

**Ks. Marian Szymonik**

Instytut Wyższych Studiów Teologicznych – Częstochowa

marian.szymonik@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0796-8001

*Article submitted: 09.08.2025; accepted: 03.11.2025*

## **Filozoficzno-światopoglądowy kontekst studiów filozoficzno-teologicznych w archidiecezji częstochowskiej**

### **Philosophical and Worldview Context of Philosophical-Theological Studies in the Archdiocese of Częstochowa**

**Abstrakt:** Artykuł ukazuje kontekst filozoficzno-światopoglądowy stuletniej historii archidiecezji częstochowskiej. Historia ta naznaczona jest okresem dominacji paradygmatu scjentyistycznego w filozofii i w kulturze. Niemniej jednak filozofia starała się dawać odpowiedzi na podstawowe ludzkie pytania w nurcie fenomenologii, egzystencjalizmu, a także filozofii bytu, w ramach której zrodził się współczesny personalizm tomistyczny, który umiejętnie wkomponowany w doświadczenie wiary może stanowić zaplecze ideowe do pełnej realizacji bytu ludzkiego w wymiarze tak doczesnym, jak i nadprzyrodzonym.

**Słowa kluczowe:** filozofia, światopogląd, scjentyzm, personalizm, religia, moralność

**Abstract:** The article presents the philosophical and worldview context of the hundred-year history of the Archdiocese of Częstochowa. This history has been marked

by a period of dominance of the scientific paradigm in philosophy and culture. Nevertheless, philosophy has continued to seek answers to fundamental human questions within the currents of phenomenology, existentialism, and the philosophy of being. Within the latter, contemporary Thomistic personalism emerged—a current which, when harmoniously integrated with the experience of faith, can provide an intellectual foundation for the full realization of the human being in both the temporal and supernatural dimensions.

**Keywords:** philosophy, worldview, scientism, personalism, religion, morality

### Wprowadzenie

Ostatnie stulecie filozofii to okres bardzo dynamiczny i różnorodny w jej ponad dwuipółtysiącletniej historii. W pewnym stopniu było tak w każdym z okresów pracy filozofów. Współczesność jednak to czas, z jednej strony dynamicznego rozwoju filozofii jako autonomicznej dziedziny ludzkiej wiedzy w postaci np. odrodzenia metafizycznego w neotomizmie, a z drugiej strony negacja maksymalistycznie rozumianej filozofii w duchu filozofii analitycznej, aż po postmodernistyczne jej odrzucenie w duchu nihilistycznym. Bogactwo i różnorodność współczesnej filozofii może zobrazować proste przeciwstawienie. Z jednej strony mamy neopozytywizm, filozofię analityczną czy strukturalizm, a z drugiej fenomenologię, personalizm w różnych odcieniach, neotomizm czy filozofię dialogu. Do skarbcza filozofii współczesnej należą także egzystencjalizm różnych postaci, filozofia życia, hermeneutyka, bardzo wpływowa psychoanaliza, a także filozofia nauki, filozofia umysłu, ekofilozofia, wiele odmian nihilizmu i postmodernizmu. Rzeczą godną podkreślenia jest to, że w ostatnim stuleciu Polska wydała wielu różnorodnych myślicieli. Z jednej strony marksistów (Leszek Kołakowski z radykalnego komunisty przeobraża się w otwartego, światowej sławy myśliciela), a z drugiej strony neotomistów (różnych jego odmian, o. Jacka Woronieckiego, a przede wszystkim Mieczysława Alberta Krąpca) czy fenomenologów (ks. Józefa Tischnera). Nie można też pominąć zasług i wielkiej pracy ks. Kazimierza Kłósaka, szczególnie w polemice z marksizmem czy ewolucjonizmem, abpa Józefa Życińskiego a także monumentalnego dorobku teologiczno-filozoficznego Sługi Bożego Wincentego Granata, czy prac teologa i filozofa ks. Czesława Stanisława Bartnika. Nie sposób też nie wspomnieć o świetnych podręcznikach etyki, o. Tadeusza Ślipki. Osobna sprawa to myśl filozoficzna Karola Wojtyły (rozwijana później w nauczaniu św. Jana Pawła II)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Biorąc pod uwagę rozwój polskiej filozofii ostatnich stu lat, nie wolno zapomnieć o dialogu marksistowskich filozofów z filozofami chrześcijańskimi. Zob.: *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, red. A. B. Stępień, Lublin 1990; *Oblicza dialogu. Z dziejów i teorii dialogu: chrześcijaństwo – marksizm w Polsce*, red. A. B. Stępień, T. Szubka, Lublin 1992.

Z bogatego dziedzictwa filozofii najnowszej zostaną wybrane te wątki, które są w niej najbardziej charakterystyczne i zarazem dyskusyjne. Można powiedzieć, odnosząc się do tytułu niniejszego artykułu, że Kościół powszechny podejmujący i prowadzący posługę ewangelizacyjną w strukturze utworzonej sto lat temu diecezji częstochowskiej, podejmował i nadal prowadzi tę pracę w czasach tyle ciekawych, co burzliwych pod względem ideowym. Idee filozoficzne zarówno te zawarte w fachowej literaturze naukowej, jak i formach bardziej popularnych mają ogromny wpływ na światopogląd i związane z nim postawy moralne ludzi (dość wspomnieć o egzystencjalistach, którzy chodzili ubrani na czarno). Dlatego zawsze warto się im przyglądać, by lepiej rozumieć mentalność tych, do których idzie się z przesłaniem ewangelicznym. Z zasobu stu ostatnich lat myśli filozoficznej siłą rzeczy zostaną wybrane tylko niektóre wątki. Jest to wybór wprowadzie subiektywny, ale jakoś przystający do współczesnych przemian kulturowych.

W pierwszej części rozważań scharakteryzowany zostanie paradygmat scjentyistyczny w filozofii. Problematyka z nim się wiążąca jest ciągle aktualna, np. relacja nauki i wiary, o której tak wiele pisał abp Józef Życiński, ciągle wymaga spokojnego namysłu. Podkreślając zasługi abpa Życińskiego w dialogu między nauką i wiarą, należy również wspomnieć dorobek naukowy jego bliskiego współpracownika ks. Michała Hellera. Wiele wspólnych elementów treściowych z paradygmatem scjentyistycznym można znaleźć zarówno w filozofii analitycznej, jak i marksistowskiej. Z tego względu rozważania dotyczące marksizmu zostały umieszczone w pierwszej części artykułu. W drugiej części zostanie syntetycznie zaprezentowany nurt myślenia fenomenologicznego i egzystencjalizmu. Polska filozofia poszczycić się może tej miary fenomenologiem, którym jest Roman Ingarden. W ostatnim punkcie zostanie ukazana żywotność filozofii bytu i wypracowanego na jej podstawach personalizmu, który w osobach Karola Wojtyły i Mieczysława Alberta Krąpca stanowi znaczny wkład do skarbcza światowej filozofii. Różnorodność i spory filozoficzne pokazują, jak ważną problematykę filozofia podejmuje. Zgłębianie różnorodnych procesów zachodzących w rozwoju myśli filozoficznej stanowi nie tylko ciekawą intelektualną przygodę, ale bardzo ułatwia mówienie współczesnemu człowiekowi o sprawach najważniejszych, w tym tych, które stanowią wykład doktryny i moralności chrześcijańskiej.

## **1. Nurt myślenia w ramach paradygmatu scjentyistycznego w filozofii**

### **a) Pokłosie oświecenia i pozytywizmu**

Przyglądając się ostatniemu stuleciu rozwoju filozofii, należy nade wszystko stwierdzić, że współczesna filozofia naznaczona jest dominacją paradygmatu scjentyistycznego. Stanowi on pokłosie myśli pozytywistycznej, a dalej neopoztywizmu i filozofii języka związanej z nurtem filozofii analitycznej. Terminem *scjentyzm* okre-

śla się postawę myślową, stanowisko filozoficzne lub podejście metodologiczne, a w konsekwencji także postawę światopoglądową, w ramach których akcent położony jest na poznanie naukowe, najczęściej w rozumieniu nauk przyrodniczych. W ten sposób wąsko rozumiane poznanie naukowe kształtuje nie tylko sposób prowadzenia myśli filozoficznej, ale wyciska piętno na całą kulturze i życiu społecznym. Empiryzm i wąsko rozumiany racjonalizm (bo ograniczony do nauk szczegółowych) skutkuje materialistyczną i ewolucjonistyczną wizją rzeczywistości. Scjentyści w mniejszym lub większym stopniu nie traktują filozofii jako wiedzy racjonalnej. Podobne podejście ma scjentyzm do religii czy sztuki. Mniej radykalnie nastawieni scjentyści postulują filozofię naukową. Może ona stanowić uogólnienie nauk szczegółowych albo przybierać postać analizy języka naukowego, czy też analizy logicznych i metodologicznych podstaw nauki<sup>2</sup>. Scjentyzm został poddany krytyce między innymi przez Edmunda Husserla. Na skutek rozmaitych czynników mówi się dzisiaj o kształtowaniu się wyraźnej postawy antyscjentystycznej. Należy jednak zwrócić uwagę, że wspomniana krytyka scjentyzmu dokonuje się bardziej w obszarze specjalistycznych badań filozofii nauki, niż w aspekcie życia społeczno-kulturowego. Wprawdzie Andrzej Bronk zaznacza, że istotne przemiany w filozofii nauki spowodowały zmniejszenie jej społeczno-kulturowego prestiżu, to jednak w powszechnej świadomości nauka i związany z nią postęp, są nadal oceniane wysoko, a niekiedy traktowane w sposób bezkrytyczny. Jest bowiem faktem, że nauka ciągle święci triumfy zarówno w fizyce, jak i biologii, szczególnie inżynierii genetycznej czy biogenetyki i biotechnologii<sup>3</sup>.

W perspektywie dominacji paradygmatu scjentyistycznego w myśli współczesnej, zawężającego rozumienie nauki, na nowo pojawił się problem relacji wiedzy i wiary, nauki i teologii. Dyskusja na temat stosunku wiedzy naukowej, w sensie wiedzy opartej na eksperymentach, do wiedzy dotyczącej tego, co przekracza ramy empirii, w Polsce, szczególnie po drugiej wojnie światowej, naznaczona była dodatkowo sporem między marksistowskim a chrześcijańskim rozumieniem rzeczywistości. Mówiąc o relacji między nauką a religią, nie wolno pomijać psychologicznego aspektu owej relacji. Istotny dla tego zagadnienia jest natomiast aspekt merytoryczno-rzeczowy. Myśliciele chrześcijańscy akcentują mocno jedność prawdy, do której można dochodzić dwiema drogami, drogą przyrodzonej pracy naukowej oraz drogą wiary, którą poddaje się, na tyle na ile to możliwe, analizie rozumowej. Na gruncie chrześcijańskim istotny element doktrynalny to teoria kreacjonizmu, w myśl której Bóg jest przyczyną stwórczą wszechświata i człowieka. Kreacjonizm stanowi koncepcję zarówno teologiczną, jak i filozoficzną. Tymczasem wielu uczonych o nastawieniu scjentyistycznym, posługując się zawężonym pojęciem nauki i racjonalności, uważa

<sup>2</sup> A. Bronk, *Scjentyzm*, [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 474.

