



POLSKA FILOZOFIA
CHRZEŚCIJAŃSKA
XX WIEKU

Przewodnik

po polskiej filozofii
chrześcijańskiej
XX i XXI wieku

WYDAWNICTWO NAUKOWE
AKADEMII IGNATIANUM W KRAKOWIE

Seria wydawnicza

POLSKA FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA XX WIEKU

Mieczysław Gogacz • Stanisław Kamiński • Kazimierz Kloskowski
Kazimierz Kłósak • Feliks Koneczny • Mieczysław Albert Krąpiec
Piotr Lenartowicz • Tadeusz Styczeń • Tadeusz Ślipko • Józef Tischner
Karol Wojtyła • Jacek Woroniecki • Zofia Józefa Zdybicka
Przewodnik po polskiej filozofii chrześcijańskiej XX i XXI wieku

Rada naukowa

Artur Andrzejuk, Tadeusz Biesaga SDB, Józef Bremer SJ,
Piotr Duchliński, ks. Grzegorz Hołub, ks. Jarosław Jagiełło,
Adam Jonkisz, ks. Jan Krokos, Anna Latawiec, Anna Lemańska,
Damian Leszczyński, ks. Ryszard Moń, Zbigniew Pańpuch,
Ewa Podrez, Paweł Skrzydlewski, ks. Jan Sochoń,
Krzysztof Stachewicz, ks. Kazimierz M. Wolsza, ks. Władysław Zuziak

Redakcja naukowa

ks. Maciej Bała, Piotr Stanisław Mazur

<https://pchph.ignatianum.edu.pl>



POLSKA FILOZOFIA
CHRZEŚCIJAŃSKA
XX WIEKU

Przewodnik

po polskiej filozofii
chrześcijańskiej
XX i XXI wieku

Redakcja

Piotr S. Mazur

Piotr Duchliński

Paweł Skrzydlewski

Wydawnictwo Naukowe
Akademii Ignatianum w Krakowie

Kraków 2020

© Copyright by Akademia Ignatianum w Krakowie, 2020

Publikacja finansowana w ramach programu
Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą
„Pomniki polskiej myśli filozoficznej, teologicznej i społecznej XX i XXI wieku”
w latach 2016–2020, nr projektu 0033/FIL/2016/90

Recenzenci

Ks. Stanisław Janeczek

Włodzimierz Tyburski

Ryszard Wiśniewski

Redaktor prowadzący

Roman Małecki

Redakcja

Anna Zaremba

Korekta

Magdalena Pawłowicz

Opracowanie indeksu

Dariusz Piskulak

Skład i łamanie

Lesław Sławiński

Projekt okładki i stron tytułowych

PHOTO DESIGN – Lesław Sławiński

ISBN 978-83-7614-457-3

Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

tel. 12 39 99 620

wydawnictwo@ignatianum.edu.pl

<http://wydawnictwo.ignatianum.edu.pl>

Spis treści

WSTĘP

Piotr S. Mazur, Piotr Duchliński, Paweł Skrzydlewski 7

1. LOGIKA I METODOLOGIA NAUK

Adam Jonkisz, Jacek Poznański SJ 17

2. METAFIZYKA

ks. Tomasz Duma 45

3. TEORIA POZNANIA

Piotr Duchliński, Jarosław Kucharski 67

4. FILOZOFIA PRZYRODY

Anna Lemańska 89

5. FILOZOFIA CZŁOWIEKA

ks. Władysław Zuziak 111

6. ETYKA

ks. Ryszard Moń, Ewa Podrez 133

7. AKSJOLOGIA

Krzysztof Stachewicz 155

8. ESTETYKA I FILOZOFIA SZTUKI

Roman Konik 181

9. FILOZOFIA BOGA I RELIGII

Andrzej Gielarowski 203

10. FILOZOFIA SPOŁECZNA	
<i>Paweł Skrzydlewski, Piotr S. Mazur</i>	233
11. FILOZOFIA KULTURY	
<i>Tomasz Homa SJ, Urszula Tes</i>	255
12. HISTORIA FILOZOFII	
<i>Marek Urban CSsR</i>	277
INDEKS OSÓB	303

Piotr S. Mazur
Akademia Ignatianum w Krakowie
Piotr Duchliński
Akademia Ignatianum w Krakowie
Paweł Skrzydlewski
Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Chełmie

WSTĘP

Celem *Przewodnika po polskiej filozofii chrześcijańskiej XX i XXI wieku* jest syntetyczna prezentacja naukowo-badawczych osiągnięć myślicieli, których sposób filozofowania mieści się w ramach szeroko pojmowanej filozofii chrześcijańskiej. W wielu opracowaniach z zakresu historii filozofii w Polsce zwraca się uwagę na specyfikę tej filozofii i rolę, jaką odegrała ona zwłaszcza w czasach realnego socjalizmu (1945–1989), kiedy to obowiązującą filozofią był marksizm. Filozofia chrześcijańska była wówczas świadectwem pluralizmu i otwarcia na różne nurty myślowe rozwijane na zachodzie Europy, które na skutek obowiązującej cenzury nie mogły znaleźć recepcji w rodzimym środowisku. Jednocześnie, z uwagi na swój charakter, pozwoliła ona zachować pluralizm całej filozofii uprawianej w tym okresie w Polsce¹. Aczkolwiek dzięki dotychczasowym opracowaniom można zapoznać się z bardziej lub mniej pełnymi i obiektywnymi prezentacjami myśli chrześcijańskiej, to do tej pory nie powstała monografia, która ujmowałaby ją całościowo i ukazywała jej wkład w kształtowanie kultury filozoficznej w Polsce w ciągu ostatnich 120 lat.

Filozofia chrześcijańska, która w XX wieku rozwijała się w Polsce, stanowi integralną część całej kultury umysłowej. Dlatego też jej pominięcie lub świadome deprecjonowanie sprawia, że odbiorcy tej kultury tracą z oczu istotny czynnik umożliwiający zrozumienie jej tożsamości.

¹ J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010.

Przez całe lata, zwłaszcza w okresie komunizmu, dominowały krzywdzące dla myślicieli chrześcijańskich stereotypy, które pomniejszały ich naukowe osiągnięcia oraz wkład w kulturę i edukację wielu pokoleń Polaków. Dominacja tendencji naturalistycznych w filozofii światowej i polskiej utrudnia rzetelną ocenę dokonań filozofów chrześcijańskich również na początku XXI wieku. I dziś nie jest czymś odosobnionym kwestionowanie wartości i dorobku filozofii chrześcijańskiej, spychanie jej na margines nauki, traktowanie jako ideologicznie zainfekowanego przez religię myślenia, które hamuje rozwój nauki, kultury i edukacji filozoficznej.

Filozofia chrześcijańska ma długą tradycję zmagania się o własną tożsamość pośród różnych przemian społecznych i kulturowych. Myśl ta jest bowiem tworem historycznym. Powstała w określonym czasie pod wpływem warunków kulturowych, związanych z adaptacją doktryny chrześcijańskiej do obrazu świata ukształtowanego przez filozofię starożytną. O ile fakt historycznego istnienia tej filozofii nie był i nie jest na ogół kwestionowany, to wątpliwości budzi jej status metodologiczny i epistemologiczny. Stąd też dyskusje, które w przeszłości się odbywały, koncentrowały się nie tyle na jej wymiarze historycznym, ile metodologicznym². Wielu filozofów, którzy rozwijali ten typ filozofii czuło potrzebę uzasadnienia przyjętego sposobu filozofowania, zwłaszcza że tego uzasadnienia domagał się w mniejszym lub większym stopniu kontekst kulturowy, w jakim kształtowała się określona koncepcja filozofii chrześcijańskiej. Dyskusja nad filozofią chrześcijańską, która rozgorzała w latach 30. ubiegłego wieku, nie została definitywnie zamknięta³. Toczy się ona także

² S. Swieżawski, *O roli, jaką chrześcijaństwo wyznacza filozofii*, „Znak” 1990, nr 7–8(422–423), s. 19–30; J.A. Kłoczowski, *Filozofia chrześcijańska? Dyskusja w kontekście encykliki „Fides et ratio”*, w: *Polska filozofia wobec „Fides et ratio”*, red. M. Grabowski, Toruń 1999.

