbardziej wpływowe czynniki zewnętrzne, jak autorytet Kościoła, nie byłyby w stanie zapewnić jej tej roli historycznej, gdyby sa-

¹ E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, t. 2. Paris, 1932. B. Jansen, *Wege der Weltweisheit*. Freiburg i B. 1924, 7 nn. P. Geny, *Questions d'enseignement de Philosophie scolastique*. Paris 1913.

ma nie była do tego predestynowana przez swe walory wewnętrzne, ideowe.

Jakie są przewodnie idee filozofii chrześcijańskiej — owe trwałe wartości wewnętrzne, które zapewniły jej tak wpływowe stanowisko w umysłowości europejskiej, a zarazem tak mocno ją wyodrębniły od tzw. filozofii nowoczesnej? Nie ma tu gwałtownych odchyień i załamień, obce są jej rewolucyjne wstrząsy ideowe i na jej gruncie nie powstają biegunowo przeciwne teorie. Ale to nie oznacza bynajmniej, by filozofia chrześcijańska nie znała walk ideowych, by nie powstawały nowe poglądy i teorie i by cały system ulegał stagnacji i dogmatyzacji. Tylko, że rozbudowa wewnętrzna i postęp ideowy nastawiony jest raczej na uzasadnienie i pogłębienie odziedziczonego dorobku myślowego, niż na nowe odkrycia, na powstawanie nowych systemów. Najważniejsze problemy filozoficzne znalazły swe rozwiązanie zasadnicze i człowiek już się znajduje w posiadaniu prawdy, którą należy tylko rozwinąć i uzasadnić.

W takim założeniu autorytet odgrywa dużą rolę, ale nie w tym stopniu, by decydował o prawdziwości twierdzenia. Św. Tomasz z Akwinu wyraźnie mówi, że celem filozofii jest wykrycie prawdy o rzeczach, a nie wykazanie, co o tym sądzili inni ludzie.¹

8. POZYCJA METAFIZYKI DAWNIEJ A DZISIAJ

Najważniejszym punktem różniczkującym systemy filozoficzne jest ich postawa wobec rzeczywistości.

Filozofia chrześcijańska zakłada, że wszechświat przedstawia wielorodną wprawdzie, zróżnicowaną i hierarchicznie złożoną, ale strukturalnie zwartą całość, rządzoną niezmiennymi, bo płynącymi z istoty rzeczy prawami, regulującymi istnienie i wzajemne stosunki pomiędzy rzeczami. Rzeczywistość więc nie jest chaosem nieokreślonym, ani heraklitesow-

¹ In 1 de Coel 1, 22.

skim „panta rei”, w którym nie ma nic trwałego; nie jest złudzeniem zmysłów ani nieprzeniknioną tajemnicą, lecz czymś, co posiada racjonalną, sensowną strukturę, co rządzi się stałymi prawami, ugruntowanymi w niezmiennych istotach rzeczy oraz może być poznane i tak pojęciowo sformułowane, by prawda posiadała wartość dostępną dla ludzi wszystkich czasów.

Taka postawa poznawcza prowadziła do wysunięcia na pierwszy plan metafizyki, którą już Arystoteles nazwał „pierwszą filozofią” (prote filosofia). Prawda nie jest jedynie wytworem świadomości, ale poznawczym odtworzeniem przedmiotu.¹ Jest ona przede wszystkim prawdą ontologiczną, mającą podstawę w rzeczywistości przedmiotowej, będącej przeciwieństwem urzeczywistnieniem idei, a więc treści duchowej, ugruntowanej ostatecznie w istocie Bożej (universalia ante rem). Bowiem istoty rzeczy ziemskich mają swe ontologiczne oparcie w Istocie Bożej, w najwyższym Logosie, który im nadaje sens i cel istnienia.

Z takich założeń wychodząc należało interpretować rzeczywistość pod kątem przedmiotu i za podstawowy dział filozofii uznać metafizykę, naukę o najwyższych zasadach i przyczynach bytu, o jego jedności, analogii, substancji i przypadłościach, o jego przyczynach i relacjach. Inne działy filozofii — psychologia, kosmologia, etyka, estetyka — zostały rozbudowane pod kątem ustalonych zasad metafizycznych, a nawet z uwzględnieniem ich metod. Objektywizm i realizm poznawczy był konsekwencją takiego stanowiska. Normą i źródłem poznania jest przedmiot. Prawa bytu mają zasięg powszechny, obowiązują zarówno świat materii, jak i ducha. Samo myślenie filozoficzne zamknięte jest granicami bytu, jest ono zawsze myśleniem o czymś, jest przeciwstawianiem się przedmiotowi, a zarazem jego intencjonalnym odtwarzaniem. Podmiot poznający zespala się z przedmiotem, a jedno-

¹ „Ens et verum convertuntur; omne est intelligibile in quantum est ens” — podstawowe aksjomaty metafizyczno-epistemologiczne.

cześniej odgranicza się od niego, w proces poznania wnosi własne, podmiotowe, twórcze elementy, a przecież przedmiot i rządzące nim prawa ontologiczne pozostają zawsze normatywne dla poznania.

Uznanie metafizyki za „pierwszą filozofię” za podstawę poszczególnych nauk filozoficznych należy uważać za konieczne, odpowiadające stanowi faktycznemu. „Investigandum in unoquoque genere summum”, a więc doszukiwanie się wszędzie racyj najwyższych, zasadniczych cechuje, według Leibniza, postawę filozoficzną. Takie dogłębne dociekania pozwalają dotrzeć do ostatecznych wiązań ontycznych rzeczy i rzucają światło na ich przynależność gatunkową a nawet na właściwości osobnicze, bo one wyrastają z tego zasadniczego podłoża każdego bytu. Zanim więc poddamy badaniu poszczególne, a więc już zróżnicowane dziedziny bytu, świat materii czy ducha, należy wpieryw ustalić te najgłębsze przyczyny i zasady, ontycznie wcześniejsze od przyczyn bliższych i dlatego metafizyka stanowi podbudowę poszczególnych nauk filozoficznych. „Przyczyny najwyższe” są abstrakcyjne, bardzo ogólne, ale takie właśnie ujęcie jest — według św. Tomasa z Akwinu — potrzebą ducha ludzkiego i kształci jego myśl, która wychodzi coprawda z faktów konkretnych, szczegółowych i przygodnych, ale zdąża do tego, co ogólne i konieczne.¹

Przyznanie metafizyce prymatu przyczyniło się do wyrobienia uzdolnień spekulatywnych myśli, co zaważyło na kierunku umysłowości europejskiej i było pierwszym sformułowaniem właściwej hierarchii nauk szczegółowych i filozoficznych (Arystoteles), zilustrowanym przykładowo przez późniejszy rozwój filozofii. Nawet kierunki empiryczne, które zwalczają metafizykę opierają się na jej założeniach, albo ją do-

¹ Charakterystyczna pod tym względem jest wypowiedź św. Tomasa z Akw.: „Cognitio singularium non pertinet ad perfectionem animae intellectivae secundum cognitionem speculativam“. S. theol. III, q. 11, art. 1.

myślnie formułują. Kant postawił sobie za cel zburzenie metafizyki, a tymczasem sam stworzył metafizykę, choć odmienną, bo podmiotową i aprioryczną. Najostrzej występuje przeciw metafizyce pozytywizm i materializm, a przecież są one systemami metafizycznymi i dogmatycznymi. Naprzykład, metafizycznym twierdzeniem jest teza materialistyczna, że dusza i jej przejawy psychiczne są funkcjami materii zorganizowanej. Ani bowiem doświadczenie, ani analiza materii, ani porównanie faktów psychicznych z fizycznymi nie uprawnia człowieka do ich utożsamiania.

Obecny stan filozofii potwierdza tę hierarchiczną nadzędność metafizyki. Powstają coraz to nowe systemy metafizyczne i one nadają ton dzisiejszej myśli filozoficznej. Intuicjonizm Bergsona, fenomenologia Husserla, idealizm Croce'go czy Hamelin'a, system Whiteheada, a przede wszystkim filozofia N. Hartmanna — to są nowoczesne systemy metafizyczne i one, a nie kierunki empiryczne, a tym mniej nauki szczegółowe, nadają charakter terażniejszości, one wywierają głęboki wpływ na życie społeczne i kierunek nauki.