<sup>3</sup> Tamże, s. 475-476.

kreacjonizm za ideologię<sup>4</sup>. Tymczasem znamiona ideologii posiada scjentyistyczne przekonanie, że nauka jest w stanie rozwiązać wszystkie ludzkie problemy. Rzetelne podejście metodologiczne w dyskusji między wiarą-teologią a nauką pozwala uniknąć wielu nieporozumień. Nauka i teologia posiadają różne przedmioty, metody i cele badawcze<sup>5</sup>. Redukcjonizm badawczy, który w obszarze nauk przyrodniczych prowadzi do wielu odkryć, staje się problematyczny w perspektywie integralnego ujęcia człowieka i kultury. „Istnieją trzy główne, pisze Jacek Wojtysiak, perspektywy badań nad człowiekiem: biologiczna (człowiek jest zwierzęciem), psychologiczna (człowiek to istota świadoma), humanistyczna (człowiek jest twórcą kultury). Zachodzi poważna rozbieżność między perspektywą pierwszą a pozostałymi: pierwsza sprowadza człowieka do wymiaru cielesnego, pozostałe odsłaniają wymiar duchowy”<sup>6</sup>. Zgadając się zasadniczo z cytowanym autorem, można tylko dopowiedzieć, że pełniejsza wizja rzeczywistości wyłania się wówczas, gdy obok naukowego (w znaczeniu nauk szczegółowych) badania świata i człowieka uwzględni się perspektywę badawczą filozofii (zwłaszcza filozofii bytu) i teologii. Scjentyistyczna ideologia nie wytrzymała próby czasu. Reakcją na scjentyzm i fizykalizm wydaje się postmodernizm, w którym jednostronna pozytywistyczna precyzja metodologiczna zostaje zastąpiona postmodernistycznym ignorowaniem precyzji i metodologicznej ścisłości<sup>7</sup>. Oczywiście należy pamiętać, że złożony fenomen postmodernizmu posiada także inne uwarunkowania.

„Sam termin <postmodernizm>, pisze Józef Życiński, bywa dziś różnorodnie rozumiany w różnych środowiskach. Nie wchodząc w dyskusję, chcę nawiązać do stanowiska tych autorów, którzy twierdzą, że w rozwoju kultury europejskiej można wyodrębnić cztery główne etapy: starożytność, średniowiecze, nowożytność i postmodernę, nazywaną również ponowożytnością lub ponowoczesnością. Cechą charakterystyczną kultury tego ostatniego etapu jest zarzucenie wiary w postęp, naukę, rozum i powszechne szczęście, inspirowanej przez idee oświecenia. Mimo iż udało

<sup>4</sup> S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1979, s. 338-339. Z teorią metafizycznego kreacjonizmu możemy się gruntownie zapoznać, sięgając po monografię ks. Andrzeja Maryniarczyka: *Dlaczego stworzenie »ex nihilo«*. *Teoria metafizycznego kreacjonizmu*, Lublin 2018. We wspomnianej publikacji czytamy m.in.: „Filozoficzna teoria stworzenia świata z niczego głosi, że świat nie powstał z jakiegoś wcześniej istniejącego substratu (praelementu, materii pierwszej, idei, chaosu, energii itp.), lecz w całości został powołany przez Stwórcę do istnienia aktem intelektu i woli, i niejako z nich wyprowadzony”. A. Maryniarczyk, *Dlaczego stworzenie »ex nihilo«*, s. 13.

<sup>5</sup> S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, s. 340.

<sup>6</sup> J. Wojtysiak, *Filozofia i życie*, Kraków 2007, s. 152. „Przeciwko materializmowi przemawia na przykład doświadczenia przez nas codziennie od wewnątrz fakt naszej wolności. W perspektywie materialistycznej fakt ten okazałby się fikcją. Także fikcją okazałby się nadbiologiczny status ludzkiej kultury – z perspektywy biologii twórczość Chopina nie miała żadnego sensu, lub była wręcz przejawem biologicznej degradacji”. Tamże, s. 153.

<sup>7</sup> J. Życiński, *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Lublin 2001, s. 11.

się nam zrealizować większość projektów, o których marzyli klasycy oświecenia, nie czujemy się dziś szczęśliwsi od naszych przodków. Postęp techniki przyniósł nam ostatecznie piece krematoriów, a dążenie do idealnych systemów społecznych zrodziło kolejne wersje totalitaryzmu”<sup>8</sup>.

### b) Filozofia analityczna

W podobny sposób jak pozytywizm i scjentyzm, zawężonym pojęciem racjonalności i rzetelnego poznania posługuje się wielu przedstawicieli filozofii analitycznej. Samo pojęcie wspomnianej filozofii jest bardzo pojemne. Najkrócej można określić filozofię analityczną jako kierunek współczesnej filozofii, zróżnicowany pod względem treściowym i metodologicznym. Został on zapoczątkowany w Wielkiej Brytanii na progu XX wieku. Prekursorem tego nurtu filozofii był George Edward Moore, a jego poglądy kontynuował Bertrand Russell, a dalej rozwijał m.in. młody Ludwig Wittgenstein. Moore stanął w opozycji do kantyzmu i heglowskiego idealizmu. Russell z czasem doszedł do przekonania, że sztuczne języki formalne lepiej opisują rzeczywistość, niż język naturalny – potoczny. Tak powstała odmiana filozofii analitycznej znana jako analiza języka idealnego. W jej skład wchodzi atomizm logiczny Russella i Wittgensteina oraz neopozytywizm Koła Wiedeńskiego<sup>9</sup>. Od lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku filozofia języka zaczęła tracić swoją pozycję na rzecz filozofii umysłu<sup>10</sup>.

W przypadku Russella, to oprócz niewątpliwych osiągnięć w dziedzinie logiki i matematyki, mamy u niego wątpliwej jakości zaangażowanie się w spory polityczno-światopoglądowe, jako sympatyka socjalizmu i marksizmu. Russell jest autorem m.in. broszury pt. „Dlaczego nie jestem chrześcijaninem”<sup>11</sup>. Na koniec wspomnianej pracy autor pisze: „Nauka może nam pomóc przezwyciężyć ten tchórzliwy strach, w którym ludzkość żyła przez tyle pokoleń. Nauka i nasze serca mogą nas nauczyć rezygnacji z poszukiwania urojonej podpory, z wynajdywania sobie sprzymierzeńców w niebie, i używania naszych sił do tego, żeby uczynić z tego świata miejsce, w którym warto żyć, a nie piekło, jakie zrobiły z niego kościoły w ciągu zeszłych wieków”<sup>12</sup>. Z punktu widzenia własnego minimalistycznego stanowiska filozoficznego Russell uznaje za bezwartościową całą tradycję filozofii klasycznej, filozofii bytu<sup>13</sup>. Wychowywany przez babkę, osobę głęboko religijną o wzniosłych zasadach

<sup>8</sup> Tamże, s. 11-12.

<sup>9</sup> T. Szubka, *Analityczna filozofia*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, Lublin 2000, s. 204-205; Cz. S. Bartnik, *Historia filozofii*, Lublin 2001, s. 495.

<sup>10</sup> T. Szubka, *Analityczna filozofia*, s. 206.

<sup>11</sup> B. Russell, *Dlaczego nie jestem chrześcijaninem*, tłum. A. Kurlandzka, Warszawa 1956.

<sup>12</sup> Tamże, s. 30-31.

<sup>13</sup> „Żle pojęte względy moralne wpływają na filozofię w ten sposób, że w jakimś olbrzymim stopniu hamują jej rozwój w wymiarze intelektualnym. Co do mnie, nie wierzę, że filozofia może dowieść prawdziwości albo nieprawdziwości dogmatów religijnych, lecz poczynając od Platona większość

i purytańskich poglądach, Russell jako nastolatek porzuca religię i pozostaje niewierzącym do końca swoich dni. W ten sposób spełnia się życzenie jego rodziców, którzy byli ateistami, i którzy go osierocili, gdy miał cztery lata. To, że znakomita większość ludzi potrzebuje Boga, nie przemawiało do niego. Był przekonany, że umysł ludzki znajdzie odpowiedź na wszystkie zagadki świata, bądź nie znajdzie ich w ogóle. Był on kapłanem intelektu, którego pasją życia była nauka o liczbach. Zdrowy rozsądek według niego uosabiał metafizykę dzikusów. Uważał się za kogoś wyjątkowego i w podobny sposób traktował swoją pracę intelektualną<sup>14</sup>. „Russell nigdy nie uważał, by należało zachęcać pospólstwo do przenikania granic wiedzy. Jego praca zawodowa w dziedzinie matematyki była wykonywana w wysoce fachowy sposób, bez żadnych ustępstw dla niezawodowców. Spekulacje filozoficzne, jak dowodził, winny być dokonywane w języku specjalistycznym, i walczył nie tylko o utrzymanie, ale i wzmocnienie hieratycznego kodu”<sup>15</sup>. Nieco bardziej wyważone stanowisko niż Russell, względem poglądów innych niż własne, zdaje się prezentować Wittgenstein. „Czujemy, pisze wspomniany autor, że gdyby nawet rozwiązano wszelkie możliwe zagadnienia naukowe, to nasze problemy życiowe nie zostałyby jeszcze nawet tknięte. Co prawda, nie byłoby już wtedy żadnych pytań; i to jest właśnie odpowiedź”<sup>16</sup>. Specyficzny język autora w drugiej części cytowanej wypowiedzi, zdaje się osłabiać treść jej części pierwszej, wydaje się jednakże, że Wittgenstein dopuszcza możliwość innej niż własna refleksji nad ludzkim życiem. Powyższe nadzieje zdaje się potwierdzać następująca jego wypowiedź: „Mogę spokojnie odrzucić chrześcijańskie rozwiązanie problemu życia (zbawienie, zmartwychwstanie, sąd, piekło, niebo) – mówił Ludwig Wittgenstein – lecz tym samym nie rozwiąże się problem mojego życia, ponieważ ja nie czuję się ani dobry, ani szczęśliwy. Potrzebuję odkupienia, bo inaczej jestem przegrany”<sup>17</sup>.