³ *Gilson et la philosophie chrétienne*, w: H. Gouhier, Étienne Gilson. *Trois essais: Bergson – La philosophie chrétienne – L’art*, Paris 1993, s. 41–47. Rekonstrukcja tego sporu z lat 30. jest omówiona w artykule: R.J. Fąfara, R. Lizut, *Spór o rozumienie „filozofii chrześcijańskiej” między É. Gilsonem a H. Gouhierem*, „Człowiek w Kulturze” 2007, nr 19, s. 331–355; J. Maritain, *O filozofii chrześcijańskiej*, w: tegoż, *Pisma filozoficzne*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 1988; É. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, przeł. A. Więckowski, Warszawa 1988; S. Swieżawski, *O roli, jaką chrześcijaństwo wyznacza filozofii*, „Znak” 1990, nr 7–8(422–423), s. 19–30; P. Chojnacki, *Wybór pism*, red. M. Szyszkowska, C. Tarnogórski, Warszawa 1987; S. Kamiński, *Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*, Lublin 1989; M. Gogacz, *Czym jest filozofia chrześcijańska*, „Za i Przeciw” 1981, nr 14, s. 6–23;

i dzisiaj w Polsce⁴. O jej aktualności świadczą pojawiające się opracowania, w których podejmuje się problem statusu metodologicznego tej filozofii, jak również dyscyplin, które opatrywane są przymiotnikiem „chrześcijańska”, jak np. „etyka chrześcijańska”⁵. Za Paulem Ricoeurem można powiedzieć, że filozofia chrześcijańska nadal daje do myślenia filozofom wywodzącym się z różnych tradycji badawczych⁶.

Filozofia chrześcijańska nigdy nie stanowiła intelektualnego monolitu. Z historycznego punktu widzenia można mówić o różnych sposobach jej artykulacji i uprawiania. Tak było wówczas, gdy powstawała i tak jest w chwili obecnej. Wydaje się jednak, że we wszystkich partykularnych sposobach jej uprawiania można za Gilsonem mówić o „filozofii chrześcijańskiej samej w sobie”⁷. Jest to filozofia bez nazwisk, filozofia „czystych” problemów i „czystych” pojęć oraz ich konsekwencji przedmiotowych i metodologicznych. Takie spojrzenie na filozofię chrześcijańską pozwala dostrzec pewien rodzaj wspólnego chrześcijańskiego doświadczenia filozoficznego, które znajdowało wyraz w różnych tradycjach badawczych. Podobnie w historycznym rozwoju filozofii chrześcijańskiej w Polsce w XX wieku można dostrzec z jednej strony ów pluralizm sposobów jej uprawiania, z drugiej jedność chrześcijańskiego doświadczenia filozoficznego, które pozwala na uchwycenie pewnej specyfiki tego sposobu filozofowania.

Pojęcie filozofii chrześcijańskiej wykuwało się w toku żarliwych dyskusji, w których ścierali się zwolennicy wprowadzenia i utrzymania

K. Szałata, *Filozofia chrześcijańska. Na marginesie wielkiej debaty od encykliki „Aeterni Patris” do „Fides et ratio”*, Warszawa 2004; J. Ratzinger, *Wiara, filozofia, teologia*, w: tegoż, *Prawda w teologii*, przeł. M. Mijalska, Kraków 2005.

⁴ Z.J. Zdybicka, E.I. Zieliński, *Chrześcijańska filozofia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2001, s. 167–173.

⁵ S. Gałęcki, *O możliwości istnienia filozofii chrześcijańskiej*, „Ruch Filozoficzny” 2016, nr 3, s. 117–132; P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez, *Inspiracje chrześcijańskie w etyce*, Kraków 2016.

⁶ K. Stachewicz, *O filozofii chrześcijańskiej. Kilka uwag z perspektywy historycznej i futurologicznej*, „Logos i Ethos” 2013, nr 2, s. 219–234 (wersja online); J.A. Kłoczowski, *Filozofia chrześcijańska? Dyskusja w kontekście encykliki „Fides et ratio”*, w: *Polska filozofia wobec „Fides et ratio”*, red. M. Grabowski, Toruń 1999; W. Chudy, *Filozofia chrześcijańska – rozum i wiara*, „Ethos” 2007, nr 3–4, s. 45–66; J. Grzeszczak, *„Christus philosophicus” jako aktualne przesłanie sztuki wczesnochrześcijańskiej. Uwagi na marginesie wykładu kard. Josepha Ratzingera „Wiara, filozofia, teologia”*, „Filozofia Chrześcijańska” 2009, t. 6, s. 31–45.

⁷ É. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, przeł. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968.

tej nazwy z tymi, którzy z różnych przyczyn chcieli z jej stosowania zrezygnować. O „chrześcijańskości” filozofii można mówić raczej w kontekście pewnych inspiracji, czyli w tzw. kontekście odkrycia, niż uzasadnienia. Natomiast chrześcijaństwo jako tradycja religijna może stanowić źródło różnych sytuacji problemowych, które filozof może objaśniać przy użyciu określonych kategorii pojęciowych właściwych dla danej epoki i funkcjonującego w niej obrazu świata. Pojęcie filozofii chrześcijańskiej jest niejednoznaczne i przez to niewyraźne. Ponadto jest ono wyrazem spięcia różnych aspektów (historycznego i przedmiotowego). Stąd z jego stosowaniem wiążą się różne problemy. Z jednej strony chodzi o opis pewnego zjawiska w obrębie kultury (zarówno w przeszłości, jak i współcześnie), z drugiej o zasadność określania w taki a nie inny sposób filozofii, z trzeciej – o kryterium przynależności danego myśliciela czy jakiejś koncepcji do tego nurtu filozofii. W żadnym z tych aspektów nie doszło dotychczas do ostatecznych rozstrzygnięć.

Pojęcie filozofii chrześcijańskiej ma charakter typologiczny. Funkcjonuje jako pojęcie opisowe lub wartościujące, ale najczęściej w różnych typach dyskursów funkcjonuje w jednej i drugiej roli jednocześnie. Jako kategoria typologiczna umożliwia ono uchwycenie specyfiki badanego zjawiska z uwzględnieniem jego rozmaitych przeobrażeń dokonujących się na różnych etapach jego rozwoju historycznego. W *Przewodniku* nie została jednak dokonana ogólna analiza (semiotyczna) typologiczna filozofii chrześcijańskiej pod kątem rekonstrukcji wspólnych założeń oraz ich konsekwencji dla poszczególnych działów filozofii, nie była też podejmowana próba systematycznej odpowiedzi na pytanie, kto jest, a kto nie jest typowym filozofem chrześcijańskim. Stąd też pojawił się problem kryteriów, które umożliwiłyby zidentyfikowanie (lub też zaliczenie) danego filozofa do tej formacji (nurtu, szkoły) myślowej, jaką była filozofia chrześcijańska. Wskutek tego *Przewodnik po polskiej filozofii chrześcijańskiej XX i XXI wieku* jest rezultatem autorskiego odczytania tak przez redaktorów tomu, jak i twórców poszczególnych rozdziałów tego, czym jest filozofia chrześcijańska i tego, co nią jest w konkretnych uwarunkowaniach XX i na początku XXI wieku w Polsce. Odczytanie to nie jest jednak przypadkowe, wspiera się na identyfikacji określonych filozofów i całych środowisk jako „chrześcijańskich” lub identyfikacji charakteru ich filozofii jako „chrześcijańskiej” w toczącym się dyskursie naukowym.

Odwołując się do wypracowanej przez współczesnego filozofa nauki Larry'ego Laudana kategorii „tradycji badawczej”, można powiedzieć, że filozofia chrześcijańska rozwijana w Polsce w ciągu ostatniego wieku stanowi właśnie taką tradycję. Składa się na nią wiele różnych sposobów uprawiania filozofii (neotomistyczny, fenomenologiczny, hermeneutyczny, dialogiczny czy analityczny) urzeczywistnianych w ramach różnych szkół filozoficznych lub też przez indywidualnych myślicieli, którzy zachowywali daleko idącą powściągliwość wobec przynależności do jakiegokolwiek sformalizowanej szkoły filozoficznej. Niektóre z tych koncepcji filozofii chrześcijańskiej, jak tomizm lowański czy tradycyjny, wydają się należeć już do przeszłości i nie mają realnego wpływu na kształt współczesnej kultury i edukacji filozoficznej, inne zaś wpływ ten w mniejszym lub większym stopniu jeszcze zachowują, jak tomizm egzystencjalny czy fenomenologia, jeszcze inne, jak analityczna filozofia chrześcijańska, dopiero nabierają rozpędu i być może w niedalekiej przyszłości wytworzą nowy paradygmat uprawiania filozofii chrześcijańskiej. Zmieniająca się mentalność współczesnego człowieka wymusza poniekąd na filozofach chrześcijańskich zmianę dotychczasowych sposobów prowadzenia dyskursu. Powoduje to przekształcenia w obrębie chrześcijańskiej tradycji badawczej, które wiążą się z zanikaniem starych i pojawianiem nowych sposobów konceptualizacji chrześcijańskiego doświadczenia. Barometr tych przemian został uchwycony w poszczególnych rozdziałach *Przewodnika*, w których podjęta została próba zarysowania nie tylko historii filozofii chrześcijańskiej XX wieku, ale także określenia tego, co jest przedmiotem jej obecnego dyskursu. Nie wskazuje on natomiast prymatu jednego sposobu uprawiania filozofii chrześcijańskiej nad innymi ani merytorycznie, ani metodologicznie. Autorzy reprezentujący różne środowiska i poglądy starali się zachować daleko idącą neutralność zarówno w opisie, jak i w ocenie sporów czy różnic dzielących poszczególne odmiany filozofii chrześcijańskiej.