9. PREPONDERANCJA TEORII POZNANIA KOSZTEM METAFIZYKI

Nowoczesna myśl filozoficzna zajęła inne stanowisko wobec metafizyki, co najdobitniej sformułował Kant: „Dawniej uważana była metafizyka za królowę wszystkich nauk... Dziś stało się modne odnosić się do niej z pogardą, a ona, jak odrzucona i opuszczona matrona, skarży się słowami Hekuby „modo maxima rerum tot generis natisque potens—nunc trahor exul, inops“.¹

Jej miejsce od czasów Kanta zajęła teoria poznania. Gdy metafizyka posiadała nastawienie przedmiotowe, gdyż wychodziła z faktu istnienia bytu niezależnego od myślenia i usiłowała go ująć w jego istocie, to nowoczesna te-

¹ Krytyka czystego rozumu. (Wstęp do pierwszego wydania).

oria poznania nosi na sobie charakter wybitnie podmiotowy. Za punkt wyjścia bierze podmiot, akt poznania, świadomość, zagłębia się we własny świat przeżyć, w swoje wyobrażenia i myśli, usiłuje ustalić rządzące nimi prawa, by poprzez dane własnej świadomości zrozumieć strukturę rzeczywistości przedmiotowej.

Typowa pod tym względem jest metoda Kartezjusza. Skoro na drodze analizy własnej świadomości zdobył pewność własnego istnienia („Cogito, ergo sum”), to krocząc dalej tą samą drogą analizy świadomości, dochodzi do idei Boga, a dopiero ta uprawnia go do uznania istnienia świata przedmiotowego, zjawiskowego.

Jeszcze dalej poszedł Kant. „Dotychczas zakładano — pisze we wstępie do „Krytyki czystego rozumu” — że nasze poznanie dostosowuje się do przedmiotów, ale zawiodły wszystkie próby, by wytworzyć sobie o nich a priori pojęcie. Należy spróbować, czy zadanie metafizyki nie polega na tym, aby przedmioty dostosować do naszego poznania“¹. W myśl tego programu dokonana zostaje przebudowa filozofii. Zamiast przedmiotu za normę prawdy uznano podmiot, atrybuty bytu przekształcają się w formy myślenia, zamiast dziesięciu kategorii ontologicznych pojawia się dwanaście kategorii myślenia Kanta. Nie myśl zależy od przedmiotów, ale przedmioty od naszej myśli — ona tworzy rzeczywistość, ona przeprowadza jej systematyzację, ona ustala właściwości rzeczy i swój do niej stosunek. Czym jest rzeczywistość sama w sobie (Ding an sich), o tym nic nie wiemy. Wiadomo tylko, że zjawiska zmysłowe na nas działają jako coś chaotycznego, nieokreślonego i dopiero człowiek je ujmuje w formy przestrzeni i czasu, a następnie w kategorie aprioryczne i na tej drodze tworzy sobie poznanie, które wszakże pozostaje czymś tajemniczym i jego zagadki nigdy nie rozwiążemy. Świat poznawany jest tylko naszym własnym światem, projekcją

¹ Tamże.

podmiotu, przeniesieniem nazewnątrz naszych form poznawczych i wytworzeniem bytu według naszych potrzeb. Dlatego też prawda nie polega na zgodności poznania z rzeczą, ale na zgodności myśli z samą sobą, z jej prawami i formami. Myśl ludzka nie odtwarza rzeczywistości, ale ją stwarza. Pomiędzy światem rozważanym w oderwaniu od poznania a światem poznany leży przepaść, której żadne wysiłki poznawcze nie zdołają usunąć. W tych warunkach człowiek musiał się odgrodzić od świata przedmiotowego, zamknął się we własnym ja i zaczął snuć tkaninę myśli, która stała się dla niego i bytem realnym, i poznaniem, i normą postępowania, choć sama pozostała tyłką myślą.

10. KONSEKWENCJE IDEOLOGICZNE PODMIOTOWEJ TEORII POZNANIA

Oderwanie poznania od rzeczywistości przedmiotowej skłoniło Kanta a za nim nowszą filozofię do tłumaczenia powszechności i konieczności pojęć ogólnych, zasad i praw logicznych a p r i o r y c z n ą s t r u k t u r ą m y ś l e n i a. Przyjęto wprawdzie twierdzenie empiryzmu, że materiał poznawczy wywodzi się z doświadczenia zmysłowego, ale—co zresztą późniejsze kierunki neokantowskie podały w wątpliwość—ten pierwotny surowy materiał ulega gruntownemu przeobrażeniu, nim stanie się treścią poznania rozumowego. Powszechność i konieczność, charakteryzujące wytwory myślowe, są dziełem twórczości ducha ludzkiego, mają charakter podmiotowy, a nie wywodzą się z doświadczenia zmysłowego, które ujmuje jedynie fakty konkretne, jednostkowe.

Taka postawa poznawcza prowadzi do idealizmu poznawczego, do irracjonalizmu, do relatywizmu, a jednocześnie zacieśnia poznanie do granic doświadczenia zmysłowego.¹

Kategorie zatraciły u Kanta charakter ontologiczny, a zo-

¹ B. J a n s e n, *Aufstiege zur Metaphysik von heute und ehedem*. Freiburg i. B. 1933, 82 nn.

stały uznane jedynie za aprioryczne formy poznawcze, które organizują dane doświadczenia zmysłowego. Ponieważ podstawowe ideały życiowe, jak Bóg, dusza, nie posiadają swego odpowiednika w doświadczeniu empirycznym, a rozum teoretyczny wikła się w sprzecznościach i sam nie może rozwiązać najwyższych zagadnień życiowych, przeto należy sięgnąć do pierwiastków pozarozumowych. Podstawowe prawdy metafizyczne wywodzi Kant z nakazów prawa moralnego. Ich bezwzględność znajduje swe uzasadnienie w koniecznych nakazach obowiązku, a ich istnienie w przeżywaniu nakazów moralnych, a więc w doznaniach podmiotowych, podobnie jak z podmiotu, z gry wyobraźni i z jedności idei płynie piękno. Idealizm pokantowski poszedł jeszcze dalej odrzucając nawet tę więź, jaką u Kanta przedstawiał świat zmysłowy i nadając całemu poznaniu ludzkiemu charakter podmiotowy. Do rozumu żywi niechęć i uważa go za „wroga duszy” (Klages), za czynnik destruktywny, który wnosi w życie rozdwojenie i dramat, jaki dopiero wtedy może być usunięty, gdy rozum utraci swe dominujące stanowisko na rzecz popędów życiowych. Jednocześnie poszukiwane są nowe bezwzględnie wartości życiowe: uczucie, instykt, podświadomość, popędy.

Zasada podmiotowości poznania prowadzi do jego relatywizmu. Skoro poznanie jest procesem czysto podmiotowym, to w powstaniu prawdy należało uwzględnić momenty osobiste, jednostkowe, czasowe. W tych warunkach prawda jest względna, uzależniona od warunków dziejowych, od struktury psychicznej jednostki, a zwłaszcza od takich czynników, jak uczucie, wola, osobiste dążenia, a także od rasy, środowiska itp. Każdy naród, każdy okres czasu, a nawet każda jednostka posiada własną prawdę, która dla innych ludzi i w innym okresie czasu może być fałszem.

Należało oczekiwać, że filozofia nowoczesna, wyzbywszy się związków ze światem przedmiotowym, który przede wszystkim występuje jako zespół przedmiotów materialnych, konkretnych, jednostkowych, o dużej sile atrakcyjnej, że taka

filozofia skieruje człowieka raczej ku rzeczywistości ponadziemskiej, transcendentnej.

Istotnie, taką postawę zajął idealizm transcendentálny Fichtego, Hegla i Schellinga, który wszakże kroczył własnymi drogami i przetworzył się w panteizm.

Ale obok tego nowa metafizyka poznania dała początek jeszcze innym prądom, które w prostej linii doprowadziły do pozytywizmu i empiriokrytycyzmu a także przyczyniły się do wzmocnienia materializmu. Skoro jedynym łącznikiem ze światem zjawiskowym są spostrzeżenia, bo w nich przynajmniej „materia” jest rzeczywista, choć ujęta w aprioryczne formy przestrzeni i czasu, a inne formy poznania, w miarę oddalania się od swej bazy empirycznej coraz bardziej ztracając swój kontakt z rzeczywistością i stają się wytworami czystej świadomości, to nasuwała się myśl, by wartość poznania zacieśnić jedynie do rzeczywistości empirycznej. Te tendencje wystąpiły już wcześniej w empiryzmie angielskim XVIII wieku, a swój pełny wyraz znalazły w pozytywizmie XIX wieku, głoszącym, że myślenie — to tylko odmiana poznania zmysłowego o przewadze procesów kojarzeniowych, że, pojęcia powstały w następstwie nawarstwienia obrazów powszechnych, a wola utożsamiana jest z popędem zmysłowym, któremu przyświeca odległy, nieoglądowy, niekonkretny cel. Świat nadzmysłowy jest albo negowany, jako nieistniejący, albo jego istnienie jest kwestionowane i uważane za niepoznawalne, albo interpretowane w tym sensie, że jest on jedynie przedmiotem ludzkiej tęsknoty i wyobraźni a zarazem fikcją myślową (agnostycyzm). Wartości duchowe, a zwłaszcza ideały moralne i religijne, są tylko podmiotowym wykładnikiem ludzkich marzeń i tęsknot, którym nie odpowiada żadna przedmiotowa rzeczywistość i które nie mogą być przedmiotem nauki. Bowiern celem nauki jest opanowanie przyrody i wykorzystanie jej sił. Filozofia zaś, zamiast dawnego duchowego, transcendentnego nastawienia, została wciągnięta w służbę życia doczesnego, jego udogodnienia



i uprzyjemnienia, w służbę proklamowanej, wolnej od więzów transcendentalnych niezależności i potęgi człowieka.