---

filozofów stale już sądzi, że do ich obowiązków należy wysuwanie <dowodów> nieśmiertelności duszy oraz istnienia Boga. Odkrywają błędy w dowodach poprzedników – św. Tomasz odrzucał dowody św. Anzelm, a Kant dowody Kartezjusza – lecz ze swej strony wysuwają nowe dowody. Po to, żeby nadać swym dowodom pozór poprawności, muszą fałszować logikę, z matematyki robić coś mistycznego i udawać, że głęboko zakorzenione przesady są zesłanymi z nieba intuicjami. Wszystko to odrzucili filozofowie, którzy w filozofii oddają się głównie analizie logicznej”. B. Russell, *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubińska, Warszawa 2000, s. 933.

<sup>14</sup> P. Johnson, *Intelektualiści*, tłum. A. Piber, Warszawa 1988, s. 222-223.

<sup>15</sup> Tamże, s. 223.

<sup>16</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1997, s. 82.

<sup>17</sup> Cyt. za: R. Skrzypczak, *Chrześcijanin na drodze*, Kraków 2023, s. 282-283. Mówiąc o filozofii analitycznej, należy podkreślić wkład szkoły lwowsko-warszawskiej w światowe dziedzictwo filozofii. Zob. J. Woleński, *Lwowsko-warszawska szkoła*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 590-598. „Szkoła lwowsko-warszawska zapewne nie jest tak znana, jak być powinna, jest jednak obecna na światowej scenie intelektualnej w większym stopniu niż jakiegokolwiek inne zbiorowe polskie dokonanie filozoficzne”. J. Woleński, *Lwowsko-warszawska szkoła*, s. 598.

### c) Neomarksizm

Ani powstanie „Solidarności” w Polsce, ani upadek muru berlińskiego, ani wejście państw postkomunistycznych do Unii Europejskiej, nie zakończyło sprawy marksizmu. Idee marksistowskie z domieszką innych nurtów współczesnej filozofii zdają się być dość głęboko zakorzenione w mentalności współczesnych Europejczyków i wielu innych osób na całym świecie. Swoistym znakiem trwałości aksjologii Polski Ludowej w popularnej kulturze jest ciągle obecność na ekranach różnych stacji telewizyjnych, szczególnie komercyjnych, serialu „Stawka większa, niż życie” oraz „Czterej pancerni i pies”. Wbrew temu, co powiedziała kiedyś znana aktorka, piszącemu te słowa wydaje się, że komunizm zacznie się w Polsce kończyć, gdy przestaną być oglądane wspomniane filmy. Niestety znakiem swoistego postkomunistycznego nihilizmu aksjologicznego III Rzeczypospolitej jest niewątpliwie serial „Kiepscy”.

Na pytanie kim był? (należy dzisiaj niestety powiedzieć: kim jest?) *homo sovieticus*, Józef Tischner odpowiada, że to istota „jednowymiarowa”, czyli posiadająca tylko ziemski wymiar egzystencji<sup>18</sup>.

„Poza tym była to istota rozmaitych potrzeb: potrzeby pokarmu, potrzeb seksualnych, potrzeby władzy. Do tego dochodziła potrzeba najważniejsza: potrzeba zaspakajania wszystkich innych potrzeb. *Homo sovieticus*, zgodnie z naukami klasyków, nie mógł mieć duszy. Oznaczało to najpierw, że cały był materią, a więc tworzywem, uczłowieczanym bezustannie przez wykonywaną pracę. Oznaczało to również – i to okazało się najważniejsze – że całe jego życie wewnętrzne sprowadzało się w końcu do funkcjonowania <świadomości określonej przez byt>”<sup>19</sup>.

*Homo sovieticus*, to człowiek o radykalnie zaburzonej hierarchii wartości. Jak się wydaje to zaburzenie jest pokłosiem „błędu antropologicznego”, na który zwrócił uwagę św. Jan Paweł II, a którego istota sprowadza się do odrzucenia przez człowieka Boga. Odrzucenie Boga skutkuje odrzuceniem drugiego człowieka jako bliźniego i wszelkich postaw wspólnotowych oraz międzyludzkiej solidarności. Dlatego Tischner stwierdzi krótko: „*Homo sovieticus* nie zna różnicy między własnym interesem a dobrem wspólnym. I dlatego może podpalić katedrę, byle sobie przy tym ogniu usmażyć jajecznicę”<sup>20</sup>. W rozważaniach dotyczących żywotności idei marksistowskich w społeczeństwie Tischner wypowiada ważną, choć pewnie kontrowersyjną tezę, o tym, że poprzez życie w czasach komunizmu wszyscy jakoś jesteśmy (jeden mniej drudzy więcej) przeniknięci jego duchem<sup>21</sup>. Nie czas i miejsce na szczegółowe analizy powyższego twierdzenia. Faktem jest, że człowiek mocno przywiązany do pewnych przekonań i zachowań, żyjąc w świecie zakłamanym, a takim był okres komunizmu, trudno poddaje się wyzwalającej mocy prawdy.

<sup>18</sup> J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991, s. 35.

<sup>19</sup> Tamże, s. 35-36.

<sup>20</sup> J. Tischner, *Etyka solidarności oraz „Homo sovieticus”*, Kraków 1992, s. 129.

<sup>21</sup> Tamże, s. 125.

Mówiąc o rozwoju neomarksizmu, nie sposób pominąć „szkołę frankfurcką”. Zadaniem wspomnianej szkoły było mentalne ukształtowanie człowieka całkowicie wyzwolonego z zasad i podważającego wszelkie autorytety. Promowanie marksizmu kulturowego miało przebudować całkowicie porządek społeczny zbudowany na biblijnym obrazie człowieka i chrześcijańskiej aksjologii. Korzystając m.in. z myśli Freuda, głoszone rewolucję seksualną i „uwolnienie erosu”. Jest rzeczą bardzo znamionną, że szkoła zakończyła swoją działalność u progu lat 70. ubiegłego wieku, czyli w momencie, gdy przez Zachód przetaczał się dramat wspomnianej rewolucji seksualnej<sup>22</sup>.

„Jeśli dziś wydaje się, że cały świat zachodni zamknięty jest w klatce tej perwersyjnej logiki rozwiniętej przez szkołę frankfurcką, to dzięki Bogu duża jego część zdołała wyrwać się z uścisku zbiorowego szaleństwa, między innymi dzięki chrześcijaństwu i jego genialnym reprezentantom, takim jak abp Fulton J. Sheen, o. Pio, kard. Stefan Wyszyński, Aleksander Solżenicyn i św. Jan Paweł II. Z ich powodu, po raz kolejny, rewolucja nie wyruszy w swoją globalną podróż, jak pierwotnie zakładano. Niemniej z punktu widzenia większości objętej jej działaniem jesteśmy po złej stronie barykady. Dlatego musimy znaleźć sposób, aby przywrócić rozum, wiarę i zdrowy rozsądek obu stronom naszego boleśnie doświadczanego świata”<sup>23</sup>.

## 2. Nurt myślenia w duchu fenomenologii i egzystencjalizmu

### a) Fenomenologiczne odrodzenie filozofii

Radykalnie odmienną postawę filozoficzną w stosunku do pozytywizmu, scjentyzmu, a także sceptycyzmu, odnajdujemy w programie filozoficznym twórcy fenomenologii Edmunda Husserla. Husserl podjął próbę zbudowania filozofii bezwzględnie autonomicznej, która w żaden sposób nie korzysta z wyników nauk szczegółowych. Fenomenologia bowiem stanowi bodaj największe przeciwieństwo pozytywizmu i wszelkich postaci neopoztywizmu. Fenomenologiczna metoda wypracowana przez Husserla wywarła duży wpływ na filozofię XX wieku. Ze wspomnianej metody korzystał zwłaszcza Max Scheler i wielu przedstawicieli egzystencjalizmu, a także teologia czy psychiatria. Na gruncie polskim trzeba wymienić nade wszystko Romana Ingardena, który w polemice ze swoim mistrzem, krytykował radykalny ide-

<sup>22</sup> R. Skrzypczak, *Nadchodzą barbarzyńcy. Katecheza Boga w wydarzeniach*, Kraków 2024, s. 184-189.

<sup>23</sup> Tamże, s. 189. „Czy komunizm jest wrogiem zachodniej cywilizacji? Niewątpliwie jest on wrogiem cywilizacji chrześcijańskiej, ale cywilizacja chrześcijańska jest dławiona i w naszych czasach nie wywiera większego wpływu na życie polityczne i gospodarcze. Komunizm jednak z pewnością nie jest wrogiem burżuazyjnej, kapitalistycznej i materialistycznej cywilizacji Zachodu. W rzeczywistości komunizm jest związany z cywilizacją materialistyczną tak, jak proces rozkładu jest związany z chorobą. (...) Obydwa systemy wyznają wiarę w egoizm. Zachodnia cywilizacja wierzy w egoizm indywidualny, komunizm – w egoizm kolektywny. Burżuazyjny świat Zachodu jest niechrześcijański, komunizm jest antychrześcijański”. F. J. Sheen, *Komunizm i sumienie Zachodu*, tłum. Z. Kasprzyk, Kraków 2023, s. 76-77.

alizm, postulując możliwość realistycznej fenomenologii. Ingarden wycisnął piętno na myśli Józefa Tischnera, Władysława Stróżewskiego czy Andrzeja Półtawskiego. Natomiast pod wpływem filozofii podmiotu M. Schelera dowartościowane zostanie ujęcie aspektów podmiotowych w personalizmie etycznym Karola Wojtyły. Sama nazwa *fenomenologia* istniała już wcześniej. W ujęciu Husserla nabiera własnego sensu. W jego przekonaniu, to nauka bezzależniowa, zaczynająca poniekąd od zera. Jej autonomia polega na tym, że jest niezależna od jakiejkolwiek istniejącej wiedzy. W ramach metody fenomenologicznej zostaje także zawieszony sąd o istnieniu bądź nieistnieniu świata. Zatem właściwym przedmiotem badań fenomenologicznych nie są pojedyncze i przypadkowe zjawiska, lecz istota rzeczy. Dzięki redukcji ejdetycznej możemy podjąć wysiłek dotarcia do istoty rzeczy<sup>24</sup>. W przekonaniu Leszka Kołakowskiego długi żywot Husserla podejmował jedno podstawowe zagadnienie: „Był to zamiar kartezjański: ustalić, co wiemy z pewnością niepodważalną, a co tylko wydaje się nam, że wiemy; po wtóre, w wyniku tych ustaleń odróżnić to, co prawdziwie rzeczywiste, (...) i co więcej konieczne, od tworów wyobraźni i rzeczy przyjętych na wiarę”<sup>25</sup>. Wartość metody fenomenologicznej płynie z postulatu, że, opierając się na tej metodzie, można zbudować autonomicznie rozumianą filozofię jako naukę ścisłą, opartą na niepowątpiewalnych podstawach. Tak oto Husserl formułuje „zasadę wszystkich zasad”, jako podstawową regułę badawczą<sup>26</sup>. „Żadna teoria, jaką by można wymyślić, nie może nas zwieść na manowce co do tej zasady wszystkich zasad: że każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam <w intuicji> źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje”<sup>27</sup>.