Do opracowania poszczególnych rozdziałów *Przewodnika* zaproszeni zostali Autorzy, którzy w większości od wielu lat zajmują się problematyką filozofii chrześcijańskiej w Polsce lub sami są jej reprezentantami. Przedmiotem ich analiz były zasadniczo teksty filozoficzne (monografie, artykuły naukowe i popularnonaukowe) pochodzące z różnych okresów rozwojowych polskiej filozofii chrześcijańskiej. W rekonstrukcji oryginalnych osiągnięć bazowali oni tak na tekstach źródłowych, jak również na stosownych opracowaniach, z których

w mniejszym lub większym stopniu próbowali te osiągnięcia krytycznie wydobyć. W większości korzystali przy tym z analitycznej i hermeneutycznej metody analizy i interpretacji tekstów filozoficznych. Dlatego też w ich opracowaniach w ujęciu poszczególnych zagadnień czy poglądów dominuje styl referująco-rekonstrukcyjny, który uwzględnia różne konteksty powstawania i rozwoju tekstów filozoficznych. Prezentacja szkół, nurtów czy indywidualnych autorów ogranicza się do rekonstruującego sprawozdania, aby czytelnik mógł otrzymać jak najwierniejsze przedstawienie poglądów. Marginalną rolę odgrywa w związku z tym reinterpretacja i ewaluacja rekonstruowanych stanowisk czy proponowanych w ich ramach rozstrzygnięć. Przyjęty w *Przewodniku* sposób prezentacji polskiej filozofii chrześcijańskiej nie pozwolił w należyty sposób pokazać wielu cennych inicjatyw wydawniczych i instytucjonalnych, które pojawiały się w jej obszarze. Stąd należy przynajmniej wspomnieć o istnieniu wielu czasopism rozwijających i promujących filozofię chrześcijańską na przestrzeni całego XX wieku i w pierwszych dwóch dekadach wieku XXI (m.in.: „Roczniki Filozoficzne”, „Collectanea Theologica”, „Studia Philosophiae Christianae”, „Analecta Cracoviensia”, „Przegląd Tomistyczny”, „Zeszyty Naukowe KUL”, „Ethos”) i edycję *Encyklopedii filozofii* pod redakcją Ignacego Myślickiego (1874–1935), encyklopedii kościelnych ks. Michała Nowodworskiego (1831–1896) i ks. Zygmunta Chełmickiego (1851–1922) oraz wydawanych w ostatnim okresie pomnikowych dzieł w postaci *Encyklopedii katolickiej*, *Leksykonu filozofii klasycznej*, *Powszechnej encyklopedii filozofii* oraz *Encyklopedii filozofii polskiej*. Poszczególne środowiska filozofii chrześcijańskiej mają na swoim koncie wiele cennych serii wydawniczych obejmujących różne działy filozofii. W początkach XXI wieku doszło do instytucjonalizacji badań nad szeroko rozumianą filozofią chrześcijańską. Otworzyła ona nowy etap rozwoju tej myśli w Polsce. W jej ramach powstało kilka ważnych instytucji naukowo-badawczych, które zajmują się promocją filozofii chrześcijańskiej. Są to takie instytucje, jak: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych, Instytut ks. Józefa Tischnera, Centrum Badań im. Edyty Stein na UAM w Poznaniu, Centrum Etyki Chrześcijańskiej im. Tadeusza Ślipki SJ działające w Akademii Ignatianum w Krakowie.

Jedną z największych trudności, na jaką natrafili autorzy *Przewodnika*, było określenie, czy danego filozofia można zaliczyć do tradycji badawczej filozofii chrześcijańskiej. W tej kwestii korzystali z kilku

elastycznych kryteriów. Za podstawowe kryterium przynależności do chrześcijańskiej tradycji badawczej przyjęta została autodeklaracja (identyfikacja czy aprobata) metafizyczna danego myśliciela. To kryterium ma z jednej strony charakter światopoglądowy, z drugiej zaś metodologiczny. Stanowi ono wyraz opowiedzenia się za określoną tradycją religijną i określonym sposobem uprawiania filozofii, w którym jako naczelną kryterium metodologiczne (kryterium negatywne) przyjmuje się niesprzeczność tez filozoficznych z danymi chrześcijańskiego Objawienia religijnego. W przypadku braku takich wyraźnych autodeklaracji dany filozof zaliczany był do tradycji filozofii chrześcijańskiej na podstawie przynależności (akcesu) do danego środowiska naukowego (szkoły), które jako całość (np. na podstawie programu) zgłaszało taką przynależność, lub też – w przypadku autorów indywidualnych – na podstawie podejmowanych przez nich tzw. typowych problemów właściwych dla filozofii chrześcijańskiej. I choć kryteria te mają nieostry charakter, to pozwoliły zarysować zasadnicze problemy oraz wskazać głównych reprezentantów polskiej filozofii chrześcijańskiej XX i XXI wieku. Studiując rozwój myśli chrześcijańskiej w Polsce, można zaobserwować pewną prawidłowość: o ile filozofowie starszej generacji (np. z początku XX wieku, okresu międzywojennego czy jeszcze do lat 70. XX wieku) chętniej podkreślali swój akces do filozofii chrześcijańskiej, o tyle myśliciele z młodszego pokolenia, choć podejmują w takiej czy innej formie (rekonstrukcji, reinterpretacji) te same lub podobne problemy, co ich poprzednicy, najczęściej wstrzymują się przed jednoznacznymi autodeklaracjami metodologicznymi czy nawet światopoglądowymi.

Polska filozofia chrześcijańska jako pewien typ kultury filozofowania rozwinęła się pod wpływem określonych czynników historycznych i kulturowych⁸. Dlatego rekonstrukcja dorobku i osiągnięć jej przedstawicieli w XX i XXI wieku obejmowała aspekt historyczny i systematyczny. Chodziło o to, aby w miarę możliwości w sposób zobiektywizowany i sprawozdawczy przedstawić najważniejsze osiągnięcia, świadomie unikając ewaluacji poszczególnych koncepcji i zaproponowanych w ich ramach rozwiązań, a nie o bezkrytyczne kronikarstwo, które ograniczałoby się do odnotowania faktu wielości partykularnych

⁸ S. Janeczek, *Między filozoficzną historią filozofii a historią kultury. Z rozważań nad metodą historii filozofii w Polsce*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 2007, t. 55, nr 1, s. 89–105.

sposobów uprawiania tej filozofii w Polsce. Jako redaktorom zależało nam na dokonaniu pewnego studium zaistniałych w przeszłości poglądów, a także na wyeksponowaniu współczesnego obrazu filozofii chrześcijańskiej, zaznaczenia jej obecności i oddziaływania na współczesną kulturę filozofowania⁹. Chcieliśmy, aby czytelnik otrzymał w miarę możliwości rzetelne kompendium przeglądowe, na podstawie którego mógłby wyrobić sobie pewien ogólny (niejednostronny) pogląd na temat polskiej filozofii chrześcijańskiej w XX i XXI wieku i jej wkładu w kształt kultury filozoficznej w Polsce i na świecie. Aby sprostać tym zadaniom, został przez nas zaproponowany ogólny schemat konstrukcji rozdziału, który obejmował: zarys kontekstu historycznego kształtowania się danej problematyki, prezentację najważniejszych nurtów, szkół lub też indywidualnych myślicieli, którzy podejmowali daną problematykę, omówienie debat, które toczyły się wokół poruszanych zagadnień oraz prezentację współczesnego stanu danego działu filozofii, uwzględniającego aktualny rozwój badań. Autorom poszczególnych rozdziałów pozostawiliśmy jednocześnie swobodę wyboru sposobu realizacji powyższych wytycznych, aby umożliwić im uwzględnienie specyfiki danego działu filozofii.

Na *Przewodnik* składa się prezentacja dwunastu najważniejszych dziedzin filozofii: logiki i metodologii nauk, metafizyki, teorii poznania, filozofii przyrody, filozofii człowieka, etyki, aksjologii, estetyki i filozofii sztuki, filozofii Boga i religii, filozofii społecznej, filozofii kultury, historii filozofii. Ze względu na założenia konstrukcyjne i ograniczenie objętości konieczna była redukcja liczby omawianych dziedzin filozofii. W rezultacie zabrakło miejsca na osobną prezentację bioetyki chrześcijańskiej czy filozofii nauki. Z kolei problematyka filozofii polityki i filozofii społecznej, podobnie jak problematyka filozofii Boga (teologii naturalnej) i filozofii religii, ze względu na podobieństwo poruszanych zagadnień przedmiotowych zostały przedstawione w jednym rozdziale.