Współczesny neopozytywizm poszedł jeszcze dalej, skoro chce sprowadzić filozofię do funkcji, dzięki której wykrywany i ustanawiany jest sens zdań. Ma ona wyjaśniać sądy i pojęcia nauk empirycznych. Stosując logiczną analizę języka filozofia ma dokonać podziału sądów na jego składowe części, jakimi są pojęcia, a znów pojęcia poddać dalszej analizie sprowadzając je do twierdzeń bardziej zasadniczych, więcej znanych i mających swój odpowiednik w treści doświadczenia zmysłowego. W ten sposób filozofia wyjaśnia sens twierdzeń naukowych. Natomiast twierdzenia metafizyczne są bezsensowne, gdyż używają słów wyzbytych jakiegokolwiek znaczenia i są niesprawdzalne, nie można bowiem ich odnieść do sfery wraźniowej.¹

Pozytywizm i pokrewne mu kierunki ideowe nadały nowoczesnej myśli filozoficznej nastawienie doczesne, ku rzeczywistości zjawiskowej i zaznaczyły się na rozwoju poszczególnych nauk filozoficznych.

11. PSYCHOLOGIA

Głębką ewolucję swych głównych podstaw przeszła psychologia zatracając metafizyczny, dialektyczny i dedukcyjny charakter a przetwarzając się w naukę empiryczną i przyrodniczą. Cechujące myśl nowoczesną zamiłowanie do faktów konkretnych, jakie znalazło swój wyraz w psychologii w skłonności do analizowania przeżyć podmiotowych, wytyczyło psychologii inne zadania, niż je miała dawniejsza psychologia metafizyczna. Szerokie uwzględnienie znalazły obecnie anatomia zmysłów i fizjologia procesów psychicznych, a także analiza pamięci i wyobraźni oraz badania uczuć, myśli i woli, co już wybiega daleko poza granice nakreślone przez

¹ W. Rubczyński, Gnozeologia M. Schlicka. Przegl. Fil. 1929, z. 2—3.

dawniejszą psychologię. Drobiazgowo opisywane są procesy zmysłowe i doszukiwana jest korelacja pomiędzy nimi a zjawiskami psychicznymi. Cała tak obszerna, a dawniej zaniedbana dziedzina empiryczna życia duchowego człowieka została „monograficznie”, przy zastosowaniu metod stosowanych w naukach przyrodniczych opracowana i — trzeba przyznać — dostarczyła dużo nowego i cennego materiału do znajomości psychiki ludzkiej.

Jednocześnie zaś uległy zdeprecjonowaniu metafizyczne podstawy psychologii. Zakwestionowano odrębność faktów psychicznych od zjawisk fizycznych (materializm) i zarysowała się wielka rozbieżność poglądów co do natury życia psychicznego, co znalazło swój wyraz w wielości kierunków psychologicznych. Nie mogąc uzgodnić pojęć dotyczących podstaw psychologii ograniczono się do badania funkcjonalnej strony przeżyć psychicznych, ich powstawania, przebiegu, ich wzajemnych związków i wywoływanych przez nie skutków. Pod tym względem zrobiono dużo, zebrano bogaty materiał obserwacyjny, dokonano pomiarów psychicznych, przeprowadzono badania nad pewnymi, dotychczas leżącymi odłogiem dziedzinami psychiki (np. podświadomość) i uzyskane na tej drodze dane naukowe zastosowano w praktyce, zwłaszcza w wychowaniu i w psychotechnice. Sama psychologia jako nauka w ciągu ostatnich dziesiątków lat niebywale się rozwinęła i zajęła czołowe miejsce wśród innych nauk ciesząc się dużym autorytetem i popularnością. Powstały nowe jej gałęzie, jak psychologia eksperymentalna, psychologia fizjologiczna, psychologia wychowawcza, charakterologia i inne.

Ale te sukcesy nie mogą przysłaniać faktu, że zagadnienia podstawowe, jak ustalenie istoty świadomości, natury poznania, stosunku wrażeń do pojęć, roli myślenia i woli — nie znalazły w nowszej psychologii należytego rozwiązania. Wina za ten stan rzeczy ponosi datująca się od czasów Kanta tendencja oddzielenia psychologii od filozofii i uczynienia jej tylko nauką eksperymentalną. Zapomina się, że interpretacja

zjawisk psychicznych leży u podstaw wszystkich koncepcji filozoficznych. W człowieku zespoliły się wszystkie znane nam i poza nami oddzielnie istniejące formy bytu: materia, życie wegetatywne, zmysłowość, życie duchowe.¹ Ich poznanie daje rękojmię pewności, ponieważ są one człowiekowi bliższe, bezpośrednio przeżywane, przepojone jego świadomością, a także związane z innymi przejawami bytu i dlatego mogą rzucić więcej światła na wzajemny ich stosunek. Poznanie natury człowieka stanowi niejako okno na świat przedmiotowy i daje zrozumienie całej rzeczywistości, gdyż zespolone w człowieku różne przejawy bytu stanowią skrót i syntezę najważniejszych form ontycznych rzeczywistości i dlatego człowiek może w sobie szukać rozwiązania zagadki wszechbytu. Idea człowieka nasuwa jednocześnie postulaty natury praktycznej, jest normatywna dla życia codziennego, dla ustawodawstwa, dla ustroju państwowego. Rewolucje społeczne powstawały pod wpływem nowej idei człowieka, która nie mogła się godzić z dotychczasowymi formami życia społecznego, pchała do ich przełamania i wytworzenia nowych.

Ale to uzależnienie nie jest jednostronne. Filozoficzny obraz świata będzie fikcyjny, sztuczny, jeżeli nie zostanie wzięte pod uwagę życie psychiczne człowieka i ustalona jego natura, ale z drugiej strony eliminowanie momentów filozoficznych z analizy psychologicznej i ograniczenie się do opisanie i eksperymentalnego badania faktów psychicznych nie daje ich pełnego zrozumienia. Gromadzony jest coraz to nowy materiał psychologiczny, który domaga się głębszego wy tłumaczenia, a że nowoczesna psychologia empiryczna lęka się jakiegś ogólniejszej syntezy, w obawie wkroczenia na teren filozoficzny, to zjawiska psychiczne tłumaczone są „z góry”, wtłaczane są w systemy metafizyczne. Typowa pod tym względem jest psychologia Bergsona czy Klagesa, rozumiała tylko w świetle założeń metafizycznych ich systemów. Wyda-

¹ Ks. J. Pastuszka, *Idea człowieka we współczesnych prądach filozoficznych*. Poznań, 1947, 4 nn.

na wkrótce po pierwszej wojnie światowej książka Bühlera „Kryzys Psychologii“ (Die Krise der Psychologie) przedstawia chaos i chwiejność dzisiejszych kierunków psychologicznych. Zdobytcze psychologii eksperymentalnej idą wszerek a nie w głąb i nie rokują nadziei, by sytuacja uległa radykalnej zmianie, dopóki filozoficzne podstawy psychologii nie zostaną ustalone.¹

W ostatnich czasach zaznaczył się zwrot na lepsze. Równolegle z postępek nauk przyrodniczych i wglądem w budowę materii coraz silniej akcentowana jest różnica pomiędzy zjawiskami fizycznymi a faktami psychicznymi, a znów wszechstronniejsza analiza procesów psychicznych, a zwłaszcza aktów myśli i woli, spowodowała nawrót do uznania istnienia duszy jako pierwiastka kierowniczego i organizującego przeżycia psychiczne, co w konsekwencji prowadziło do załamania się paralelizmu psychofizycznego. Modna jeszcze niedawno „psychologia bez duszy“ została zarzucona.²

Badania eksperymentalne doprowadziły również nowszą psychologię do uznania tradycyjnej tezy filozofii chrześcijańskiej o odrębności myślenia i woli i ich niesprowadzalności do wrażeń czy popędów zmysłowych. Szkoła Würzburgska, a następnie psychologowie anglosascy (Moore, Spearman) poszli dalej od Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu twierdząc, że akty myślowe wywodzą się wprawdzie z materiału empirycznego, ale mogą występować w formie czystej niezależniąc się w swym ostatnim etapie rozwojowym od obrazów zmysłowych. Tak samo analiza aktów woli potwierdziła na drodze eksperymentalnej dawne twierdzenie o wolności woli i jej odrębności.