Choć metoda fenomenologiczna posiada niewątpliwe walory poznawcze, to jednak nie daje możliwości wypowiedzenia sądów o rzeczywistych przedmiotach. Koncentruje się ona bowiem na badaniu sensu naszych pojęć, ich istoty, struktury. To, czy punktem wyjścia jest istniejąca rzeczywistość, czy też zawartość naszej świadomości, ma fundamentalne znaczenie dla istotnych rozstrzygnięć filozoficznych<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> L. Kołakowski, *O co nas pytają wielcy filozofowie*, seria III, Kraków 2006, s. 73. „Dzięki niej (redukcji ejdetycznej=M. Sz.) kierujemy uwagę naszą ku powszechnikom, bytom ogólnym, aby zbadać ich naturę. Powszechniki nie są samoistnymi bytami, nie mają statusu idei platońskich. Ale nie są też abstraktami, wydobywanymi z rzeczy dzięki uogólnianiu podobieństw tych rzeczy. Jest to całkiem osobna sfera bytu, dotąd niedostrzegana. Powszechniki są nam znane bezpośrednio, bez aktów abstrakcji. Istoty rzeczy badane przez fenomenologię są skorelowane ze świadomością, ale nie jest to zwyczajna świadomość, której badaniem psychologia się trudni, lecz świadomość transcendentalna albo <ja> transcendentalne, czysty podmiot poznania, z którego usunięte jest wszystko co psychiczne” - Tamże, s. 73-74.

<sup>25</sup> Tamże, s. 71.

<sup>26</sup> W. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków 2003, s. 32-33.

<sup>27</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Warszawa 1967, s. 78n.

<sup>28</sup> M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1988, s. 228-230.

„I właśnie nasza analiza filozoficzna zaczyna się od analizy samego bytu, od analizy istniejącego świata, a nie od analizy danych naocznych rozumianych fenomenologicznie. Gdybyśmy wyszli od analizy danych naocznych, jakie jawią się w poznaniu, to przez to samo stajemy na gruncie wyznaczonym przez Descartes’a. A z analiz treściowo-poznawczych nie ma przejścia do stwierdzenia istnienia realnego świata. <A posse ad esse non datur illatio> – od stanów możliwościowych, ujętych w poznaniu ejdetycznym, do świata realnego, do jego istnienia, nie ma przejścia. Przeciwnie: <Ab esse ad posse datur illatio> – od istnienia do stwierdzenia jego możliwości (treściowej, pojawiającej się w poznaniu pojęciowym) jest przejście”<sup>29</sup>.

Mimo krytyki fenomenologii ze strony realistycznej filozofii bytu ma ona niewątpliwy wkład w odrodzenie autonomicznie rozumianej filozofii w kontekście dominowania minimalistycznych i redukcjonistycznych filozofii scjentystyczno-pozytywistycznej proveniencji. Fenomenologia zajmuje pokaźne miejsce wśród autonomicznie uprawianych filozofii religii<sup>30</sup>. Nie wolno też zapomnieć o wielkim osiągnięciu jakim jest personalizm Karola Wojtyły, wykorzystujący narzędzia poznawcze zarówno fenomenologii, jak i klasycznej filozofii bytu (tomizmu). Fenomenologia w ujęciu Maxa Schelera, badając religię jako naukę o nastawieniu ejdetycznym, dąży do ujęcia istoty bóstwa czy świętości. Fenomenolog jest w stanie stwierdzić w jaki sposób bóstwo lub świętość się jawi, może też ukazać strukturę przeżycia religijnego. Może zatem budować ontologię, w sensie fenomenologicznym, religii. Nie ma jednak narzędzi do tego, by zbudować realistyczną filozofię religii, w której stwierdza się realne istnienie członów relacji religijnej (osoby ludzkiej i realnie istniejącego osobowego Absolutu) i zakotwiczonej w nich realnej relacji religijnej<sup>31</sup>.

### b) Żywotność egzystencjalizmu

Egzystencjalizm jako kierunek filozoficzny oraz prąd kulturowy, który zajmuje się wieloaspektową refleksją nad ludzką egzystencją posiada głębokie zakorzenienie we wcześniejszych osiągnięciach ludzkiej myśli oraz wyraża się w rozmaitych odmianach współczesnej filozofii. Postacie refleksji egzystencjalistycznej można odnaleźć najpierw na kartach Biblii. Czyż taką egzystencjalistyczną księgą nie jest Księga Koheleta? Głęboką zadumę na ludzką egzystencją znajdujemy w księgach mądrościowych czy listach św. Pawła. Wątki egzystencjalistyczne znajdziemy u Marka Aureliusza czy św. Augustyna, a w bliższych czasach np. u Michela de Montaigne’a, Blaise’a Pascala czy Jana Henryka Newmana. Genezy współczesnego egzystencjalizmu szukać należy u Sokratesa Północy, czyli duńskiego myśliciela S. A. Kierkegaarda, który sprzeciwił się szczególnie abstrakcyjnemu panlogizmowi Georga Hegla, w którego myśli człowiekowi zagraża wtopienie się w bezosobowy byt idei

<sup>29</sup> Tamże, s. 231-232.

<sup>30</sup> Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993, s. 144.

<sup>31</sup> Tamże, s. 153.

absolutnej<sup>32</sup>. „W uformowaniu podstaw egzystencjalizmu znaczny udział miał Fryderyk Nietzsche, uchodzący za drugiego, obok Kierkegaarda, prekursora kierunku”<sup>33</sup>. Najbardziej znanymi i wpływowymi przedstawicielami egzystencjalizmu są Martin Heidegger i Jean Paul Sartre, a także chrześcijański egzystencjalista Gabriel Marcel. Warto także przywołać nazwisko Maurice’a Merleau-Ponty’ego, który korzystał, podobnie jak Heidegger, z dorobku fenomenologii. Poprzez swoje powieści, eseje i sztuki teatralne wielki wpływ na współczesną kulturę, wywarł moralista i pisarz, ukazujący samotność i absurdalność ludzkiego życia, Albert Camus. Co do osoby Heideggera, to obok wspomnianych Kierkegaarda i Nietzschego, pozostawał on pod wpływem Wilhelma Diltheya, Franciszka Brentana, Henriego Bergsona i Williama Jamesa. Wyjątkowość filozofii Heideggera polega na zastosowaniu przez niego, wypracowanej przez Husserla, metody fenomenologicznej do opisu ludzkiej egzystencji i budowy ontologii fundamentalnej. Budowę wspomnianej ontologii trzeba zacząć od zrozumienia tego, zdaniem Heideggera, kto pytanie o byt stawia, czyli człowieka. Owocem pracy niemieckiego myśliciela jest między innymi koncepcja egzystencjałów, które ukazują człowieka jako rzuconego w świat, zatroskanego swoim bytem i skierowanego ku śmierci<sup>34</sup>. „Sartre, pozostający początkowo pod wpływem Husserla, Hegla i Heideggera, a później także Marksa, wypracował ateistyczną odmianę egzystencjalizmu. Motywem przewodnim jego stanowiska była myśl, iż w człowieku istnienie (egzystencja) poprzedza jego istotę (esencję)”<sup>35</sup>. W wyrażaniu swoich idei Sartre posługiwał się także nowelą, sztuką teatralną czy powieścią. Jego książki filozoficzne stanowią dla czytelnika niezawodowego niezdołyte twierdzenie. Powodzenie myśli Sartre’a po wojnie bierze się stąd, że trafiała ona w ducha epoki nacechowanej egzystencjalną pustką<sup>36</sup>.

„Zdaniem Sartre’a ateizm ujawnia tutaj swoją postać humanistyczną. Odpowiada wymaganiom prawdy wobec siebie: człowiek nie ma racji bytu i chęć kamuflowania tego faktu ideą Boga byłaby postawą nieuczciwą. Odpowiada też wymaganiu jasnego widzenia: społeczeństwo od dawna nie wierzy już w Boga, nawet jeżeli zachowuje dla niego jakieś miejsce; to miejsce umarłego, którego wspomnienie jeszcze się zachowuje; pod tym względem społeczeństwo żyje fałszywymi pozorami i wy-

<sup>32</sup> J. Jusiak, *Egzystencjalizm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, Lublin 2002, s. 34-35.

<sup>33</sup> Tamże, s. 35. „Pod bezpośrednim wpływem Kierkegaarda i Nietzschego uformowała się myśl niemieckiego psychiatry i filozofa, K. Jaspersa, który w licznych dziełach usiłował stawić czoła zagrażającemu cywilizacji zachodniej nihilizmowi oraz uzasadnić nowy projekt zaangażowanego w bieżące sprawy filozofowania, podnoszącego wartość rozumu zakorzenionego w egzystencji i odwołującego się raczej do <wiary filozoficznej> niż religijnej. (...) Kresem naszych usiłowań zrozumienia egzystencji jest ponawiane wciąż odkrywanie Wszechogarniającego (Umgreifende), którym jesteśmy my sami oraz sam Byt – świat i transcendencja”. Tamże, s. 35-36.

<sup>34</sup> Tamże, s. 36-37.

<sup>35</sup> Tamże, s. 36.

<sup>36</sup> M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, tłum. A. Turowiczowa, Paris 1980, s. 163.

krętami, i opiera się na przestarzałym dziedzictwie, chcąc sobie zaoszczędzić wysiłku wymyślania przyszłości. Wreszcie, ateizm odpowiada wymaganiu wolności: póki człowiek pozostaje więźniem Boga i Jego tabu, nie potrafi tworzyć samego siebie”<sup>37</sup>.