Zdajemy sobie sprawę, że *Przewodnik* nie zaspokoi maksymalistycznych aspiracji Czytelników, którzy będą poszukiwali w nim kompletnej prezentacji dorobku chrześcijańskiej myśli filozoficznej w Polsce w XX i XXI wieku. Mimo to pokazuje on, że przez ostatnie 120 lat była ona kształtowana przez filozofów chrześcijańskich, którym leżała na sercu troska o autentyczną naukę i kulturę filozofowania wolną od administracyjnych nacisków i zniewolenia przez poprawność polityczną.

⁹ S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966.

Oryginalność proponowanych przez nich rozwiązań ukształtowała unikatowy w swoim charakterze typ kultury filozofowania. Ich prezentacja wpisuje się w podejmowaną przez różne środowiska promocję filozofii chrześcijańskiej, która w obecnej sytuacji prawnej i kulturowej musi coraz częściej walczyć o swoją tożsamość zarówno jako filozofia (pośród innych dyscyplin naukowych), jak też jako filozofia chrześcijańska (pośród innych nurtów filozofii). Mamy nadzieję, że *Przewodnik*, adresowany tak do polskiego, jak i zagranicznego Czytelnika, przyczyni się do pogłębienia wiedzy o polskiej filozofii chrześcijańskiej oraz do obalenia wielu krzywdzących stereotypów z nią związanych.

Adam Jonkisz
Akademia Ignatianum w Krakowie
Jacek Poznański SJ
Akademia Ignatianum w Krakowie

1.

LOGIKA I METODOLOGIA NAUK

Nie można mówić o chrześcijańskiej metodologii nauk, a tym bardziej o chrześcijańskiej logice. Dlatego niniejsza prezentacja jest skupiona na wynikach z zakresu logiki i metodologii nauk osiągniętych w XX-wiecznych ośrodkach myśli chrześcijańskiej, a przy tym ograniczona do ośrodków i osób najbardziej znaczących, zwykle do twórców ośrodka lub szkoły, choć będą także informacje o ich współpracownikach i uczniach – przede wszystkim o następcach i kontynuatorach, których prace miały znaczenie dla filozofii chrześcijańskiej – i wzmianki o stosujących zdobyte w danym ośrodku umiejętności logiczne i metodologiczne poza filozofią chrześcijańską.

Logika jest tu rozumiana szeroko: obejmuje semiotykę logiczną, logikę formalną i ogólną metodologię nauk, logikę tradycyjną i matematyczną, a także badania historyków i filozofów logiki; natomiast metodologia nauk, obok wspólnej z logiką metodologii ogólnej, mieści także metodologie szczegółowe, a zwłaszcza – metodologię filozofii i teologii¹.

¹ Prezentację otwiera zarys kontekstu dziejowego (ograniczony do polskiej logiki i polskiej filozofii o inspiracji chrześcijańskiej), w głównej części są opisane ośrodki myśli chrześcijańskiej, w których rozwijano logikę i metodologię, oraz najważniejsze postaci związane z tymi ośrodkami; w trzeciej części – główne osiągnięcia, a w ostatniej są uwagi o ich znaczeniu, toczonych dyskusjach i aktualnych badaniach. Układ rozważań – obejmujący kontekst dziejowy, łączący uporządkowanie czasowe z opisem według ośrodków, postaci, najważniejszych osiągnięć i aktualnych badań – grozi wprawdzie powtórzeniami, daje jednak

KONTEKST HISTORYCZNY I IDEOWY

Najważniejszym nie tylko kontekstem, lecz podstawowym źródłem osiągnięć logiki i metodologii rozwijanej w ośrodkach myśli chrześcijańskiej było stworzone przez Kazimierza Twardowskiego (1866–1938) środowisko uczonych, nazwane później Szkołą Lwowsko-Warszawską, które w dwudziestoleciu międzywojennym (1918–1939) rozwinęło intensywne badania zwłaszcza logiczne, a także metodologiczne². Przedstawiciele Szkoły nie tylko stosowali logikę w swym filozofowaniu, lecz wielu z nich przyczyniło się do rozwoju światowej logiki formalnej – np. Jan Łukasiewicz (1878–1956), Stanisław Leśniewski (1886–1939), Alfred Tarski (1901–1983); ponadto logika była uznawana za niezbędny składnik nauczania i wychowania³. Również powojenne ośrodki badań w dziedzinie logiki formalnej, semiotyki i metodologii zostały ukształtowane przez uczonych związanych ze Szkołą. Ośrodek wrocławski współtworzyli Jerzy Śłupecki (1904–1987), Jerzy Łoś (1920–1998) i Ludwik Borkowski (1914–1993). W Warszawie i Łodzi pracował Tadeusz Kotarbiński (1886–1981), w Poznaniu – Kazimierz Ajdukiewicz ([1890–1963]; od 1955 na UW oraz w PAN), w Krakowie na UJ – Zygmunt Zawirski (1882–1948). W Toruniu działali Tadeusz Czeżowski (1889–1981) oraz Stanisław Jaśkowski (1906–1965), a później – Leon Gumański (1921–2014). Utworzono katedry logiki na wydziałach filozoficzno-historycznych i humanistycznych oraz wprowadzono logikę do programów wielu kierunków studiów. Była rozwijana nie tylko logika formalna, lecz również

możliwość wielostronnego oglądu logiki i metodologii rozwijanej w ośrodkach polskiej myśli chrześcijańskiej XX w.

² Dzieje logiki polskiej przed II wojną światową są rozdzielane na okresy: przygotowawczy (1900–1917; Henryk Struve [1840–1912], Władysław Biegański [1857–1917]) i rozkwitu (1918–1939). Por.: J.J. Jadacki, *Logika*, w: *Historia nauki polskiej*, t. 4, cz. 3, red. Z. Skubała-Tokarska, Wrocław, Warszawa 1987, s. 550–551, 556–562; J. Woleński, *Polish Logic*, w: tegoż, *Historico-Philosophical Essays*, t. 1, Kraków 2012, s. 213–230. Podział na okresy przed i po II wojnie światowej został przyjęty np. w M. Tkaczyk, U. Wybraniec-Skardowska, *Logika polska*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2011, s. 880–890.

³ Dorobek filozofów Szkoły, zwłaszcza w zakresie logiki, metodologii (także metodologii filozofii) i epistemologii, jest przedstawiony w monografii J. Woleńskiego, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985.

logiczna teoria języka i logiczna teoria nauki. W 1953 roku powstało czasopismo „Studia Logica” (Instytut Filozofii i Socjologii PAN), w 1965 roku „Reports on Mathematical Logic” (UJ)⁴.

Dla filozofii o inspiracji chrześcijańskiej związanej instytucjonalnie z Kościołem katolickim podstawowy był, przynajmniej do lat 80., neotomizm rozwijany według Szkoły Lowańskiej (Désiré Mercier), łączącej studia nad filozofią średniowieczną z uwzględnianiem filozofii nowożytnej i wyników nauk przyrodniczych (idea unowocześnień: *vetera novis augere*)⁵.

Po 1945 roku głównymi ośrodkami filozofii (neo)tomistycznej stały się Wydział Filozofii Chrześcijańskiej KUL (od 1946), Wydział Teologiczny UJ (do 1954) oraz Wydział Filozoficzny ATK (od 1954). W polskim tomizmie najbardziej wpływowi stawali się tomizm egzystencjalny rozwijany na KUL od lat 50. przez Stefana Swieżawskiego (1907–2004), Jerzego Kalinowskiego (1916–2000), Mieczysława Alberta Krąpca OP (1921–2008), ks. Stanisława Kamińskiego (1919–1986), Antoniego Bazylego Stępnia (1931–) i Stanisława Majdańskiego (1935–), co w latach 60. zaowocowało znaczącymi publikacjami oraz uformowaniem tzw. Lubelskiej Szkoły Filozoficznej, w której filozofia jest uprawiana jako dyscyplina autonomiczna, choć wykorzystująca wyniki logiki i metodologii oraz badań historycznych. W Krakowie, na Papieskiej Akademii Teologicznej, pod koniec lat 70. ks. Michał Heller (1936–) i ks. Józef Życiński (1948–2011), zwolennicy filozofowania w kontekście nauki i dialogu interdyscyplinarnego, zainicjowali wspólne badania filozofów i naukowców, prowadzone później w Ośrodku Badań Interdyscyplinarnych.