Ostatnie powojenne prace psychologiczne uprawniają do przypuszczenia, że rozwój najnowszej psychologii idzie w tym

¹ J. Feldmann, Thomas von Aquin und die Philosophie der Gegenwart. Paderborn, 1924, 16 nn.

² G. Politzer, La crise de la psychologie contemporaine; Paris 1947.

samym kierunku,¹ co znalazło także swój wyraz w programie mającego się wkrótce odbyć X Kongresu Filozoficznego w Amsterdamie (sierpień 1948), gdzie została uwzględniona psychologia filozoficzna.²

12. RELATYWIZACJA WARTOŚCI ETYCZNYCH

Etyka grecka, a następnie chrześcijańska wiązała moralność z religią. Nakazy moralne mają charakter absolutny, są niezależne od naszych jednostkowych pragnień. Jedynie Bóg może być twórcą praw moralnych oraz ich sankcją doskonałą. Życie doczesne uważane było jako przygotowanie do wiecznego i ujmowane w normy bezwzględne. Cięży na nim absolutny nakaz zharmonizowania z odwiecznym ładem i wielka odpowiedzialność wobec przyszłości. Prawo pozytywne pojmowano jako skonkretyzowanie prawa natury i dlatego obowiązywało w sumieniu. Stosunki prawne winny się opierać na niezmiennych prawach bożych. Nie wykluczało to nadużyć ze strony ludzkiej, ale były one uważane za gwałt zadany odwiecznym prawom natury. Nakazy moralne występują w formie idei normatywnych, które zrodziły się w naszej psychice pod wpływem zastanawiania się nad życiem i światem. Ich uświadomienie jest dziełem poznania, które tym samym jest podstawą naszego wartościowania. Normą moralności jest więc rozum, bo tylko on może wskazać, czy dany czyn jest zgodny z naturą ludzką i czy może się przyczynić do jej dobra. Ponieważ poznanie posiada charakter obiektywny, jest odbiciem rzeczywistości przedmiotowej, więc i świat wartości moralnych nie jest dowolnym wytworem świadomości, ale posiada charakter przedmiotowy, jest rzeczywistością, która się narzuca świadomości i skłania ją do wykonywania określonych czynów. Nakazy moralne mają charakter ponadosobisty, narzucają się człowiekowi z pewną koniecznością i skłaniają do działania.

¹ Np. *Miscellanea Psychologica* Albert Michotte. Louvain-Paris 1947.

² X Congrès International de Philosophie. Amsterdam, 11—18 août 1948.

Filozofia nowoczesna zajęła wobec nakazów moralnych inne stanowisko. Odmówiwszy poznaniu rozumowemu wartości przedmiotowych, oddzieliwszy poznanie od woli musiała przyjąć inne kryteria moralne. Odżyły dawne systemy epikurejsko-hedonistyczne, a obok nich pojawiły się nowe, głoszące takie ideały moralne, jak rozwój osobowości, postęp kulturalny, korzyść życiowa (pragmatyzm), dobro narodu czy rasy. Nastąpiło też najpierw rozluźnienie, a później całkowite oderwanie prawa od moralności. Zerwawszy związek z moralnością prawo stało się tylko przejściowym sformułowaniem siły i gwałtu. Zakres obowiązków i uprawnień państw mierzy się stopniem siły, jaką władza rozporządza. Zobowiązania w sumieniu, jak również momenty transcendentalne nadprzyrodzone—odpadają. Ale moralność i prawo oparte na takich podstawach nie mogą natchnąć człowieka do szczytnego celu życia, ani uzdolnić go do ponoszenia ofiar, jakich życie wymaga. Obowiązek moralny, nie ugruntowany na nakazach najwyższej woli, zbyt słabo przemawia do przekonania i nie może się oprzeć naporowi niższych instynktów. Poczucie odpowiedzialności za czyny oparte jedynie na podstawach empirycznych staje się koniunkturalne i zawodzi w trudniejszych sytuacjach życiowych.

Współczesny kryzys kultury to przede wszystkim kryzys moralności. Zdobycze techniczne spowodowały zmianę warunków życiowych, którym sam człowiek nie może podołać bez oparcia się o świat wyższy. Oparcie się o Absolut potrzebne jest dla równowagi człowieka. Świadome odchylenie się od niego i stosowanie kryteriów względnych prowadzi nieuchronnie do kryzysu człowieka. Rozumieją to nowsze prądy ideologiczne i formułują nowe uniwersalne, bezwzględne cele moralności ogólnoludzkiej, rasowe lub klasowe, które wszakże nigdy nie zastąpią ideałów teistycznych i nie tworzą bezwzględnych norm postępowania.¹

¹ Ks. J. Pastuszka, Współczesne kierunki w filozofii religii. Warszawa, 1932.

13. PRZEMIANY W FILOZOFII RELIGII

Scholastyka i oparte na niej kierunki filozoficzne zakładały, że człowiek swym przyrodzonym rozumem może wykryć odbicie, jakby „ślady” Boga osobowego w rzeczach tego świata. Tym samym więc poszukiwanie i uzależnienie od Boga dokonywa się przede wszystkim na płaszczyźnie rozumowej, w oparciu o rzeczywistość przedmiotową, której głębszego wytłumaczenia doszukuje się rozum i znajduje je w Absolutie osobowym, będącym najwyższym bytem a zarazem najwyższym dobrem, zdolnym zaspokoić potrzeby umysłu i woli. Stąd płynął wniosek, że całe życie religijne przepojone jest pierwiastkami intelektualnymi, a nie tylko uczuciowymi i że jego przedmiot—Bóg, da się ująć i przedstawić w analogicznych formach pojęciowych, jak każdy inny byt. Idea Boga nasuwa się myśli z pewną koniecznością. Człowiek bowiem nie zadowolnia się wytłumaczeniem poszczególnych zjawisk, ale stara się doszukać głębszej racji świata i życia i ta właśnie potrzeba psychologiczna prowadzi go do Boga. Uznając zaś, że uzyskane na tej drodze pojęcie Absolutu jest refleksem rzeczywistości przedmiotowej człowiek wysnuwa stąd dalsze konsekwencje praktyczne.

Filozofia nowoczesna zerwawszy z przedmiotowością poznania musiała pozbawić religię pierwiastków intelektualnych. Kant nauczał, że Bóg jest jedynie postulatem rozumu praktycznego, a więc jak gdyby hipotezą, na której opiera się życie moralne człowieka. Obowiązek bowiem podsuwa bezwzględne nakazy prawa moralnego, a ich wykonanie przez człowieka każe przypuszczać, obok wolnej woli i nieśmiertelnej duszy, także istnienie Boga jako tego, który ład moralny podtrzymuje i w pełni realizuje. Również inne kierunki filozoficzne, nawiązujące do kantyzmu, pojmują religię na sposób irracjonalny. Ograniczywszy bowiem uprawnienia poznania do sfery empirycznej, należało odmówić myśli ludzkiej zdolności do poznania Boga, a objawy życia religijnego rozpatrywać w płaszczyźnie, gdzie myśl naukowa nie ma dostępu.

Nie dziwnego, że od początku XIX wieku występują różnorodne próby tłumaczenia religii w duchu irracjonalnym. Jedni doszukują się źródła religii w uczuciu nieskończoności człowieka (Schleiermacher), inni w tęsknocie człowieka i w potrzebach jego wyobraźni wytworzenia sobie obrazu wszechświata (pozytywizm), inni w podświadomości (Freud), w biologiczno-pragmatycznych potrzebach człowieka albo w niższych instynktach ludzkich, jak ressentymencie (Nietzsche), w strachu (Cunow) itp.

Wyeliminowanie elementów rozumowych z religii odbiło się na niej ujemnie, bo usunęło życie religijne spod kontroli myśli i zepchnęło je do roli funkcji podmiotowej, popędowej lub uczuciowej, która w życiu kulturalnym zajmuje inną pozycję i do której zwykle kryteria nie mogą mieć zastosowania.

14. WYTYCZNE IDEE FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Na tle tych przemian, jakie przechodzi filozofia współczesna, wyraźnie zarysowują się wartości filozofii chrześcijańskiej, a mianowicie jej realizm i obiektywizm, kulminujący w uniwersalizmie, jej intelektualizm i postawa transcendentna, a właściwie teocentryczna.