W pewnym skrócie można powiedzieć, że większość egzystencjalistów pojmuje człowieka jako jednostkę rzuconą w świat. To rzucenie nie jest skutkiem czyjejkolwiek decyzji. Życie ludzkie nie posiada też żadnego obiektywnego celu. Nie ma w ludzkiej egzystencji nic pewnego, trwałego i oczywistego. Naukowy obraz świata tylko wzmacnia takie rozumienie losu ludzkiego. Człowiek jest wprawdzie bytem odmiennym od przedmiotów składających się na kontekst ludzkiego życia. W swojej wolności pojętej absolutnie człowiek jest projektem do zrealizowania. Jak się okazuje, oznacza to pewną pułapkę tworzenia, bez możliwości ostatecznego spełnienia się<sup>38</sup>.

### 3. Nurt myślenia w duchu filozofii klasycznej

#### a) Rozwój filozofii bytu (neotomizm)

„Zmysły człowieka potrzebują rozumu, aby mogły dobrze funkcjonować. W podobny sposób rozum ludzki do poprawnego funkcjonowania potrzebuje także i wiary. Dlatego najwyższy rozwój myśli filozoficznej, jaki dotychczas zna świat, był możliwy za czasów gorącej wiary w XIII wieku, i dlatego nasze bezbożne czasy, które opuściły wiarę świętą, są wiekiem przeczącym rozumowi przez swoje wzmożone praktyki zabobonów, wzrost zmysłowości, determinizm i rozpacz”<sup>39</sup>.

Powyższe słowa człowieka, kapłana, arcybiskupa o wielkim umyśle i sercu, Fultona J. Sheena, który wywarł ogromny wpływ na katolicyzm amerykański, i nie tylko, XX wieku stanowią dobre wprowadzenie do obecnego punktu naszej refleksji. Wielu komentatorów po wyborze obecnego Papieża, zwracając uwagę na wybór imienia, podkreślało, że jego wielki poprzednik Leon XIII jest autorem encykliki *Rerum novarum*. Niewątpliwie jest to dokument o priorytetowym znaczeniu. Ale podobną rangę, a może i większą, ma także encyklika *Aeterni Patris*. Powyższy dokument wskazuje na to, że odnowa zarówno filozofii, jak i całej kultury znajduje niezastąpioną inspirację w myśli św. Tomasza z Akwinu. Autor encykliki zwraca najpierw uwagę na korzyści z uprawiania prawdziwej filozofii. Dzięki szlifowi dokonanemu przez filozofię bytu ludzki rozum staje się bardziej podatny na przyjęcie odpowiedzi, jakie na najbardziej podstawowe pytania ludzkie daje Objawienie. Krótko mówiąc, Leon XIII wyraził przekonanie, że rzetelna filozofia jaką jest tomizm, oddaje wielkie usługi wierze i teologii. Oczywiście filozofia ma swoje ograniczenia. Z tego względu współpraca rozumu z wiarą, filozofii z teologią, wzbogaca jedną i drugą. Ponadto

<sup>37</sup> Tamże, s. 169.

<sup>38</sup> J. Jusiak, *Egzystencjalizm*, s. 40.

<sup>39</sup> F. J. Sheen, *Miłość, która czeka na ciebie*, Poznań 2021, s. 107.

uległość rozumu względem Objawienia owocuje uniknięciem wielu błędów<sup>40</sup>. Leon XIII wyraża ubolewanie z powodu tak radykalnego w nowożytności porzucenia myśli scholastycznej. W jego przekonaniu przyniosło to wielkie straty nie tylko w obszarze religii, ale także nauki i życia społecznego. Z tego względu dokument papieski wyraża uznanie dla tych, którzy nie ulegli określonym modom filozoficznym, lecz oddają się studium myśli scholastycznej. Papież w encyklice *Aeterni Patris* podkreśla, że odrodzenie tomizmu ma się dokonywać w kontekście znajomości osiągnięć współczesnej nauki i filozofii, zwłaszcza badań dotyczących przyrody. Odrodzenie filozofii, które proponuje Leon XIII, ma się dokonać w duchu myśli Akwinaty<sup>41</sup>. „Św. Tomasz zgadzał się na to, aby podchodzić dwoma drogami do jednej i tej samej prawdy, właśnie dlatego, że był pewien, iż jest to jedna tylko prawda. Ponieważ wiara była tą prawdą, nic, co byśmy mogli odkryć w przyrodzie, nie mogłoby stanąć w sprzeczności z wiarą. Ponieważ wiara była tą jedyną prawdą, więc nic wyprowadzonego z wiary nie mogłoby ostatecznie stanąć w sprzeczności z faktami”<sup>42</sup>.

O walorach intelektualnych tomizmu pisze Jacek Woroniecki: „W skarbcu wiary i w skarbcu teologii, która z niej czerpie swe dane, wiele jest prawd, których umysł ludzki nie rozwinął jeszcze do tych granic poznania, do których mogą być rozwinięte; właściwie wszystkie prawdy wiary, podobnie jak i wszystkie prawdy filozoficzne są w tym położeniu: treść ich jest niewyczerpana tak, iż umysł ludzki nigdy nie dojdzie do kresu ich poznania. Nikt też nie zabije w umyśle człowieka głodu wiedzy, tego przyrodzonego pożądanía, aby poznać przyczyny wszechrzeczy”<sup>43</sup>. Ojciec Woroniecki zwraca uwagę na jeszcze jeden bardzo istotny walor myśli Doktora Anielskiego. Idzie o to, że w tomizmie istnieje harmonia między poznaniem teoretycznym a praktycznym<sup>44</sup>. Można zaryzykować twierdzenie, że brak

<sup>40</sup> P. Iwański, *Aeterni Patris (Unigenitus)*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, Lublin 2000, s. 78. „Odnowa tomistyczna i neotomistyczna nie była jednak jedynym przejawem odrodzenia się myśli filozoficznej w kulturze o inspiracji chrześcijańskiej. Już wcześniej i niezależnie od wezwania rzuconego przez papieża Leona pojawili się liczni teolodzy katoliccy, którzy, nawiązując do nowszych nurtów myślowych i posługując się własną metodologią, stworzyli dzieła filozoficzne o wielkiej sile oddziaływania i trwałej wartości. Niektórzy z nich wypracowali niezwykle ambitne syntezy, w niczym nie ustępujące wielkim systemom idealistycznym; inni położyli podwaliny epistemologiczne pod nowy opis wiary w świetle odnowionej koncepcji sumienia; inni znów stworzyli filozofię, która wychodząc od analizy rzeczywistości immanentnej, otwierała drogę ku transcendencji; inni wreszcie podjęli próbę pogodzenia wymogów wiary z zasadami metodologii fenomenologicznej. Tak więc, wychodząc z różnych założeń, tworzone ciągle nowe formy spekulacji filozoficznej, które miały kontynuować wielką tradycję myśli chrześcijańskiej, opartej na jedności wiary i rozumu (*Fides et ratio* nr 59)”. *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 1147-1148.

<sup>41</sup> P. Iwański, art. cyt., s. 78-79.

<sup>42</sup> G. K. Chesterton, Św. Tomasz z Akwinu, tłum. A. Chojecki, Katowice 1949, s. 94. „Fakty naukowe, które rzekomo sprzeciwiały się religii w wieku dziewiętnastym, zostały uznane za nienaukowe bajki w wieku dwudziestym. Nawet materialści uciekli od materializmu, a ci którzy miewali odczyty o determinizmie w psychologii, dziś mówią o indeterminizmie w materii”. Tamże, s. 95.

<sup>43</sup> J. Woroniecki, *Katolicyzm tomizmu*, Lublin 1999, s. 81.

<sup>44</sup> Tamże, s. 81-82.

tej harmonii stanowi kluczową przyczynę dzisiejszego kryzysu moralnego, a dalej kulturowego, świata zachodniego. Z jednej strony mamy dziś do czynienia z wielkimi osiągnięciami nauki, przy jednoczesnym kryzysie moralności z drugiej. Warto w tym miejscu przytoczyć nieco dłuższą wypowiedź Ojca Woronieckiego.

„Rozdźwięk między teorią a praktyką jest stary jak świat, i w ostatnim rzędzie sprowadza się do tej pewnej niewspółmierności między ogólnymi pojęciami abstrakcyjnymi naszego umysłu, a konkretnymi danymi życia. Przejście od pojęcia ogólnego, od ogólnej zasady do konkretnego, żywego czynu zawsze będzie potrzebowało pewnego wyćwiczenia rozumu i woli, które nazywamy cnotą roztropności i którego tylko drogą doświadczenia życiowego nabrać można. Z książki albo w szkole od nauczyciela roztropności nauczyć się nie sposób. I tu też subiektywna spekulacja idealistycznej filozofii niemieckiej znacznie się przyczyniła do powiększenia tego rozdziału, jaki zawsze będzie w pewnej mierze istniał między teorią a praktyką, a nawet do wytworzenia między tymi dwoma dziedzinami działalności ludzkiej przepaści nie do przebycia. Wiadomo, że Kant poświęcił temu zagadnieniu osobną rozprawę, a i aforyzm Goethego o szarej teorii i wiecznie zielonym drzewie życia powstał też niewątpliwie pod wpływem niepraktycznego charakteru współczesnej mu filozofii ojczyzej. W doktrynie tomistycznej o takim antagonizmie między teorią a praktyką mowy być nie może. Wszystkie spekulatywne dociekania, mające za przedmiot zagadnienia życia praktycznego, opierają się tam na materiale obserwacyjnym, z tego samego życia zaczerpniętym, a nie są bynajmniej wysnute z apriorycznych założeń umysłu ludzkiego”<sup>45</sup>.

Myśl tomistyczna stanowi niezastąpione narzędzie uporządkowanej refleksji dotyczącej integralnej interpretacji rzeczywistości oraz całokształtu ludzkiego doświadczenia. Idąc dalej drogą uwag ojca Woronieckiego dotyczących znaczenia kulturowego tomizmu, należy jeszcze raz zaznaczyć, że rzetelny namysł teoretyczny odnoszący się do rozumienia świata i działającego w nim człowieka pozwala uniknąć wielu uproszczonych interpretacji rzeczywistości, a dalej wielu błędów w obszarze praktycznego działania człowieka, zwłaszcza w dziedzinie moralności<sup>46</sup>. Woroniecki czyni też ciekawą, ciągle aktualną uwagę, dotyczącą praktycznego – w dziedzinie moralności – kształcenia duchowieństwa. W jego przekonaniu mające miejsce w ostatnich wiekach usuwanie z nauczania teologii moralnej pierwiastka spekulatywnego i zastępowanie go, niby praktyczniejszą metodą kazuistyczną przyczyniło się do obniżenia poziomu wykształcenia duchowieństwa. Oczywiście nie da się i nie można z naucza-

<sup>45</sup> Tamże, s. 82.