⁴ Trafna jest ocena, że większość osiągnięć w zakresie logiki polskiej w XX w. to dzieło przedstawicieli Szkoły i ich uczniów lub badaczy nawiązujących do jej programu (por. J.J. Jadacki, *Szkoła Lwowsko-Warszawska i jej wpływ na filozofię polską drugiej połowy XX wieku*, w: *Historia filozofii polskiej. Dokonania – poszukiwania – projekty*, red. A. Dziedzic, A. Kołakowski, S. Pieróg, P. Ziemiński, Warszawa 2007, s. 126–137; syntetyczna prezentacja rozwoju ośrodków oraz osiągnięć w zakresie logiki formalnej, semiotyki i metodologii została przedstawiona w: S. Kamiński, *Rozwój logiki i metodologii nauk w Polsce po II wojnie światowej*, „Roczniki Filozoficzne” 1976, t. 24, nr 1, s. 113–122), a także uwaga, że po 1950 roku owocna wcześniej interakcja logiki z filozofią osłabła (por. J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, s. 537–538).

⁵ Por. A.B. Stępień, *O stanie filozofii tomistycznej w Polsce*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 97–126; J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, dz. cyt., s. 513–516.

OŚRODKI I BADACZE

Seminaria duchowne

Do kanonu seminaryjnych wykładów z filozofii należała również logika tradycyjna. Logikę i metodologię nauk wykładali także badacze, jak ks. Józef Iwanicki (1902–1995) (pracował też w Seminarium Duchownym we Włocławku) oraz ks. Leopold Regner (1912–1997) – autor podręcznika z logiki⁶ – który wykładał w Wyższym Seminarium Duchownym w Tarnowie. O potrzebie logiki w nauczaniu filozofii i studiach teologicznych wypowiedzieli się m.in. ks. Jan Salamucha (1903–1944) i Kamiński. Salamucha podkreślał, że nie ma przeszkód, aby wprowadzić nowoczesną logikę do *curriculum* filozoficznego wykształcenia przyszłych księży katolickich⁷, Kamiński postulował, by w seminariach wykładać szeroko rozumianą logikę (semiotyka, logika formalna, elementy metodologii ogólnej i szczegółowej) oraz historię logiki⁸.

Wydziały teologiczne uniwersytetów państwowych

Po odzyskaniu niepodległości wydziały teologiczne były na uniwersytetach w Krakowie, Lwowie, Wilnie i Warszawie⁹. Przynajmniej jedna spośród zwykle dwunastu katedr na wydziale zajmowała się filozofią chrześcijańską, a w niej – logiką. Po 1945 roku wznowiły działalność katolickie wydziały teologii w Krakowie i Warszawie, w 1954 roku zostały jednak usunięte z uniwersytetów, a z ich kadry utworzono Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie. Wydział Teologii Ewangelickiej został wyodrębniony z Uniwersytetu Warszawskiego w 1954 roku i wraz z Sekcją Teologii Starokatolickiej przekształcony w Chrześcijańską Akademię Teologiczną. Od 1957 roku istnieje w niej też Sekcja Teologii Prawosławnej.

⁶ L. Regner, *Logika*, Kraków 1973.

⁷ J. Salamucha, *Nauczanie logiki w seminarjach duchownych*, w: *Pamiętnik siódmego zjazdu w Wilnie, 19.IV. – 21.IV.1933*, Wilno 1934, s. 171–182.

⁸ S. Kamiński, *Czy logika jest dyscypliną praktyczną?*, „Ateneum Kapłańskie” 1958, t. 57, nr 2, s. 228–233.

⁹ Na UW utworzono w 1920 roku Wydział Teologii Ewangelickiej, a w 1925 roku Studium Teologii Prawosławnej.

Ważne w dziedzinie logiki były prace ks. Franciszka Gabryła (1866–1914), który wyniki swoich badań logicznych przedstawił w podręcznikach¹⁰. W okresie późniejszym znaczący badacze to ks. Stanisław Kobyłecki (1864–1939) i ks. Piotr Chojnacki (1897–1969). Kobyłecki głosił pogląd, że logika formalna i metafizyka mają wspólny przedmiot materialny, tj. relacje, a różnią się aspektem badania relacji. Chojnacki od 1926 roku pracował na Wydziale Teologii Katolickiej UW, w 1954 roku, po utworzeniu ATK, został dziekanem Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej, był też kierownikiem Katedry Logiki, Metodologii Nauk i Teorii Poznania. Przed wojną zajmował się metodologią ontologii, stosunkiem logiki matematycznej do metafizyki, a zwłaszcza uściśleniem terminologii metafizyki i przeprowadzanych w niej rozumowań (źródło trudności formalizacji metafizyki widział w analogiczności jej pojęć); po wojnie – rozwojem pojęcia nauki i metod naukowych oraz metodologią filozofii¹¹.

Koło Krakowskie

Najbardziej znacząca dla badań logicznych prowadzonych w XX wieku przez filozofów o inspiracji chrześcijańskiej była grupa zwana Kołem Krakowskim. Źródła Koła są w programie filozofii naukowej Łukasiewicza, tj. nawiązującej problemami i zadaniami do filozofii klasycznej, lecz rozwijanej nową metodą, wzorowaną na metodzie aksjomatyczno-dedukcyjnej¹². Na spotkaniu w Naukowym Instytucie Katolickim w Krakowie Łukasiewicz uzasadnił postulat odnowienia i unaukowania filozofii i teologii tomistycznej, referaty wygłosili Jan Franciszek Drewnowski (1886–1978), Salamucha i Józef Maria Bocheński OP (1902–1995)¹³. Prowadzący zebranie Konstanty

¹⁰ F. Gabryl, *Logika formalna*, Kraków 1899, a zwłaszcza tenże, *Logika ogólna*, Kraków 1912.

¹¹ P. Chojnacki, *Teoria poznania i metodologia ogólna nauk*, Warszawa 1948.

¹² J.M. Bocheński, *Wspomnienia*, Kraków 1994, s. 124.

¹³ Spotkanie odbyło się 26 września 1936 roku, w czasie trwania III Polskiego Zjazdu Filozoficznego; jest uznawane za inicjujące działalność Koła, a do jego założycieli zalicza się także Bolesława Sobocińskiego (1906–1980). Materiały ze spotkania zawarte są w pracy *Mysł katolicka wobec logiki współczesnej* (Poznań 1937), dokonania Koła Krakowskiego zestawia Bocheński w: *Wspomnienia*, dz. cyt., s. 125–126. Zob. też opracowania Z. Wolak, *Neotomizm a Szkoła Lwowsko-Warszawska*, Kraków 1993; tenże, *Reakcje na J. Salamuchy analizę logiczną dowodu „z ruchu” św. Tomasza*, w: *Logika i metafizyka*, red. Z. Wolak, Tarnów-Kraków 1995, s. 59–76; tenże, *Koncepcje analogii w Kole Krakowskim*,

Michalski CM (1879–1947) podkreślił, że stosowanie logiki współczesnej – której ośrodkiem o znaczeniu światowym była wówczas Polska – sprawi, że tomizm pozostanie filozofią racjonalną i ścisłą¹⁴.

Salamucha uczęszczał w UW na zajęcia z logiki matematycznej, matematyki oraz dyscyplin przyrodniczych, słuchał wykładów m.in. Leśniewskiego, Łukasiewicza, Kotarbińskiego¹⁵. W 1927 roku uzyskał na Wydziale Teologii stopień doktora filozofii chrześcijańskiej (*Teoria wynikania modalnego Arystotelesa*, promotorem Kobyłecki), a w 1936 roku habilitację. Był najbardziej znaczącym przedstawicielem Koła. Uważał, że badania filozoficzne mogą obejmować całą rzeczywistość, a jednocześnie wykorzystywać wyniki logiki matematycznej, także formalizację, uściślającą i upraszczającą rozumowania oraz aksjomatyzację, porządkującą twierdzenia relacją wynikania. Teologii oraz teodycei chciał nadać postać nauki dedukcyjnej. Ważne są również jego prace z historii logiki, oparte na obszernym i rzetelnie opracowanym materiale źródłowym. Za uczniów Salamuchy w dziedzinie logiki uważali się Henryk Hiż (1917–2006) i Andrzej Grzegorzczak (1922–2014).

Drewnowski studiował w UW filozofię, logikę matematyczną i matematykę u Leśniewskiego, Łukasiewicza i Kotarbińskiego¹⁶. W 1927 roku otrzymał stopień doktora filozofii na podstawie rozprawy pt. *Podstawy logiki Bernarda Bolzano* (promotorem Kotarbiński). Koncepcja filozofii zawarta w jego *Zarysie programu filozoficznego*¹⁷

Tarnów 2005; J. Woleński, *Polish Attempts to Modernize Thomism by Logic* (Bocheński and Salamucha), w: tegoż, *Historico-Philosophical Essays*, t. 1, dz. cyt., s. 51–66; R. Murawski, *Filozofia logiki i matematyki w Kole Krakowskim*, „Filozofia Nauki” 2014, t. 22, nr 2, s. 21–35.

¹⁴ K. Michalski, *Wstęp*, w: *Mysł katolicka wobec logiki współczesnej*, dz. cyt., s. 7–8.