Realizm głosi, że poznanie ludzkie jest odbiciem rzeczywistości przedmiotowej, jest aktem twórczym, w którym człowiek zaznacza wprawdzie swą indywidualność, ale w powstawaniu wrażeń, w tworzeniu pojęć i w innych aktach poznawczych uzależniony jest od przedmiotowego stanu faktycznego. Prawda ma podstawę w rzeczach. Człowiek ją poznaje, ale nie wytwarza. Prawa logiczne, etyczne i religijne są równie przedmiotowe jak prawa fizyki czy chemii. Wykrywamy je, ale ich nie tworzymy. One pochodzą z zewnątrz, są jakby narzucone, konieczne i one regulują życie ludzkie. Człowiek nie jest ich autorem, ale im musi się podporządkować. Zadanie filozofii—to ustalenie ogólnych praw, rządzących rzeczywistością, a nie badanie mechanizmu poznania i ustalanie praw

podmiotowej twórczości ludzkiej ani nie tworzenie idei świata, stosownie do podmiotowych wymogów ludzkiego ja.¹

Filozofia chrześcijańska afirmuje zarówno zmysły jak i rozum jako źródła poznania, ale nie rozdziela ich i nie usamodzielnia, lecz organicznie z sobą łączy. Wychodzi z założeń empiryczno-zmysłowych. Podniety fizyczne działają na zmysły i wytwarzają obrazy, które odtwarzane są przez wyobraźnię i przechowywane w pamięci. Ten materiał empiryczno-zmysłowy ulega przetworzeniu w pojęcia, które wszakże nie są czystym wytworem podmiotowym, lecz mają podstawę w rzeczach, a następnie one to stanowią osnowę sądów i rozumowań. Do świata ponadzmysłowego dochodzimy poprzez materię, która jest transparentem rzeczywistości duchowej. Istnieje więc prymat bytu nad poznaniem, a poznanie świata duchowego jest „uwarunkowane” uświadomieniem świata zjawiskowego, który stanowi punkt wyjścia do zrozumienia tego, co jest istotne, zasadnicze, niematerialne.

Z realizmu poznawczego płynie uniwersalizm filozofii. Uwzględnia ona wszystkie rodzaje rzeczywistości i formy poznania. Nowsze kierunki filozoficzne ograniczają się zazwyczaj do jakiegoś jednego odcinka rzeczywistości, absolutyzują go i jego przymioty przypisują całości. Za źródło poznania uważane są albo tylko zmysły, albo rozum, albo wyłącznie intuicja czy uczucia. Na takim podłożu powstały jednostronne kierunki, jak sensualizm, uznający tylko zmysły za źródło poznania lub racjonalizm, przypisujący wartość poznawczą tylko wytworom rozumu, sentymentalizm, intuicjonizm lub woluntaryzm, zależnie od tego, czy naczelną rolę poznawczą odgrywa uczucie, intuicja, czy wola.

Filozofia katolicka daje jakby syntezę tych kierunków. W psychologii i teorii poznania przyjmuje zarówno doświadczenie zmysłowe, jak i rozum, stosuje indukcję i dedukcję,

¹ O. Jacek Woroniecki, *Katolicyzm tomizmu*. Lublin. 1924. *Moc i wartość spekulatywnych cech tomizmu*. Przegl. Teol. 1927.

tak samo uczuciom, instyktom, a nawet intuicji przyznaje pewną rolę w procesie poznawczym, ale nie absolutyzuje i nie usamodzielnia żadnej z tych funkcji psychicznych. Tworzą one jedną organiczną całość, która podporządkowana jest ja duchowemu.

Podobnie rzecz się ma z etyką. Absolutyzowanie jednego z dążeń ludzkich, prowadziło do błędnego pojmowania zadań życiowych. Kult popędów zmysłowych prowadził do epikureizmu i hedonizmu, a oparcie się wyłącznie na rozum — do racjonalizmu etycznego. Uznanie doświadczenia za normę moralności dawało w konsekwencji pozytywizm, a znów pominięcie doświadczenia — równie fałszywy aprioryzm. Ta sama jednostronność daje się zaobserwować w etyce społecznej.

Uznanie za normę moralności instyktów osobistych, egoistycznych niesie z sobą indywidualizm społeczny i liberalizm polityczny, a znów usamodzielnienie popędów społecznych i uznanie ich za źródło moralności prowadzi do państwa totalnego. Etyka katolicka łączy te rozbieżne, jednostronne, a przecież zawierające w sobie cząstkę prawdy poglądy. Za bliższą normę uważa rozum, ale nie potępia uczucia i popędów, uznaje doświadczenie, ale nie uważa go za czynnik ostateczny i normatywny, uwzględnia dążenia osobiste i społeczne, ale je wzajemnie koordynuje i poddaje nakazom rozumu.¹

Ten sam uniwersalizm charakteryzuje również filozofię religii. Inne systemy filozoficzne uważają za wyłączny organ religijny jeszcze uczucie, albo intuicję, albo rozum lub jeszcze jakiś inny specyficzny instykt religijny. Filozofia chrześcijańska daje swoistą syntezę tych poglądów. Akt religijny jest funkcją całego człowieka. I doświadczenie zmysłowe, i rozum, uczucie i wola zespala się w dynamice religijnej, choć rola kierownicza przypada rozumowi, bo on prowadzi do uznania

¹ Ks. J. Pastuszka, *Filozofia współczesna*, Lublin 1936, t. II, 242 nn.

istnienia Boga. U podstaw tego uniwersalizmu leży przekonanie, że wszechświat posiada strukturę racjonalną, w której wielorodne i różnorakie składniki są zhierarchizowane, wzajemnie z sobą współdziałają i podporządkowane są najwyższemu prawu, które wyraża się w naturze rzeczy. Podobna jest struktura człowieka i wzajemny funkcjonalny stosunek jego władz życiowych. Taki układ wszechświata wykreśla także cele filozofii. Ma ona wykrywać jedność w wielości i różnorodności zjawisk i wskazać rację tej jedności, ma uwzględniać zarówno funkcjonalną odrębność części, jak również ich organiczny związek z całością, ma stworzyć rozumową syntezę rzeczywistości z materiału dostarczonego przez doświadczenie, w którego wielości i różnorodności myśl ludzka umie doszukać się jedności i wskazać najgłębsze przyczyny.

Taka postawa tłumaczy intelektualizm filozofii chrześcijańskiej. Doszukiwanie się bowiem pierwiastków jednoczących w wielości zjawisk, wykrywanie niezmienności w tym, co zmienne, a momentów istotnych w tym, co przypadłościowe, jest dziełem rozumu. Doświadczenie zmysłowe umożliwia wprawdzie bezpośredni kontakt człowieka z rzeczywistością, ale nie daje głębszego w nią wglądu i niezdolne jest do wytworzenia syntezy. Treści wrażeniowe i spostrzeżeniowe są rozumowo organizowane. Z obrazów powstają pojęcia, z pojęć sądy i wnioski, a o całości wytwarzamy sobie jednolity pogląd.

Rola rozumu jest dobitnie podkreślona w filozofii chrześcijańskiej. Bronił jego prymatu św. Augustyn zwalczając ówczesny sceptycyzm i przeciwstawiając się intuicjonizmowi i ekstatycznemu poznaniu Plotyna.¹ Według św. Tomasza z Akwinu najwyższą władzą natury ludzkiej jest rozum. „Najdoskonalszym przymiotem jestestwa umysłowego jest czynność umysłu, przez którą w pewien sposób człowiek do-

¹ Ks. A. Żychliński. Intelektualizm św. Augustyna. Warszawa 1931.

chodzi do wszystkich bytów“.¹ Na tę pozycję w hierarchii władz psychicznych wskazuje zdolność do samorefleksji: „Najwyższy i doskonały stopień życia zasada się na umyśle, umysł bowiem może zastanowić się nad sobą i sam siebie poznać“.² Nic też dziwnego, że w poszczególnych naukach filozofii czołowe miejsce zajmuje rozum. Teoria poznania przypisuje rozumowi zdolność dotarcia do prawdy i za ostateczny motyw pewności uważa oczywistość rozumową. Psychologia stawia go na pierwszym miejscu w hierarchii władz poznawczych, gdyż dopiero w nim treści poznawcze znajdują swe wykończenie. Również rozumowi a nie woli czy uczuciu, przypisuje funkcje kierownicze w dynamice życiowej, co szczególnie wyraźnie zaznacza się w etyce, która uważa rozum za normę postępowania człowieka. Podobnie w życiu religijnym pierwiastki intelektualne stanowią ośrodek, wokół którego grupują się inne doznania.

Intelektualizm filozofii chrześcijańskiej nie ma nic wspólnego z racjonalizmem. Jej twierdzenia nie są apriorycznymi formułkami, lecz wyrastają z doświadczenia i opierają się na założeniu, że wszechświat posiada strukturę, którą człowiek rozumowo ujmuje. Jest to zaufanie do umysłu stwórczego, a zarazem przekonanie, że wiedza ludzka polega w pewnym stopniu na partycypowaniu w ideach stwórczych, które wywodząc się z umysłu Bożego skonkretyzowały się w rzeczach i są poznawalne przez rozum ludzki, postępujący stopniowo od zjawisk do istoty. Nic dziwnego, że Kościół zawsze bronił praw rozumu—w szatę intelektualną ubierał prawdy religijne formułując je jako dogmaty; nauczanie i wychowanie religijne opierał na wyrobieniu umysłowym w dziedzinie Objawienia i zawsze przeciwstawiał się uczuciowemu mistycyzmowi, który uchylał się spod kontroli myśli krytycznej. Zawsze też

¹ S. c. G. IV, 11. Por. Ks. K. Kowalski, Święty Tomasz z Akwinu a czasy obecne. Poznań 1933, 98 nn. O. Rousselot, L'intellectualisme de S. Thomas. wyd. II. Paris 1924.