<sup>46</sup> „Zdrowa obiektywna teoria, wysunięta z życia, rozjaśnia w głowie, a mieć jasno w głowie, to najpraktyczniejsza rzecz na świecie. Człowiek z tak dobrze przemyślaną żywą teorią w głowie jest w swej dziedzinie jak ten, co ma klucz <pas-partout>, otwierający wszystkie drzwi, choćby były różnymi zamkami zaopatrzone. Natomiast tak zwany praktyk bez teorii jest jak ten, co nosi pęk kluczy i dobiera je przy każdych drzwiach, natrafiając, jak zwykle, dopiero na końcu na ten właściwy, który otwiera”. Tamże, s. 83.

nia moralności usunąć pierwiastka kazuistycznego. Idzie tylko o to, by kazuistyczną praktykę poprzedzało głębokie i systematyczne studium podstaw moralności. Można by powiedzieć, że zrozumienie fenomenu moralności domaga się u jego podstaw metafizyki moralności. Przecież w klasycznym wykładzie etyki idzie o to, by ukazać w jaki sposób w świetle ogólnych i niezmiennych zasad moralnych, należy dokonywać oceny konkretnego działania ludzkiego w zmiennych okolicznościach życia<sup>47</sup>.

„Kto pozna analitycznie jakąś zasadę moralną, ten w jej świetle rozwiąże wszystkie zagadnienia praktyczne, należące do jej zakresu, choćby w najodrębniejszych się przejawiały okolicznościach. Kto natomiast zasady nie pojmie, choćby przerobił sto kazusów, nie rozwiąże sto pierwszego, gdy ten pojawi się w nieco innej formie. Raz jeszcze: ogólne wykształcenie spekulatywne jest życiowo praktyczniejsze od tzw. praktycznego, nie dającego głębszego poznania wewnętrznych więzadeł naszego życia moralnego”<sup>48</sup>. Wydaje się, że te ostatnie uwagi znakomitego polskiego myśliciela znajdują szersze zastosowanie w dzisiejszej dyskusji dotyczącej sposobu kształcenia w szkołach wszystkich poziomów.

Podkreślając walory teoretyczne i dydaktyczne myśli Akwinaty, Woroniecki zwraca uwagę na jeszcze jedno uprzedzenie do tomizmu. Idzie o to, że tomizm bywa określany jako zimna spekulatywna doktryna, nie dająca nic sercu<sup>49</sup>. Trudno o głębsze nieporozumienie. Przecież dociekania dotyczące całokształtu życia uczuciowego człowieka jakie znajdujemy u Doktora Anielskiego, a także jego namysł nad fenomenem ludzkiej miłości, stanowią nadal znakomite źródło inspiracji do rzetelnego namysłu nad nimi. „A jednak doktrynie tomistycznej takiej, jak ją znajdujemy w dziełach św. Tomasza, a jeszcze bardziej takiej, jaka była podstawą jego własnego życia duchowego, nie sposób zarzucić zimnego racjonalizmu. Kto z niej weźmie jedną tylko metodę analitycznego badania i nic poza nią, sam sobie będzie winien, jeśli ona go wyziębli. W tomizmie jest coś więcej, niż analityczne rozumowanie dyskursywne”<sup>50</sup>. Mocno krytyczne uwagi na temat tomizmu, w czasach jego odradzania się w wielu ośrodkach naukowych, wypowiadał ks. Józef Tischner. Najbardziej kontrowersyjną uwagą wydaje się jego przekonanie o schyłku chrześcijaństwa tomistycznego. Samo określenie *chrześcijaństwo tomistyczne* wzbudza pewne wątpliwości. Nie czas i miejsce je tu teraz podnosić. To tak jak by powiedzieć, że chrześcijaństwo jest pawłowe, augustyńskie, benedyktyńskie, jezuickie itd. To poniekąd prawda, ale jakże grube uproszczenie. Radykalna krytyka tomizmu pozwoliła jednak Tischnerowi dostrzec w nim wielkie walory edukacyjne.

„Gdybym miał studentom polecać drogę do filozofii, stwierdza Tischner, to wskazałbym niewątpliwie na tomizm i na tę tradycję, którą tomizm w sobie kon-

<sup>47</sup> Tamże, s. 83.

<sup>48</sup> Tamże, s. 83-84.

<sup>49</sup> Tamże, s. 84.

<sup>50</sup> Tamże, s. 85.

centruje. O jego wielkości – moim zdaniem – stanowi fakt, że jest on czymś więcej niż samym tylko tomizmem, że łączą się w nim inne nurty – augustyński, platoński. Przykład tomizmu jest – z pedagogicznego punktu widzenia – bardzo cenny. Można tu bowiem dobrze dostrzec wszystkie wady i wielkości filozofowania”<sup>51</sup>.

W ciągu ostatniego stulecia tomizm rozwijał się w postaci różnorodnych odmian w wielu ośrodkach świata, szczególnie Europy. Polska ma swój wielki wkład w rozwój współczesnej myśli tomistycznej, nade wszystko poprzez lubelską szkołę filozoficzną z Mieczysławem Albertem Krąpcem na czele<sup>52</sup>. Uprawiając filozofię bytu (metafizyka w centrum refleksji filozoficznej), Krąpiec widzi dwa zagrożenia w uprawianiu filozofii, które są brzemiennie w skutkach dla całej kultury. Pierwsze zagrożenie to redukcjonizm badawczy, który jest czymś właściwym w naukach szczegółowych, zwłaszcza przyrodniczych, bo w humanistycznych może już budzić pewne kontrowersje. Drugie, to powiązanie filozofii z poznaniem naukowym i związana z tym powiązaniem tendencja do ujednoznaczniania w spojrzeniu na rzeczywistość. Aby zrozumieć zadanie filozofii, trzeba odróżnić poznanie typu informacyjnego, właściwego dla nauk szczegółowych, od poznania rozumiejącego odnoszącego się do kontekstu uzasadniającego, rzeczowego – bliższego, dalszego i ostatecznego. Dość paradoksalnie Krąpiec stwierdza, że filozofii nie sposób się nauczyć, ale można ją zrozumieć. Filozofia jako nauka nie informuje nas o świecie tak, jak czynią to nauki szczegółowe. Ona pozwala nam zrozumieć rzeczywistość<sup>53</sup>. To zrozumienie rzeczywistości Krąpiec przedstawia nam w swoim monumentalnych dziełach z metafizyki, filozofii poznania, filozofii człowieka, etyki, filozofii polityki, filozofii społecznej czy filozofii kultury.

„Krąpcjanizm, pisze o myśli Krąpca Mieczysław Markowski, który stanowi uzupełnienie arystotelizmu i dopełnienie tomizmu i którego trzonem jest metafizyka, może, a nawet powinien spełniać doniosłą rolę na wielu płaszczyznach różnorodnej działalności ludzkiej w naszych przełomowych i niespokojnych czasach. Opracowany przez M. A. Krąpca kierunek filozoficzny, który powstał w okresie, gdy w Polsce i w Europie Wschodniej dominowały w urzędowej propagandzie wdrażane idee marksizmu, stanowi niewątpliwie wielkie osiągnięcie naukowe w długich dziejach myśli ludzkiej”<sup>54</sup>.

Filozofowanie w duchu myśli Doktora Anielskiego przynosi wielkie korzyści dla wykładu wiary i rozwoju teologii. Pozwala ponadto przezwyciężyć tendencje minimalistyczne, a nawet nihilistyczne we współczesnej filozofii. Ostatecznie metafizycznie nastawiona filozofia Akwinaty przyczynia się do odrodzenia kultury i spo-

<sup>51</sup> J. Tischner, *Uprawiam filozofię dobra*, [w:] *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtysiak, Lublin 1996, s. 252.

<sup>52</sup> A. Maryniarczyk, *Tomizm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Lublin 2008, s. 503-508.

<sup>53</sup> M. A. Krąpiec, *Byłem zawsze nieumiarkowanym realistą ...*, [w:] *Rozmowy o filozofii*, dz. cyt., s. 44.

<sup>54</sup> M. Markowski, *Miejsce i rola Mieczysława Krąpca w filozofii*, [w:] *Polski Arystoteles XX wieku. Wykłady otwarte imienia Ojca Profesora Mieczysława A. Krąpca OP*, Lublin 2010, s. 41.

leczeństwa. „Kładę tak wielki nacisk na element metafizyczny, pisze w *Fides et ratio* św. Jan Paweł II, gdyż jestem przekonany, że tylko tą drogą można przezwyciężyć kryzys, jaki dotyka dziś wielkie obszary filozofii, a w ten sposób skorygować pewne błędne postawy rozpowszechnione w naszym społeczeństwie (*Fides et ratio*, nr 83)”<sup>55</sup>.

### **b) Współczesny personalizm jako antidotum na najgłębszy kryzys humanizmu i kultury**

W celu uniknięcia nieporozumień odnoszących się do rozumienia terminów, które będą stosowane w obecnym punkcie, warto dokonać pewnych wstępnych wyjaśnień. Kategoria *personalizmu* jest dobrze ugruntowana we współczesnej literaturze naukowej, także w aspekcie jej historycznego rodowodu związanego z dyskusjami chrystologicznymi i trynitologicznymi pierwszych wieków chrześcijaństwa. Problemem natomiast jest fakt, że istnieje wiele odmian personalizmu, a wśród nich takie, które nie posługują się klasyczną definicją osoby. Z perspektywy najnowszej historii filozofii należy zwrócić uwagę na szersze i węższe rozumienie personalizmu. W znaczeniu węższym mianem personalizmu określana jest myśl filozoficzna Emmanuela Mouniera, natomiast w znaczeniu szerszym personalizm to nurt myślowy, w którego centrum stoi człowiek, jako osoba, byt obdarzony szczególną wartością. W tym szerokim znaczeniu istnieje wiele odmian personalizmu. Stanisław Kowalczyk wśród rozmaitych nurtów i szkół personalistycznych wymienia następujące rodzaje personalizmu: personalizm augustyński, personalizm tomistyczny, personalizm fenomenologiczno-aksjologiczny, personalizm egzystencjalny, personalizm socjologiczny, personalizm teologiczny. Za najbardziej wpływowy uważa Kowalczyk personalizm tomistyczny Maritaina i społeczny Mouniera<sup>56</sup>.