¹⁵ Z. Wolak, *Neotomizm a Szkoła Lwowsko-Warszawska*, dz. cyt., s. 88–95; tenże, *Światopogląd, filozofia i logika u ks. Jana Salamuchy*, w: *Logika i metafizyka*, red. Z. Wolak, dz. cyt., s. 47–58; J.J. Jadacki, K. Świętorzecka, *Myśliciel o sercu walecznym. O życiu Jana Salamuchy*, w: J. Salamucha, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, Lublin 1997, s. 15–27.

¹⁶ Por. Z. Wolak, *Neotomizm a Szkoła Lwowsko-Warszawska*, dz. cyt., s. 70–81; S. Majdański, *Ani scjentyzm, ani fideizm. U progu nowoczesnej syntezy filozoficznej, czyli Jana Franciszka Drewnowskiego program precyzacji filozofii klasycznej*, w: J.F. Drewnowski, *Filozofia i precyzja. Zarys programu filozoficznego i inne pisma*, red. S. Majdański, S. Zalewski, Lublin 1996, s. 5–52.

¹⁷ J.F. Drewnowski, *Zarys programu filozoficznego* (część 2), „Przegląd Filozoficzny” 1934, t. 37, nr 2, s. 150–181; część 3: „Przegląd Filozoficzny” 1934, t. 37, nr 3, s. 262–292.

bywa uznawana za program Koła Krakowskiego, choć – inaczej niż pozostali członkowie Koła – proponował w niej wsparcie filozofii tomistycznej nie tylko na logice formalnej, lecz także na innych dziedzinach wiedzy (semiotyce, metodologii, prakseologii)¹⁸. Propagował symbolizację oraz formalizację, a swoistym jego osiągnięciem jest teoria znaków, w której opisał ogólną metodę ścisłego formułowania pojęć i twierdzeń w naukach przyrodniczych i humanistycznych oraz w filozofii i teologii.

Bocheński w trakcie studiów filozoficznych, zakończonych stopniem doktora (Fryburg w Szwajcarii), zapoznał się z pracami logików polskich, zwłaszcza Salamuchy¹⁹. Swoją formację filozoficzną zawdzięczał również Konstantemu Michalskiemu (1879–1947), Zawirskiemu, Czesławowi Znamierowskiemu (1888–1967), Florianowi Znanieckiemu (1882–1958) i Łukasiewiczowi. W 1938 roku habilitował się na Wydziale Teologicznym UJ, na podstawie rozprawy *Z historii logiki zdań modalnych*²⁰. W okresie Koła Krakowskiego bronił programu zastosowania logiki matematycznej w filozofii tradycyjnej: logistyka, choć wyrosła z matematyki, to również w innych obszarach wiedzy gwarantuje ścisłość w myśleniu i mówieniu oraz pozwala w porządnym sposób stosować dedukcję, a przy tym, jako symboliczna, jest treściowo neutralna. Podkreślał podstawową rolę klasycznej logiki dwuwartościowej, choć doceniał w logice mnogość systemów i możliwość stosowania w teologii logik wielowartościowych. W ostatnim okresie swojej twórczości filozoficznej stosował metodę logicznej analizy języka. Logikę (logika formalna, semiotyka, metodologia nauk) uznawał za wzorzec racjonalności. Opublikował m.in. *Die zeitgenössischen Denkmethode*²¹ oraz studia z historii logiki *Formale Logik*²².

¹⁸ J.F. Drewnowski, *Filozofia i precyzja. Zarys programu filozoficznego i inne pisma*, dz. cyt., s. 55–147.

¹⁹ Z. Wolak, *Neotomizm a Szkoła Lwowsko-Warszawska*, dz. cyt., s. 81–87; J.M. Bocheński, *Autoprezentacja*, w: tegoż, *Logika i filozofia. Wybór pism*, przeł. T. Baszniak i in., red. J. Parys, Warszawa 1993, s. vii–xxix.

²⁰ J.M. Bocheński, *Z historii logiki zdań modalnych*, Lwów 1938.

²¹ Tenże, *Die zeitgenössischen Denkmethode*, Bern 1954 (wyd. polskie: *Współczesne metody myślenia*, przeł. S. Judycki, Poznań 1992).

²² Tenże, *Formale Logik*, Freiburg–München 1956.

Katolicki Uniwersytet Lubelski²³

Przed wojną na KUL nie było badań w zakresie nowoczesnej logiki i metodologii. Jedynym logikiem był ks. Stanisław Domińczak ([1880–1936]; od 1925 w Wilnie), zajmujący się głównie logiką Arystotelesa i logiką scholastyczną; tradycyjną logikę wykładał ks. Henryk Jakubanis (1879–1949), na podstawie podręczników Biegańskiego i Gabryła.

Po 1945 sytuację logiki na KUL zmieniło utworzenie Wydziału Filozoficznego (w listopadzie 1946) i Sekcji Filozofii Teoretycznej, z Katedrą Logiki. Katedra ta, kierowana (do 1962) przez ks. Antoniego Korcika (1892–1969), była podstawą tematycznego seminarium, wykładów monograficznych i specjalizacji z zakresu logiki. Uruchomiono wykład Iwanickiego z metodologii filozofii (z elementami metodologii ogólnej), a w kolejnych latach odrębne zajęcia z ogólnej metodologii nauk, metodologii nauk niefilozoficznych oraz metodologii filozofii. W 1952 roku utworzono Katedrę Metodologii Nauk, której twórcą i pierwszym kierownikiem był Iwanicki, a od 1956 roku Kamiński. W 1992 roku powstała Katedra Metodologii Filozofii, kierowana przez ks. Józefa Herbuta (1933–2018).

Jeśli chodzi o badania mieszczące się w zakresie niniejszego opracowania, to na KUL twórczo pracowano głównie w zakresie historii logiki i metodologii szczegółowej (zwłaszcza metodologii: metafizyki klasycznej, etyki, filozofii przyrody, historii filozofii), łączono współczesną metodologię nauk i metafizologię z logiką, rozwijano filozofię nauki i filozofię logiki. Historią logiki zajmowali się, oprócz Korcika, Kamiński oraz związani z KUL ks. Witold Michałowski (1921–2004) i Regner. Badania w zakresie metodologii filozofii i stosowalności logiki do filozofii prowadzili Kalinowski, Iwanicki, Kamiński, Antoni Bazyli Stępień (1931–); z metodologii etyki – Tadeusz Styczeń SDS (1931–2010); z metodologii historii filozofii – Swieżawski; z metodologii przyrodoznawstwa i metodologii filozofii przyrody – ks. Stanisław Mazierski (1915–1993), a badania te były kontynuowane przez ich uczniów (ks. Zygmunt Hajduk [1935–] – uczeń Kamińskiego i Mazierskiego, Andrzej Szostek MIC [1945–] – uczeń Stycznia,

²³ Informacje o KUL pochodzą m.in. z: S. Majdański, C. Wojtkiewicz, *Logika na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (Z okazji 50-lecia Uczelni)*, „Roczniki Filozoficzne” 1969, t. 17, nr 1, s. 123–170; S. Janeczek, *Filozofia na KUL-u. Nurty – osoby – idee*, Lublin 1998.

Jacek Wojtysiak [1967–] i Arkadiusz Gut [1970–] – uczniowie Stępnia). Po objęciu Katedry Logiki przez Borkowskiego (w latach 1975–1984) podjęto intensywniejsze badania w zakresie logiki formalnej, zwłaszcza logik nieklasycznych. Jego następcą, Stanisław Kiczuk ([1938–]; kierujący katedrą w latach 1985–2010), zajmował się logikami temporalnymi, zmiany, zdań kauzalnych (jego uczniowie to Marek Lechniak [1962–], Paweł Garbacz [1972–], Bożena Czernecka-Rej [1970–], Marcin Tkaczyk OFMConv [1976–]). Zdzisław Dywan ([1951–]; w zakresie logiki uczeń Borkowskiego), założyciel Pracowni Sztucznej Inteligencji, a potem Katedry Podstaw Informatyki (w 1996), zajmował się aksjomatyzacją systemów dedukcyjnych, logiką programowania oraz historią logiki (jego uczniem jest Piotr Kulicki [1969–]).

Korcik studiował filozofię na Wydziale Teologicznym UW, pod kierunkiem Kobyłeckiego. Od doktoratu (1930, napisany u Łukasiewicza) zajmował się historią logiki. Do 1939 roku pracował na uniwersytecie w Wilnie, od 1945 roku na KUL. W swoich wykładach kursorycznych wyszedł poza logikę tradycyjną, prowadził pierwsze seminarium z zakresu historii logiki, założył bibliotekę Zakładu Logiki KUL. Opracował i prowadził wiele wykładów monograficznych, których tematyka dotyczyła wybranych zagadnień historii logiki starożytnej i średniowiecznej – np. powstania i rozwoju logiki w starożytnej Grecji, sylogistyki Arystotelesa, teorii zdań stoików, początków logiki średniowiecznej – oraz historii logiki nowożytnej. W jego zajęciach uczestniczyli m.in. Kamiński, Leon Koj (1929–2006), Tadeusz Kwiatkowski (1930–), a doktorantami Korcika byli Michalowski i Regner.