² S. th. 1, q. 26 a 2.

zwalczał pogląd, że wiara posiada charakter irracjonalny i że do prawd religijnych należy zastosować inne kryteria, niż do twierdzeń rozumowych. Wiara to nie ślepe uczucie, jak nauczał Luter, nie wywodzi się tylko z rozumu praktycznego, jak chce Kant, ani też nie jest rozpaczliwym skokiem w próżnię. Opiera się na autorytecie Boga, nie zadaje jednak gwałtu myśli ludzkiej a tylko ją uzupełnia.

Mimo swego realizmu empiryczno-rozumowego, mimo zacieśnienia zadań filozofii do granic rzeczywistości, do której poznania podchodzimy przede wszystkim od strony zjawiskowej, zmysłowej, filozofia katolicka wykazuje nastawienie teocentryczne. Św. Tomasz z Akwinu postawił zasadę, że każde poznanie filozoficzne prowadzi do Boga.¹ Idea Boga ma być ośrodkiem i łącznikiem wszystkich nauk, a zarazem ostateczną racją, do której dochodzi myśl filozoficzna w swym przyczynowym tłumaczeniu rzeczywistości. Poznanie głębszych wiązań bytu—a ono jest celem filozofii—prowadzi do wykrycia pierwszej przyczyny rzeczywistości—Boga.

Taką teistyczną podbudowę posiada przede wszystkim metafizyka. Cała nauka o bycie w jego najgłębszych przyczynach nawiązuje do „esse subsistens“, czyli istoty, która z siebie posiada pełnię bytowania. Zagadnienie „możliwości ontycznych“ (possibilia) znajduje swe rozwiązanie w uznaniu istoty Bożej za ich ostateczne źródło i rację. Nauka o potencji i akcji, o istocie i istnieniu prowadzi do przyjęcia Boga jako aktu czystego i bytu, którego istnienie wpływa koniecznie z istoty. Transcendentalne właściwości bytu znajdują swe uzasadnienie w Bogu, który jest źródłem jedności, prawdy i dobra. Przyczynowość w świecie znajduje swe wytłumaczenie w przyczynie pierwszej, warunkującej działanie przyczyn drugich.

¹ „Ad cognitionem eorum, quae de Deo ratio investigare potest, multa praecognoscere oportet, quum fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur“. Summa contra Gentiles I, 4.

Teocentryczna jest kosmologia, zakładająca, że świat jest kosmosem, t.j. rozumnie skonstruowaną całością i rozwija się według odwiecznych praw, które wywodzą się od Boga i ku Bogu wszystko kierują. W duchu teistycznym są też rozwiązywane takie zagadnienia, jak początek świata, jego względność i czasowość, istnienie praw natury, początek i rozwój życia itp.

W teorii poznania wysuwa się na czoło zasada, że ostateczną podstawą harmonii pomiędzy bytem a myśleniem jest Bóg. Prawda ludzka, aczkolwiek chwiejna i niedoskonała, znajduje oparcie w Bogu, który jest „prawdą pierwszą i bezwzględną“. W nim ugruntowane są prawa myślenia, niezmiennosc i trwałość świata idei i on tłumaczy zgodność pomiędzy nadprzyrodzoną wiarą a wiedzą przyrodzoną. Zdążając ku prawdzie myśl ludzka ciąży tym samym ku Bogu, który jest źródłem wszelkiej prawdy i przez nią przemawia.

Teocentryczna jest również etyka, która głosi, że życie ziemskie korzeniami tkwi w nieskończoności i choć samo czasowe, ku wieczności prowadzi. Podobne nastawienie wykazują czyny ludzkie. Zmierzają wprawdzie do zaspokojenia chwilowych potrzeb i zamykają się w granicach doczesności, mimo to wkraczają w wieczność, bo są zgodne lub niezgodne z prawem Bożym i dzięki temu można mówić o ich bezwzględnej wartości, o sankcji moralnej i odpowiedzialności przed Bogiem, który jest najwyższą normą moralności. Prawo, obowiązek, sumienie—to konkretne fakty, przez które przejawia się wola Boża. Podstawowe formy życia społecznego, rodzina i państwo, będąc wykładnikiem potrzeb człowieka, wywodzą się z prawa natury, które swe źródło ma w Bogu. Szereg uprawnień społecznych, jak wprowadzanie nowych ustrojów społecznych czy interpretacja prawa natury przez wydawanie praw pozytywnych, należy do prerogatyw wolnej woli ludzkiej, ale i te uprawnienia muszą być utrzymane w ramach prawa przyrodzonego, którego człowiekowi nie wolno łamać, gdyż przez nie przemawia odwieczna i konieczna wola Boża.

Teocentryzm teorii poznania i etyki zakłada bliższą wspólnotę człowieka z Bogiem, a zatem opiera się na psychologicznej interpretacji natury ludzkiej. Istotnie, psychologia chrześcijańska wyraźnie podkreśla charakter duchowy rozumu i woli, niesprowadzalność ich funkcji do zjawisk materialnych, nieskończoność ich zasięgu, duchowość i nieśmiertelność duszy ludzkiej i jej pochodzenie od Boga. Taka jest zresztą hierarchia poznania ludzkiego, że znane opiera się na nieznanym, rzeczywiste na idealnym, a poznawalne na niepoznawalnym. Cały wysiłek filozofii zmierza ku temu, aby przekroczyć oczywistość bezpośrednią i wdrzeć się w sferę tego, co nieznanne, głębokie i tajemnicze.¹

Postawa teocentryczna nie przesłania filozofii chrześcijańskiej granicy, leżącej pomiędzy światem przyrodzonym a nadprzyrodzonym, pomiędzy rozumem a wiarą. Filozofia a religia objawiona—to dwie odrębne, autonomiczne dziedziny, różniące się genezą i celem. Filozofia, zdążając do rozumowego poznania rzeczywistości w jej głębszych przyczynach, wyrasta z naturalnych potrzeb ducha ludzkiego, stosuje metodę rozumową, opiera się na zasadach oczywistych i zdąża do wytworzenia ogólnego poglądu na świat, któryby zaspokoił teoretyczne potrzeby rozumu. Jej przedmiotem jest świat zjawiskowy. Dociera wprawdzie myślą do Boga i ujmuje rzeczywistość ponadzjawiskową, ale do tego rodzaju wniosków dochodzi na podstawie materiału uzyskanego na drodze poznania rozumowego, którego punktem wyjścia jest zawsze doświadczenie zmysłowe, a więc świat zjawiskowy. Wiara wywodzi się nie z rozumu ludzkiego, lecz z Objawienia Bożego. Jej celem jest wybawienie człowieka, uzupełnienie jego niewystarczalności przez udzielenie mu wyższej pomocy. Łącznikiem pomiędzy religią objawioną a filozofią jest prawda. Ponieważ obie głoszą prawdę i do niej zdążają, to nie

¹ A. D. Sertillanges, *Sur quelques caractères de la philosophie chrétienne*. Philosophie Perennis. Regensburg 1930, II, 506 n.

mogą się zwalczać ani siebie wykluczać, lecz winny z sobą współdziałać. Wiara stanowi regułę negatywną dla filozofii, przestrzegając przed przyjęciem twierdzeń niezgodnych ze swoimi tezami a także rozszerza granice poznania odsłaniając nową, dla samego rozumu niedostępną rzeczywistość, a tym samym rzucając światło na szereg problemów filozoficznych.

Z drugiej znów strony, w myśl postulatu św. Anzelma „fides quaerens intellectum“, filozofia oddaje usługi wierze, ponieważ prawdy objawione ujmuje w ramy pojęciowe, zestraja je z prawdami naturalnymi, wykazuje ich zgodność z wymogami rozumu, broni przed atakami i w ten sposób wiarę harmonizuje ze światopoglądem rozumowym.¹

To też filozofia chrześcijańska odrzuca tzw. podwójną prawdę, głoszącą, że to samo twierdzenie może być prawdziwe w dziedzinie religijnej, a fałszywe w nauce. Źródłem prawdy jest Bóg. Trudno więc przyjąć, żeby istota Boża kryła w sobie sprzeczność i trudno przypuścić, żeby człowiek zdążając do wewnętrznej jedności mógł jednocześnie przyjmować coś za prawdziwe i fałszywe i w ten sposób godził wykluczające się poglądy religijne i naukowe.