„Istnieje wiele określeń personalizmu. Najczęściej personalizmem nazywa się każdy nurt filozoficzny, religijny czy społeczny, który uznaje: a. osobowy byt człowieka, b. materialny i duchowy wymiar jego natury, c. rozumność i wrażliwość na wyższe wartości, d. nadrzędną wartość osoby ludzkiej wobec świata rzeczy oraz struktur ekonomiczno-społecznych i politycznych. Personalizm przeciwstawia się tak skrajnemu indywidualizmowi jak kolektywizmowi: uznaje nieodzowność życia społecznego dla aktualizacji pełnego człowieczeństwa, ale zarazem sprzeciwia się instrumentalizacji osoby ludzkiej”<sup>57</sup>.

Kowalczyk bardzo celnie ujmuje również relację między humanizmem a personalizmem. Pojęcie humanizmu jest szersze zakresowo od pojęcia personalizmu. Oznacza to, że każdy personalizm jest humanizmem, a nie każdy humanizm jest per-

<sup>55</sup> *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, s. 1174.

<sup>56</sup> S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 304.

<sup>57</sup> Tamże, s. 305.

sonalizmem<sup>58</sup>. „Teorie humanizmu i personalizmu są organicznie ze sobą powiązane: aksjologia humanizmu wymaga ontologii personalizmu. Humanizm stoi na straży humanum, tj. człowieczeństwa. Nie jest to możliwe bez uznania w bytowości człowieka wymiaru osobowego. Osoba ludzka, pomimo swej egzystencjalnej i duchowej ułomności, jest najwyższym i nienaruszalnym dobrem widzialnego świata”<sup>59</sup>.

Szczególną postać personalizmu stanowi, jak to określa bp Ignacy Dec, humanizm personalistyczny, tomistyczny, który można nazwać także personalizmem chrześcijańskim. Jego podstawę stanowi metafizyka człowieka jako bytu osobowego. Personalizm ten został wypracowany w lubelskiej szkole filozofii klasycznej, a jego pionierami byli ks. kard. Karol Wojtyła i o. Mieczysław Albert Krąpiec<sup>60</sup>. Encyklopedia filozofii polskiej w odniesieniu do dorobku Wojtyły stosuje nazwę personalizm etyczny, zaś Krąpca – personalizm metafizyczny<sup>61</sup>. Personalizm chrześcijański daje możliwość zabezpieczenia godności osoby ludzkiej przed rozmaitymi postaciami redukcjonizmu i instrumentalnego traktowania osób ludzkich. Rozwój nauk przyrodniczych, medycznych i technicznych stanowi z jednej strony wielką szansę dla polepszania ludzkiej egzystencji, jednak z drugiej może stwarzać wiele dylematów moralnych, a w sferze społecznej wyalienowanie człowieka. „Rodzi się zatem potrzeba zorganizowanego, niemal rewolucyjnego, przeciwstawienia się dehumanizacyjnym tendencjom współczesności, i to na różnych płaszczyznach: religijnych, filozoficznych, naukowych”<sup>62</sup>. Chociaż rozwój nauk antropologicznych stanowi osiągnięcie współczesnych dziedzin zajmujących się człowiekiem, to od zarania filozofii i całej kultury człowiek starał się zrozumieć samego siebie. W perspektywie historycznej możemy mówić o dwóch wielkich modelach rozumienia człowieka. Pierwszy z nich traktuje człowieka jako egzemplarz gatunku i widzi w nim byt przyrodniczy. Drugi model nawiązuje do myśli chrześcijańskiej i traktuje człowieka jako byt osobowy, który przez obecny w nim pierwiastek duchowy i osobową godność transcenduje przyrodę i społeczeństwo, chociaż rozwój osobowy dokonuje się w kontekście przyrodniczo-społecznego życia człowieka<sup>63</sup>. Najkrócej „kontrewolucję personalistyczną”, o której mówią personaliści chrześcijańscy, da się opisać poprzez czteromian cywilizacji miłości. Cywilizacja miłości, to projekt życia społeczno-kulturowego, w którym ma miejsce prymat być nad mieć, osoby nad rzeczą, etyki nad techniką, miłosierdzia nad sprawiedliwością. Jej przeciwieństwo stanowi coraz bardziej

<sup>58</sup> Tamże, s. 295.

<sup>59</sup> Tamże, s. 311.

<sup>60</sup> I. Dec, *Humanizmy i ich roszczenia w wyjaśnianiu człowieka*, [w:] *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 5: *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003, s. 66-67.

<sup>61</sup> T. Biesaga, *Personalizm etyczny Wojtyły*, [w:] *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, Lublin 2011, s. 328-330; I. Dec, *Personalizm metafizyczny Krąpca*, [w:] tamże, s. 330-335.

<sup>62</sup> A. Krąpiec, *Odzyskać świat realny*, Lublin 1993, s. 695.

<sup>63</sup> Tamże, s. 696.

rozprzestrzeniająca się cywilizacja śmierci<sup>64</sup>. Wyżej wspomniany czteromian cywilizacji miłości stanowi dogodną przestrzeń do scharakteryzowania „kontrrewolucji personalistycznej”. Prymat być nad mieć może być rozpatrywany w dwóch aspektach. Najpierw w aspekcie bytowym. Człowiek jako podmiot cielesno-duchowy jest bytem substancjalnym, wyposażonym w pełnię godności osobowej, chociaż jako byt potencjalny rozwija się nieustannie. To bycie człowiekiem wiąże się z aktem istnienia przynależnym ludzkiej duszy pochodzącej od Boga. Dusza ludzka jako akt i forma substancjalna nadaje istnienie całemu ludzkiemu złożeniu cielesno-duchowemu. Tak ukształtowany ludzki byt osobowy jest obdarzony szczególną wartością zwaną godnością osobową. Tego typu godność ludzka przynależy każdemu człowiekowi. To, że ludzie różnią się urodą, zdolnościami, zdrowiem, jest, owszem, ważne, ale z tej metafizycznej perspektywy wtórne. Wielki geniusz ludzkości czy wybitny sportowiec, których zna cały świat, w perspektywie personalistycznej posiadają taką samą wartość, jak niepełnosprawne dziecko, o którym nikt nie wie, poza najbliższymi. Jest tak dlatego, że tęgie zdrowie, uroda, zdolności związane z konkretnym życiem poszczególnej osoby, należą w jakimś sensie do porządku mieć: mam zdrowie albo nie (owszem mówimy też jestem zdrowy albo chory), mam powodzenie albo nie itd., ale nade wszystko jestem człowiekiem. Inny człowiek obok mnie posiada lepsze albo gorsze zdrowie ode mnie, dzięki zdolnościom (albo ich braku) jest lepiej lub gorzej ode mnie wykształcony, ale nade wszystko tak jak i ja jest człowiekiem. Z tym bytowym aspektem prymatu być nad mieć, wiąże się aspekt moralny. Idzie o to, że patrzę na siebie i innych w perspektywie nie tylko darów naturalnych, ostatecznie otrzymanych od Boga, ale przez wysiłek, jaki wkładam w budowanie własnej osobowości. W ten sposób na bazie niezmiennej godności osobowej buduję moją godność osobowościową, czyli rozwijam siebie w aspekcie różnorodnych doskonałości ludzkich, nade wszystko moralnych. Miarą mojego rozwoju stają się starania włożone w wewnętrzny rozwój, umożliwiające budowanie relacji interpersonalnych, a nie tylko rzeczy materialne, skądinąd potrzebne do normalnej ludzkiej egzystencji. Prymat osoby nad rzeczą wskazuje na wyjątkowość bytu ludzkiego. Osoba ludzka nie jest jednym z przedmiotów otaczającego nas świata. Transcenduje nie tylko przyrodę, ale i formy życia społecznego, które winny być ukształtowane na jej miarę. Zawsze stanowi cel, a nigdy środek ludzkiego działania. Prymat etyki nad techniką oznacza, że człowiek jest czymś więcej niż tworem ewolucji modyfikującym swoją egzystencję oraz swoje zachowania i postępowanie w kontekście osiągnięć nauki, które w sposób nieograniczony mogą ingerować w ludzką naturę. Prymat miłosierdzia nad sprawiedliwością nie oznacza w żadnym wypadku deprecjonowania cnoty kardynalnej, przeciwnie, stanowi ukazanie jakby jej duszy. Miłosierdzie chrześcijańskie nie ma bowiem nic wspólnego z sentymentalnym współczuciem czy żałowaniem i litowaniem się nad

<sup>64</sup> P. Skrzydlewski, *Cywilizacja*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 343.

biednymi i różnorako doświadczanymi współbraćmi. Jest ono doskonałym, zgodnie z nauczaniem *Dives in misericordia*, wcieleniem sprawiedliwości<sup>65</sup>. Czteromian cywilizacji miłości stanowi intelektualne antidotum na zapędy wielu transhumanistów i posthumanistów w kształtowaniu nowego człowieka, zwanego postczłowiekiem<sup>66</sup>. Rewolucja personalistyczna oparta na mocnym fundamencie filozofii bytu może zabezpieczyć człowieka przed największą degradacją, jaką stanowią neodarwinowskie, związane z freudyzmem, marksizmem czy strukturalizmem, teorie redukujące byt ludzki do wymiaru zwierzęcego, a ludzką społeczność traktują jak społeczności zwierzęce. Redukcjonizm antropologiczny w patrzeniu na ludzki byt stanowi zagrożenie tego, co nazywano z taką dumą *humanum*, rozumiejąc przez to godność ludzkiego bytu oraz wielkość ludzkiego społeczeństwa i kultury. Personalizm tomistyczny zwany także humanizmem chrześcijańskim daje, poprzez uznanie rzeczywistości transcendentnej względem bytu doczesnego, człowiekowi najgłębsze zabezpieczenie jego godności i perspektywę nieograniczonego wręcz rozwoju. Od odpowiedzi na to, jak dzisiejszy człowiek rozumie sam siebie, zależeć będzie także odpowiedź na pytanie: „czy świat chrześcijański się skończył?”. Poprzez koniec świata chrześcijańskiego, nie rozumiemy końca Kościoła, ale jego żywotność, która stanowi inspirację dla życia społecznego i kultury. Żyjemy bowiem w atmosferze ideowych toksyn trujących ową „anima naturaliter Christiana”. Idzie o to, że dawniej dusza ludzka naturalnie skłaniała się do Boga Biblii i chrześcijaństwa. Dzisiaj trzeba rozpałić na nowo w niej instynkt transcendencji<sup>67</sup>. Możemy i powinniśmy dyskutować z podstawową tezą zawartą w pracy Chantal Delsol o końcu chrześcijańskiego świata. Ale trzeba się jednak z autorką zgodzić, że chrześcijaństwo dzisiaj nie ma już takiego społecznego i kulturowego znaczenia, jak w przeszłości<sup>68</sup>. Pocieszenie się żywotnością małej trzódki jest bardzo ewangeliczne, ale nie wiemy, mimo niepokojących symptomów, co znaczy bycie ową trzódką w wielkim globalnym społeczeństwie. Antidotum na pesymizm, jak i bezmyślny optymizm, może być i powinien realizm chrześcijański, podejmujący w duchu integralnej prawdy o człowieku wspomnianą rewolucję personalistyczną. Niech domknięcie tego punktu naszych rozważań stanowią słowa z pracy George’a Weigela o znaczeniu Soboru Watykańskiego II, jego właściwym rozumieniu, a także wkładzie Karola Wojtyły a potem Jana Pawła II w przygotowanie i realizację postanowień soborowych.