Kalinowski na KUL studiował prawo i filozofię oraz pracował od 1946 do 1957 roku (w latach 1952–1956 był dziekanem Wydziału Filozofii). W 1947 roku obronił doktorat na temat filozofii prawa w nurcie arystotelesowsko-tomistycznym, a w rozprawie habilitacyjnej z 1951 roku (*Logika zdań praktycznych*), przedstawił system logiki norm (niezależnie od wyników Geорга Henrika von Wrighta). Na Wydziale Filozofii zorganizował i prowadził (od końca 1953 roku) konwersatorium metafizyczne, poświęcone głównie metodologii filozofii tradycyjnej, w którego programie i badaniach łączono problematykę klasycznie rozumianej filozofii z podejściem nawiązującym do osiągnięć Szkoły Lwowsko-Warszawskiej oraz do postulatów Koła Krakowskiego, choć odrzucano skrajne propozycje logicyzacji filozofii tradycyjnej (badania te były później kontynuowane na seminarium

metodologii nauk Kamińskiego²⁴). Uczestnikami seminarium byli m.in. Koj, Stępień, Tadeusz Kwiatkowski, Władysław Stróżewski (1933–), Mieczysław Gogacz (1926–), Witold Marciszewski (1930–), Majdański. We Francji (od 1958), utrzymując ciągły kontakt ze środowiskiem naukowym KUL, kontynuował badania z zakresu logiki i metodologii nauk. Przełożył na francuski niektóre prace Tarskiego i Leśniewskiego. Za ucznia Kalinowskiego (i Swieżawskiego) uważał się Koj.

Swieżawski studia filozoficzne i pracę doktorską ukończył na UJK we Lwowie (1932, promotorem Ajdukiewicz). Na KUL pracował od 1946 roku, kierując Katedrą Historii Filozofii Średniowiecznej i Nowożytnej (1948–1978). Oprócz znaczących (w skali światowej) dzieł z historii filozofii, ważna w dyskusjach nad metodologią historii i historii filozofii była jego praca *Zagadnienie historii filozofii*²⁵. Uczestnikami jego seminariów byli m.in. Marciszewski, Stróżewski, Koj, Stępień, Jan Czerkawski (1939–2007) i Wojciech Chudy (1947–2007) (w wielu wypowiedziach podkreślali wysoki poziom metodologiczny tych zajęć).

Mazierski studia z filozofii chrześcijańskiej na UW zakończył uzyskaniem stopnia doktora (*Pojęcia konieczności w filozofii św. Tomasza z Akwinu*; promotorem Chojnacki). Na KUL pracował od 1952 roku, współtworzył Specjalizację Filozofii Przyrody (powstała w 1957), od 1965 roku był kierownikiem Katedry Filozofii Przyrody Nieożywionej. W pracach z zakresu metodologii nauk przyrodniczych²⁶ oraz metodologii filozofii przyrody²⁷ podkreślał konieczność uwzględniania wyników nauk empirycznych oraz badania ich filozoficznych założeń i implikacji (zwłaszcza skuteczności matematyzacji nauk przyrodniczych). Jego uczniami są ks. Mieczysław Lubański ([1924–2015]; matematyka, filozofia matematyki i nauk przyrodniczych), Heller (kosmologia, filozofia nauki, metodologia filozofii przyrody), Hajduk (metodologia nauk przyrodniczych i formalnych, metodologia filozofii przyrody), Kazimierz Jodkowski ([1950–]; metodologia i filozofia

²⁴ J. Czerkawski, *Lubelska szkoła filozoficzna na tle sytuacji w powojennej Polsce*, „Roczniki Filozoficzne” 1997, t. 45, nr 1, s. 171–172.

²⁵ S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966.

²⁶ S. Mazierski, *Determinizm i indeterminizm w aspekcie fizycznym i filozoficznym*, Lublin 1961; tenże, *Prawa przyrody. Studium metodologiczne*, Lublin 1993.

²⁷ Tenże, *Prolegomena do filozofii przyrody inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej*, Lublin 1969; tenże, *Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej*, Poznań 1972.

nauki), ks. Józef Turek ([1946–2010]; metodologia i historia kosmologii), Adam Jonkisz ([1953–]; logika i metodologia nauk, filozofia nauki), Marek Szydłowski ([1952–]; kosmologia, filozofia nauki).

Kamiński uzyskał na KUL (1949) stopień doktora na podstawie rozprawy pt. *Fregego dwuwartościowy system aksjomatyczny zmienionych zdaniowych w świetle współczesnej metodologii nauk dedukcyjnych*. Był kierownikiem (1956–1986) Katedry Metodologii Nauk. Badawczo zajmował się logiką (sylogistyką, teorią rozumowań), historią logiki (semiotyka średniowieczna, dzieje teorii definicji, indukcji matematycznej, metody dedukcyjnej), szczegółową metodologią nauk, teorią i historią nauki oraz filozofii nauki. Wyróżnione miejsce w jego badaniach zajmuje metodologia klasycznej metafizyki. Początkowo był zwolennikiem stosowania logiki do zagadnień filozoficznych w duchu Koła Krakowskiego, później dyskutował z tym programem (zwłaszcza z Drewnowskim), choć podkreślał potrzebę uściślenia filozofii narzędziami semiotyczno-metodologicznymi. Opracował także metodologiczną charakterystykę poszczególnych dziedzin filozofii (filozofii Boga, człowieka, religii, dziejów, a także etyki i teologii) oraz typologię różnych koncepcji i metod filozofowania. Wśród jego 335 prac naukowych są monografie: *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*²⁸ oraz *Z teorii i metodologii metafizyki*²⁹. Uczniami Kamińskiego są m.in. Marciszewski, Koj, Tadeusz Kwiatkowski, Majdański, Andrzej Bronk SVD (1938–), Herbut; a w kolejnych pokoleniach: Urszula Żegleń (1949–), Jerzy Kopania (1945–), Kazimierz Trzęsicki (1947–), Tadeusz Szubka (1958–), Rafał Wierchosławski (1960–), Monika Walczak (1973–), Paweł Kawalec (1971–), Agnieszka Lekka-Kowalik (1959–), ks. Robert Kublikowski (1969–). Marciszewski prowadził badania w wielu dziedzinach: historii logiki i metodologii nauk, logiki przekonań i retoryki, filozofii umysłu i informatyki. Herbut zajmował się metodologią filozofii oraz logiczną analizą języka religijnego, był redaktorem *Leksykonu filozofii klasycznej*³⁰ (jego uczniem i następcą w Opolu jest ks. Kazimierz Wolsza [1960–]). Bronk prowadzi badania w zakresie filozofii nauki i metodologii nauk, zwłaszcza nauk humanistycznych, społecznych

²⁸ S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1961.

²⁹ S. Kamiński, M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962. Zbiory artykułów Kamińskiego z zakresu metodologii (głównie filozofii) i semiotyki zostały wydane w pięciu tomach jego *Pism wybranych* (1989–1998).

³⁰ *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997.

(pedagogika) i religiolologicznych, Majdański – z semiotyki i metodologii filozofii, Żegleń – z semiotyki logicznej oraz filozofii logiki i języka, Szubka – z filozofii analitycznej, jej historii i z metodologii filozofii.

Akademia Teologii Katolickiej³¹

Na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK od 1954 roku istniała Katedra Ontologii i Logiki, a później (od 1957) Katedra Logiki, Ogólnej Metodologii Nauk i Teorii Poznania (pierwszym kierownikiem był Chojnacki). W 1966 roku utworzono na studiach specjalności z logiki formalnej, a także z gnozeologii ogólnej i szczegółowej oraz epistemologii ogólnej i szczegółowej z ogólną metodologią nauk. W 1982 roku powstały osobne katedry: Logiki, Metodologii Nauk, Metodologii Nauk Systemowo-Informacyjnych, a także specjalność z logiki i metodologii nauk. W ATK logiką zajmowali się m.in. Iwanicki i jego uczeń, Edward Nieznański (1938–), ks. Marcei Molski (1914–1990) oraz Tomasz Chodkowski (1939–), następnie ks. Roman Tomanek (1956–) i Kordula Świątorzecka (1968–); filozofią matematyki, kosmologii i informatyki – Lubański, a ogólną metodologią nauk i metodologią filozofii – Iwanicki, Chojnacki, Andrzej Siemianowski ([1932–2008]; związany głównie z UAM, w ATK w okresie 1970–1974; krytykował neotomizm Szkoły Lubelskiej), ks. Mieczysław Bombik (1938–). W ostatnich dwóch dekadach XX wieku zajęcia i badania z logiki lub metodologii prowadzili m.in. Henryk Stonert (1923–1992) i Mieczysław Omyła (1941–).