Reasumując powyższe wywody należy powiedzieć, że filozofia chrześcijańska wypracowała zbiorowym wysiłkiem wielu pokoleń szereg twierdzeń, które w ciągu wieków wykazały swą trwałość i usprawiedliwiają jej nazwę „philosophia perennis“. Wartości tych twierdzeń nie zdołały obalić ani średniowieczne próby nominalistyczne, ani kartezjanizm, ani nowoczesne kierunki kantowskie czy opierające się na nich filozofia życia i egzystencjalizm. Twierdzeniami tymi są: realizm i przedmiotowość poznania, bezwzględność prawdy, będącej odbiciem świata idealnego, poznawalność istot rzeczy i świata duchowego, obiektywny charakter substancji i zasa-

¹ T. Richard, Introduction à l'Étude et l'Enseignement de la Scolastique, II éd. Paris 1917.

dy przyczynowości, przyjęcie niezmiennych, metafizycznych zasad przedmiotowych, istnienie bezwzględnych nakazów moralnych, nauka o Bogu i duszy ludzkiej. Trwała wartość tych twierdzeń opiera się nie na autorytecie jednego systemu filozoficznego ani nie na poparciu Kościoła, ale na ich oczywistości przedmiotowej, na ich uderzającej zgodności z faktycznym stanem rzeczy, na ich użyteczności teoretycznej i światopoglądowej. Znaczą to, że wytworzony przez „filozofię wieczystą“ obraz świata odpowiada temu, o jakim mówi nam codzienne doświadczenie a potwierdzają wyniki nauk przyrodniczych i humanistycznych, że ideały życiowe i normy postępowania oparte są na głębszym zrozumieniu praw rządzących naturą człowieka i prowadzą do wzbogacenia i udoskonalenia całego człowieka.

Dzieje myśli filozoficznej ilustrują przykładowo znaną prawdę, że zarzucenie prymatu bytu na rzecz czysto podmiotowego myślenia prowadzi do błędów, które ciążyą na całym systemie filozoficznym i fatalnie odbijają się na życiu kulturalno-społecznym, jeżeli ono kształtuje się pod ich wpływem; a znów zacieśnienie się do jednego odcinka bytu, do materii czy ducha, prowadzi do zniekształcenia obrazu rzeczywistości i narzucenia człowiekowi norm postępowania, które tylko jednostronnie uwzględniają potrzeby człowieka i dlatego nie przyczynią się do jego pełnego rozwoju.

Na filozofię chrześcijańską złożyły się różnorodne pierwiastki: platońskie, arystotelesowskie, stoickie, neoplatońskie, augustyńskie, arabskie i średniowieczno-chrześcijańskie, a zwłaszcza tomistyczne. Mimo to przedstawia ona system oryginalny, ideowo jednolity, zamknięty, a zarazem poddany rozwojowi. Wszystkie nauki powstają organicznie, nad ich rozwojem pracują całe pokolenia doskonaląc metody badania, gromadząc coraz to nowy materiał i wykrywając coraz to nowe prawdy. Takim tradycyjnym, korporatywnym systemem, na który składały się całe stulecia, jest filozofia chrześcijańska. Jej wkład w kulturę europejską i pozycja naukowa

jaką umiała sobie zapewnić wśród tylu systemów filozoficznych, stanowią także jedno z kryteriów jej wartości.

15. ROZWÓJ FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Podkreślając trwałe wartości filozofii chrześcijańskiej nie można jednak jej dogmatyzować i uważać za zamkniętą, zupełnie wykończoną całość, do której nic nie da się dodać, ani w niej zmienić. I na niej, jak na innych tworcach działalności ludzkiej, ciąży piętno względności i niedoskonałości i ona poddana jest powszechnemu prawu doskonalenia się i rozwoju.

Arystoteles wypowiedział głęboką myśl, że „żaden myśliciel nie posiadał pełnej prawdy ani też żaden nie zeszedł całkiem na manowce błędu, lecz każdy dociera częściowo do istoty i jeżeli nawet pojedynczy myśliciele błędzą, to ze współpracy wielu wyrasta nasza wiedza. Wdzięczność winniśmy nie tylko tym, do których poglądów się przyznajemy, ale i tym myślicielom, którzy mniej szczęśliwie wywiązali się ze swego zadania, gdyż i oni przyczynili się do postępu wiedzy i ćwiczyli nasze zdolności“.¹

Późniejsi filozofowie byli również dalecy od dogmatyzowania swych poglądów. Ciekawe pod tym względem stanowisko zajął św. Tomasz z Akwinu. Opowiadając się za Arystotelesem, do którego ówczesna chrześcijańska myśl filozoficzna początkowo odnosiła się nieufnie, a zwalczając dominujący podówczas augustynizm św. Tomasz był nowatorem a nawet rewolucjonistą w dziedzinie filozofii. Przeciwstawiał się tradycji, a zarazem czerpał z niej pełną dłońią — i z Platona, i ze św. Augustyna, i z Dionizego Aeropagity, i ze wczesnych scholastyków, a nawet z filozofii arabskiej i żydowskiej. Wykazuje on gruntowną znajomość filozofii greckiej, ustawicznie nawiązuje do dotychczasowego dorobku myśli chrześcijańskiej, wykorzystuje wyniki nauk szczegółowych, ale sam

¹ Metaph. II, 1.

kroczy własnymi drogami i tworzy zwarty, imponujący system filozoficzno-teologiczny.¹

Idea postępu była czymś nowym dla średniowiecza, które żyło oddziedziczonymi pojęciami ptolomejskimi o ograniczoności świata i hołdowało pogładowi Arystotelesa, że rzeczy w przyrodzie posiadają swoją naturalną formę, która tylko w pewnych granicach może ulec zmianie. Mimo to św. Tomasz nie waha się twierdzić, że wszelka ludzka prawda i pewność jest niedoskonała i ograniczona, a porównana z „pierwszą prawdą“ podobna jest do świeczki, która swe słabe, chwiejne promienie światła rzuca w otaczające ją ciemności. Dlatego też poznanie ludzkie nie jest pełnym poznaniem.² Nie waha się twierdzić, choć tak wysoko cenił poznanie metafizyczne, że poznanie istoty rzeczy, na jakie nastawiony jest rozum, jest zawsze raczej programem idealnym, gdyż istota oznacza ostateczną strukturę rzeczy, wewnętrzną jej naturę, a tymczasem musimy się ograniczyć do poznania zewnętrznych, zjawiskowych nawarstwień rzeczy nie docierając bynajmniej do głębi. Nawet istoty muchy nie umieli uczeni dotychczas wyjaśnić!³

Nie dziwnego, że św. Tomasz nie uważa swego systemu filozoficznego za ostatnie słowo wiedzy. Ta bowiem jest dziełem zbiorowym, w którego powstaniu jednostka współdziałała tylko w zakresie ograniczonym. Nawet całe pokolenia nie docierają do pełnego poznania, a tylko wzajemnie z sobą współdziałają przekazując zdobytą wiedzę następnym pokoleniom, które bogacą się nowymi zdobyczami, a zarazem korygują błędy dotychczasowe, które dopiero im udało się stwierdzić. Św. Tomasz uznaje również znaczenie walk ideowych i rolę błędów naukowych, jako czynników posuwających naprzód poznanie filozoficzne i ceni dorobek naukowy swych

¹ Sertillanges, St. Thomas d'Aquin. Paris 1924. E. Gilson, L'esprit de philosophie médiévale. Paris 1932.

² In Eth. Nic. I, 2. In 1 de Coel. 1, 22.

³ Summa c. Gentiles III, 39.

poprzedników, choć zwalcza niektóre ich poglądy. Nawiązując do Arystotelesa wskazuje na czas jako pomocniczy sprawdzian prawdy.

Również inni myśliciele chrześcijańscy dalecy są od egocentryzmu ideowego. Poszczególni filozofowie, a nawet całe narody (np. racjonalizm francuski datujący się od Abelarda z XII w., a empiryzm angielski od Rogera Bacona z XIII w.) dostarczały coraz to nowych przyczynków do całości. Wielkie problemy filozoficzne znajdowały w różnych okresach czasu w ramach filozofii chrześcijańskiej niejednakowe rozwiązania (np. poglądy św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu na proces poznania umysłowego), które tak ciekawie naświetlają te zagadnienia, wskazują na nieznane aspekty i rozstrzygają nowe horyzonty dostarczając zarazem dużo instruktywnego materiału i skłaniając myśl do nowych, oryginalnych refleksyj. Bowiem rozwój filozofii—to nie tylko powstanie nowych systemów, ale pogłębianie, bogacenie i nowe rozwiązywanie dawnych problemów logicznych, metafizycznych czy etycznych.