„To właśnie samoofiarowanie, pisze wspomniany autor, a nie prometejska czy nietzscheańska samoafirmacja, jest według Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym najpełniejszym wyrazem ludzkiej godności i najszlachet-

<sup>65</sup> S. Grygiel, *Kimże jest człowiek? Szkice z filozofii osoby*, Kielce 1995, s. 254.

<sup>66</sup> Zob., G. Hołub, *Stać się więcej niż człowiekiem? Studia krytyczne na temat transhumanizmu*, Lublin 2024.

<sup>67</sup> G. Weigel, *Uświęcić świat. Istotne dziedzictwo Soboru Watykańskiego II*, tłum. D. Krupińska, Kraków 2023, s. 70-71.

<sup>68</sup> Ch. Delsol, *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i nowa era*, tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2023.

niejszą ekspresją wolności. Prawdziwa wolność nie jest samowolą ani osobistą autonomią, lecz oznacza życie przeżywane zgodnie z przykazaniem miłości bliźniego jak siebie samego. Ten dar z siebie – odwzajemniony – tworzy autentycznie ludzkie społeczeństwo. W pełni urzeczywistnione godnościowe pojęcie osoby ludzkiej prowadzi wprost do wspólnotowego rozumienia doświadczania charakteru osobowego oraz wolności: doświadczenia solidarności we wspólnocie, którą Bóg zamierzył dla ludzkości”<sup>69</sup>.

### Podsumowanie

Leszek Kołakowski poczynił kiedyś uwagę, że Kościół winien nauczyć się przemawiać do ludzi młodych i wykształconych, co nie oznacza wykluczenia starszych czy mniej wykształconych. Dzisiejszy młody człowiek (a także w każdym wieku) potrafi bardzo szybko na różnorodnych nośnikach informacji zdobywać fragmentaryczną wiedzę, nie troszcząc się o logiczne powiązanie między poszczególnymi jej elementami. Zdobywa zatem szereg różnorodnych wiadomości, które dają mozaikowy obraz świata, a nawet sprawiają wrażenie chaosu edukacyjnego. Wykształcenie zaś dzisiaj na wielu poziomach oparte jest na modelu scjentyistyczno-pozytywistycznym, w ramach którego to jest uznane za twierdzenie naukowe to, co da się empirycznie potwierdzić. Prawda oznacza w takim modelu kształcenia często sprawność w konkretnym działaniu praktycznym. Tak oto kształtuje się światopogląd współczesnego człowieka, który naukę i technikę uważa za wartość nadrzędną ze względu na ich prestiż i praktyczne zastosowanie. Nauka jednakże wąsko rozumiana i osiągnięcia techniczne nie zaspakajają ludzkiego bytu. W przeciwnym razie nie byłoby takiego zapotrzebowania dzisiaj na różnego rodzaju terapie, z których korzystają młodzi i starsi, wykształceni i niewykształceni. To coś więcej, czego potrzebuje człowiek zawarte jest jakoś w wielkich dziełach literatury i sztuki, ale nade wszystko w dziełach „olbrzymów” filozofii i teologii. Trzeba zatem ciągle umiejętnie wyklądać abstrakcyjne prawdy i wiązać je z codziennymi pytaniami i doświadczeniem człowieka. Filozofia zawiera rezerwuar takich pytań i mniej lub bardziej trafne na nie odpowiedzi. Wiara i teologia mają na nie odpowiedź opartą na autorytecie Objawienia. Współpraca między nimi jest w stanie zaowocować spójnym światopoglądem chrześcijańskim. Potrzebne jest zarówno w poszukiwaniu prawdy, jaki i w praktycznym działaniu umiejętne wykorzystywanie różnych tradycji filozoficznych, do głębszego rozumienia człowieka i otaczającego go świata. Mówiąc o różnych tradycjach, nie idzie o jakiś eklektyzm, ale o szukanie ziaren prawdy tam, gdzie ona jest. Zrozumienie tego jak myśli ktoś inny, kto ma odrębny pogląd od przez nas przyjętego, bardzo pogłębia zrozumienie własnych idei. Tak pracowali mocarze kultury zachodniej Sokrates, Platon, Arystoteles czy św. Tomasz z Akwinu.

<sup>69</sup> G. Weigel, *Uświęcić świat*, s. 301.

W nurt pracy „olbrzymów filozofii” w ciągu ostatnich stu lat włączali się zarówno wykładowcy założonego w 1926 roku częstochowskiego Wyższego Seminarium Duchownego, a także powstałego w okresie posoborowym Instytutu Teologicznego, jak i ich słuchacze. Personalny wymiar wspomnianej pracy zasługuje na odrębne potraktowanie. W tym miejscu należy jedynie zauważyć, że kształtowani intelektualnie przez ostatnie sto lat kapłani i osoby świeckie odbywające studia filozoficzno-teologiczne zaznajamiali się z ideami i różnorodnymi postaciami idei światopoglądów wyrastających z wyżej (ze zrozumiałych względów szkicowo zaprezentowanych) nurtów współczesnej filozofii. Znajomość bogactwa kultury intelektualnej Zachodu zaowocować winno dostrzeżeniem piękna filozofii bytu (wieczystej filozofii ludzkości) i związanego z nią personalizmu chrześcijańskiego. Każdy człowiek ma potrzebę bezpieczeństwa, życia we wspólnocie i spełnienia życiowego. Personalizm tomistyczny umiejętnie wkomponowany w doświadczenie wiary może stanowić zaplecze ideowe do pełnej realizacji ludzkiego bytu w wymiarze doczesnym i nadprzyrodzonym.

### Bibliografia

- Bartnik Cz. S., *Historia filozofii*, Lublin 2001.
- Biesaga T., Personalizm etyczny Wojtyły, [w:] *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, Lublin 2011, s. 328-330.
- Bronk A., *Scjentyzm*, [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 474-476.
- Chesterton G. K., *Św. Tomasz z Akwinu*, tłum. A. Chojecki, Katowice 1949.
- Dec I., *Humanizmy i ich roszczenia w wyjaśnianiu człowieka*, [w:] *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 5: *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003, s. 49-72.
- Dec I., *Personalizm metafizyczny Krapca*, [w:] *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, Lublin 2011, s. 330-335.
- Delsol Ch., *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i nowa era*, tłum., P. Napiwodzki, Kraków 2023.
- Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005.
- Grygiel S., *Kimże jest człowiek? Szkice z filozofii osoby*, Kielce 1995.
- Hołub G., *Stać się więcej niż człowiekiem? Studia krytyczne na temat transhumanizmu*, Lublin 2024.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Warszawa 1967.
- Iwański P., *Aeterni Patris (Unigenitus)*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, Lublin 2000, s. 78-79.
- Johnson P., *Intelektualiści*, tłum. A. Piber, Warszawa 1988.

- Jusiak J., *Egzystencjalizm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, Lublin 2002, s. 34-45.
- Kowalczyk S., *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1979.
- Kołąkowski L., *O co nas pytają wielcy filozofowie*, seria III, Kraków 2006.
- Krapiec M. A., *Byłem zawsze nieumiarkowanym realistą ...*, [w:] *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtysiak, Lublin 1996, s. 39-60.
- Krapiec M. A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1988.
- Markowski M., *Miejsce i rola Mieczysława Krąpca w filozofii*, [w:] *Polski Arystoteles XX wieku. Wykłady otwarte imienia Ojca Profesora Mieczysława A. Krąpca OP*, Lublin 2010, s. 23-50.
- Maryniarczyk A., *Dlaczego stworzenie »ex nihilo«*. *Teoria metafizycznego kreacjonizmu*, Lublin 2018.
- Maryniarczyk A., *Tomizm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii* t.9, Lublin 2008, s. 503-508.
- Neusch M., *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, tłum. A. Turowiczowa, Paris 1980.
- Oblicza dialogu. Z dziejów i teorii dialogu: chrześcijanie – marksiści w Polsce*, red. A. B. Stępień, T. Szubka, Lublin 1992.
- Russell B., *Dlaczego nie jestem chrześcijaninem*, tłum. A. Kurlandzka, Warszawa 1956.
- Russell B., *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Warszawa 2000.
- Sheen F. J., *Komunizm i sumienie Zachodu*, tłum. Z. Kasprzyk, Kraków 2023.
- Sheen F. J., *Miłość, która czeka na ciebie*, Poznań 2021.
- Skrzydlewski P., *Cywilizacja*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 339-348.
- Skrzypczak R., *Chrześcijanin na rozdrożu*, Kraków 2023.
- Skrzypczak R., *Nadchodzą barbarzyńcy. Katecheza Boga w wydarzeniach*, Kraków 2024.
- Słownik filozofii*, red. A. Aduszkiewicz, Warszawa 2004.
- Stróżewski W., *Ontologia*, Kraków 2003.
- Szubka T., *Analityczna filozofia*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, Lublin 2000, s. 204-208.
- Tischner J., *Etyka solidarności oraz „Homo sovieticus”*, Kraków 1992.
- Tischner J., *Uprawiam filozofię dobra*, [w:] *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtysiak, Lublin 1996, s. 249-267.
- Tischner J., *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1997.
- Weigel G., *Uświęcić świat. Istotne dziedzictwo Soboru Watykańskiego II*, tłum. D. Krupińska, Kraków 2023.

- Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, red. A. B. Stępień, Lublin 1990.
- Wojtysiak J., *Filozofia i życie*, Kraków 2007.
- Woleński J., *Lwowsko-warszawska szkoła*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 590-598.
- Woroniecki J., *Katolickość tomizmu*, Lublin 1999.
- Zdybicka Z. J., *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993.
- Życiński J., *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Lublin 2001.