Te nowe próby ujęcia dawnych zagadnień sprawiają, że pomiędzy czasowo odległymi od siebie systemami filozoficznymi, a nawet odmiennymi światopoglądami, zachodzą powiązania ideowe. Czyż współczesna problematyka ideowa, np. pojęcie istoty w fenomenologii Husserla, sens życia doczesnego w egzystencjalizmie, pojęcie struktury w witalizmie, nie zbliża się częściowo w swym rozwiązaniu do poglądów scholastycznych? Tak samo nowsze systemy filozoficzne nawiązują do dawnych, które ongiś zapłodniły filozofię chrześcijańską. Neokantyzm wyrósł nie tylko na gruncie Kanta, ale i platonizmu, filozofia wartości oparła się na Platonie, Kartezjuszu i Kancie, metafizyka indukcyjna kontynuuje poglądy Arystotelesa, a nawet dzisiejsza logistyka da się odnieść do logiki stoickiej.

Hasło Papieża Leona XIII „*vetera novis augere*“ pozostanie normatywne dla filozofii chrześcijańskiej po wszystkie

czasy. Tradycyjny dorobek filozofii chrześcijańskiej będzie trzonem, około którego będą się układały nowe osiągnięcia myśli filozoficznej, a te niewątpliwie nastąpią.

Filozofia bowiem dążąc do ujęcia istoty rzeczy, czyli do poznania tego, co zasadnicze, do wydobycia ogólnej formy z faktów szczegółowych i wykrycia głębszych przyczyn w powtarzającej się fali zjawisk, musi utrzymać ścisły kontakt z rzeczywistością przedmiotową, musi wychodzić z doświadczenia zmysłowego i wciąż doń nawiązywać. Ona wprawdzie wybiega poza świat empiryczny i tym różni się od nauk szczegółowych, ale nie może się od nich izolować ani ich ignorować. One dostarczają jej materiału, opracowanego pod kątem ich potrzeb i celów, a filozofia ujmuje go z innego stanowiska, musi wszakże uwzględnić większe zmiany, jakie zachodzą w całokształcie ich osiągnięć. Filozofia nie zależy wprawdzie od nauk szczegółowych, a tylko je uwzględnia i posiłkuje się ich wynikami. Nauki bowiem dostarczają faktów naukowych, albo głoszą pewne hipotezy symboliczne i w tej formie stanowią dopiero materiał do interpretacji filozoficznej, czyli do zbadania ich pod kątem głębszych przyczyn i racyj. One zdążają do ustalenia stosunków pomiędzy zjawiskami, do wykrycia rządzących nimi praw, by na tej drodze opanować przyrodę i wykorzystać jej siły. Opierają się na eksperymencie, obserwacji, indukcji, które wciąż się doskonalą, bogacą, uzupełniane są przez odmienny sposób stosowania tych metod. Przeto i same nauki znajdują się w stanie ciągłych przemian, są zawsze niewykończone, nastawione na nowe zdobycze i na zmianę dotychczasowych pozycji.

Filozofia jest nauką autonomiczną i zdąża do mądrości, do odtworzenia istoty rzeczy, do intelektualnego udoskonalenia, do wykrycia głębszych przyczyn rzeczywistości, a wyrasta ze zdziwienia nad światem, z emocji spekulatywnej, że coś jest, i z chęci wniknięcia w jego tajniki. Istoty rzeczy są niezmiennie, a tylko ich interpretacja jest rozmaita i dlatego

główne systemy filozoficzne utrzymały się w tej samej postaci, jako wyraz określonego spojrzenia na momenty istotne rzeczywistości.

Pozostając w swej istocie niezmienną filozofia chrześcijańska była wrażliwa na przeobrażenia dokonujące się w naukach szczegółowych i ich wyniki uwzględniała w swych wnioskach ostatecznych, zwłaszcza że zmiany obejmowały umysłowość człowieka w szerokim zakresie, jego obyczaje i sposób życia, jego metody pracy i technikę pracy umysłowej, jego ideały i dążenia, a przede wszystkim jego poziom kulturalny. Byłoby anachronizmem pisać dziś dzieło filozoficzne stosując się do mody XIII stulecia. Od tego czasu świat poszedł naprzód, podstawowe prawdy pozostały wprawdzie niezmienione, ale sposób ich ujmowania i przedstawiania ulega ciągłym przeobrażeniom. Zdawali sobie z tego sprawę myśliciele chrześcijańscy, którzy wiele podstawowych problemów rozwiązywali w sposób rozmaity nie odchylając się wszakże od zasadniczego trzonu ideowego.

Można przewidywać, że po tej samej linii pójdzie i dalszy rozwój filozofii chrześcijańskiej — będzie się ona bogaciła wszerek i w głąb, a nowe zdobycze nauk szczegółowych i udoskonalenie metod pracy umożliwi głębsze zrozumienie pewnych zagadnień i ułatwi ich rozwiązanie. Jak w wieku V św. Augustyn, a w wieku XIII św. Tomasz z Akwinu, opierając się na całym ówczesnym dorobku myśli filozoficznej stworzyli nowe genialne systemy, jak mocno zaważyli na dalszym rozwoju filozofii i wnieśli w nią dużo nowych wartości, choć nie odchyłili się od zasad dotychczasowego pionu ideowego, podobnie należy oczekiwać, że znowu pojawi się nowy geniusz filozoficzny, który dokona jeszcze doskonalszej syntezy pomiędzy nowoczesną wiedzą, a myślą chrześcijańską i wytyczy ludzkości drogi rozwoju na całe pokolenia.

Filozofia chrześcijańska jest „wieczysta“, a zarazem poddana procesowi ciągłego udoskonalania i rozwoju.

V. SOMMAIRE FRANÇAIS DES ARTICLES

Mgr JÓZEF PASTUSZKA

Doyen de la Faculté de Philosophie Chrét.
à l'Université Catholique de Lublin.

LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE ET LES COURANTS PHILOSOPHIQUES CONTEMPORAINS

Il semble bien que parmi les nombreux systèmes philosophiques c'est la philosophie chrétienne qui tient le premier rang grâce aussi bien à la large sphère et la persistance de son action qu'au rôle éminent qui lui revient dans la culture européenne. On l'a appelée philosophie pérenniale eu égard aux siècles nombreux qui ont contribué à sa formation et à la valeur de ses principales thèses qui restent les mêmes pour les générations passées et présentes. La source de cette philosophie se trouve dans le sens commun, cette faculté naturelle de la raison humaine qui la conduit à la connaissance de la vérité.

La philosophie chrétienne forme un tout uni et organique bien que composé d'éléments aussi variés que la pensée de Platon, d'Aristote et de la Stoa, de St. Augustin et des Pères de l'Eglise, que la philosophie arabe enfin. Ses caractères principaux sont: le réalisme et l'objectivisme épistémologiques qui mènent à l'universalisme; elle est intellectualiste et montre une tendance marquée vers le transcendant. Le fait d'avoir quitté l'objectivisme et le réalisme pour reconnaître une supériorité décisive au sujet sur l'objet et pour remplacer la métaphysique par une épistomologie conçue dans l'esprit de Kant, a conduit la philosophie moderne à une crise qui se fait sentir d'une manière tout particulièrement frappante dans la psychologie, l'éthique et la philosophie de la religion.

On ne peut toute fois concevoir la pérennité de la philosophie chrétienne, comme si elle était un système entièrement clos et définitivement achevé. Elle est sujette, elle aussi, à la relativité et à la loi de l'évolution et de la perfectibilité.

STEFAN ŚWIEŻAWSKI
 Professeur à l'Université Cath.
 de Lublin

AUX ORIGINES DU CONFLIT DES SCIENCES NATURELLES ET DE LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

(Roger Bacon et les maîtres parisiens)

Les historiens de la philosophie et de la science médiévales connaissent bien les sentiments de Roger Bacon envers ses contemporains, les maîtres de l'université parisienne. Ces sentiments ne furent pas amicaux, on le sait bien; il est important pour comprendre toutefois l'essor d'une controverse de plusieurs siècles entre les sciences et la philosophie scolastique de saisir les motifs de l'attitude de Bacon. Si Roger Bacon, la gloire d'Oxford s'élève contre l'esprit qui animait l'université de Paris, ce n'est pas seulement au nom de la science expérimentale qu'il combattait les „spéculatifs“ qui lui rendaient détestable le centre parisien, mais son animosité se dirigeait aussi contre un des maîtres les plus honorés de la science expérimentale, contre Albert le Grand. Ce qui unit tous les maîtres parisiens en un groupe contre lequel se porte l'impitoyable critique de Bacon c'est la négligence des mathématiques. Un nombre considérable de textes affirme que cette nouveauté, dont Roger Bacon se fait apôtre et dont les droits il revendique contre Paris, c'est l'application des mathématiques en sciences naturelles—et même en toute étude théorique. Les résultats qu'obtenait grâce à l'application de la méthode mathématique la plus jeune des sciences dans le sens moderne de ce mot, c'est à dire l'optique aggra-