Iwanicki studiował filozofię, teologię i matematykę w Strasburgu, gdzie uzyskał doktorat (1933). Prowadził wykłady z logiki na Wydziale Teologicznym UW, z metodologii nauk na Wydziale Filozofii KUL, z logiki i metodologii nauk na Wydziale Filozofii ATK. Interesował się racjonalistyczną filozofią XVII wieku (m.in. Leibniza i Morina matematycznymi dowodami na istnienie Boga). Pracował nad metodą tworzenia terminologii naukowej, zwłaszcza w psychologii, oraz stosowaniem metod logiczno-matematycznych w filozofii; w logice prowadził badania porównawcze systemów dedukcji naturalnej z aksjomatycznymi³²,

³¹ Informacje o ATK (od 1999 Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego) czerpiemy głównie z K. Świątorzecka, R. Tomanek, *Logika i metodologia nauk, w: Wydział Filozofii Chrześcijańskiej na ATK 1954–1999*, red. J. Bielecki, J. Krokos, Warszawa 2001, s. 169–188.

³² J. Iwanicki, *Dedukcja naturalna i logistyczna*, Warszawa 1949.

podkreślając zalety dedukcji naturalnej, oraz nad sylogistyką Arystotelesa.

Nieznański był (od 1982) kierownikiem Katedry Logiki ATK, zajmował się formalizacją argumentacji filozoficznej, metodologią nauk i semiotyką logiczną (stosował ją do pojęć filozofii klasycznej), tworzył i badał ontologie formalne. Wiele prac poświęcił formalizacji dowodów teodycealnych³³.

Bombik, uczeń Chojnackiego, Iwanickiego i Nieznańskiego (na ATK od 1970, kierownik Katedry Metodologii Nauk od 1992) zajmował się teorią definicji, problematyką błędów logicznych, zastosowaniami logiki do teologii. Uczennicą Nieznańskiego jest Świątorzecka (na ATK od 1990).

Papieska Akademia Teologiczna

Po usunięciu z UJ Wydziału Teologicznego istniał w strukturach kościelnych ośrodek dydaktyczno-naukowy, który w 1974 roku uzyskał status Papieskiego Wydziału Teologii (od 2009 roku Uniwersytet Papieski Jana Pawła II). Działało w nim kilka katedr filozoficznych, w tym Katedra Logiki Formalnej, Ogólnej Metodologii Nauk i Teorii Poznania, którą kierował ks. Kazimierz Kłósak (1911–1982). Wydział Filozoficzny, utworzony w 1976 roku, *de facto* zaczął działać po powstaniu Papieskiej Akademii Teologicznej (1982). Od 1980 roku Katedrą Logiki i Metodologii kierował Życiński (doktorat z teologii u Kłósaka, 1976; z filozofii u Lubańskiego, 1979), później podzieloną na Katedrę Logiki i Katedrę Filozofii Nauki. Zagadnienia logiczne i metodologiczne podejmowano także w Ośrodku Badań Interdyscyplinarnych. Do pokolenia wykształconych w latach 90. uczniów Hellera i Życińskiego, zajmujących się logiką i metodologią, należą: ks. Jerzy Dadaczyński ([1959–]; filozofia nauk formalnych, historia logiki); ks. Adam Olszewski (filozofia logiki); ks. Zbigniew Wolak ([1957–]; metodologia i historia logiki polskiej); Janusz Mączka SDB ([1960–];

³³ Zob. m.in.: E. Nieznański, *Formalizacyjne próby ustalenia logiko-formalnych podstaw stwierdzania pierwszych elementów rozważanych w tomistycznej teodycei*, w: *W kierunku formalizacji tomistycznej teodycei*, red. E. Nieznański, Warszawa 1980, s. 7–194; E. Nieznański, *Logical Analysis of Thomism. The Polish Programme That Originated in 1930's*, w: *Initiatives in Logic*, red. J. Szrednicki, Dordrecht 1987, s. 128–155; tenże, *Formalized Proofs of the Existence of God*, „Collectanea Theologica” 1994, t. 64, s. 109–122; tenże, *World models in formalized systems of theodicy*, „Studia Philosophiae Christianae” 2011, t. 47, nr 1, s. 89–96.

metodologia/historia filozofii przyrody), Krzysztof Śleziński ([1962–]; filozofia przyrodoznawstwa, historia metafizyki), Wiesław Wójcik ([1959–]; metodologia/historia nauki), Paweł Polak ([1976–]; filozofia/historia nauki).

Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego (od 2011 Akademia Ignatianum w Krakowie)

Przed II wojną światową w ośrodkach jezuickich, głównie w Krakowie, w zakresie logiki i metodologii pracowali m.in.: Jan Nuckowski SJ (1867–1920), Franciszek Kwiatkowski SJ (1888–1949) i Stanisław Bednarski SJ (1896–1942). Nuckowski wydał podręcznik pt. *Początki logiki ogólnej dla szkół*³⁴, Franciszek Kwiatkowski wykładał filozofię od 1932 roku, w kompendium *Filozofia wieczysta w zarysie*³⁵ przedstawił (w tomie 3) syntezę tradycyjnej logiki, a także charakterystykę metody naukowej. Metodologią zajmował się też Bednarski.

Po wojnie, w latach 1948–1996, logikę i metodologię ogólną na Wydziale (oraz w innych seminariach duchownych Krakowa) Czesław Michalunio SJ (1919–2013)³⁶. Od 1997 logikę i metodologię nauk wykłada Józef Bremer SJ (1953–)³⁷. Kiedy Wydział Filozoficzny stał się Wyższą Szkołą Filozoficzno-Pedagogiczną Ignatianum, utworzono m.in. Katedrę Metodologii Nauk, którą od 1999 kierował Ludwik Grzebień SJ (1939–); w latach 2006–2009 kierownikiem Katedry Logiki był, wcześniej związany z UJ i UMK, Jerzy Perzanowski (1943–2009)³⁸.

³⁴ J. Nuckowski, *Początki logiki ogólnej dla szkół*, Kraków 1903.

³⁵ F. Kwiatkowski, *Filozofia wieczysta w zarysie*, t. 3: *Filozofia Boga, filozofia obyczaju*, Kraków 1947.

³⁶ C. Michalunio, *Logika. Zarys wykładów*, Kraków 1976. Michalunio studiował filozofię na UJ, gdzie napisał pracę magisterską *Sylogistyka Arystotelesa w ujęciu niektórych autorów polskich XX-go wieku* (1953). W tym okresie (ok. 1965) autorem pracy z logiki matematycznej był też Jan Długosz SJ (1901–1981). Pozostawiona w rękopisie praca została opublikowana dopiero w 2008 roku (J. Długosz, *Rachunek sensu jednej i dwu zmiennych*, Kraków 2008).

³⁷ J. Bremer, *Wprowadzenie do logiki*, Kraków 2006.

³⁸ Perzanowski stosował narzędzia logiki do problematyki teologicznej i metafizycznej, m.in. badał środkami logicznymi i formalizował dowody ontologiczne zawarte w rozumowaniach Kartezjusza i Leibniza (J. Perzanowski, *Ontological Arguments II: Cartesian and Leibnizian*, w: *Handbook of Metaphysics and Ontology*, t. 2, red. H. Burkhardt, B. Smith, Munich 1991, s. 625–633;

NAJWAŻNIEJSZE OSIĄGNIĘCIA

Historia logiki

Najwięcej prac dotyczyło logiki Arystotelesowskiej oraz średnio-wiecznej³⁹. Cechą charakterystyczną większości tych badań było, zgodne z podejściem Łukasiewicza, spojrzenie na logikę dawną przez pryzmat logiki współczesnej. Tak były pisane prace m.in. Salamuchy, artykuły Korcika i monografia Bocheńskiego *Formale Logik*⁴⁰, zawierająca wyniki wieloletnich badań nad dziejami logiki, od czasów starożytnych (Grecja, Indie) aż do XX wieku. Prace z historii logiki opublikowali także Kamiński, Regner (sylogistyka, Apulejusz, aksjomatyzacja u Bolzano), Michałowski (Galenos, Boecjusz, Abelard, logika Leśniewskiego), Czesław Wojtkiewicz MIC (logika Jana od św. Tomasza). Badania te były oparte na analizie wydań źródłowych, a niektóre na rękopisach. Ukazały się także prace dotyczące logiki XX wieku: w ośrodku krakowskim Wolak opublikował wyniki badań nad dziedzictwem Koła Krakowskiego⁴¹, w ośrodku lubelskim opracowano dorobek Drewnowskiego⁴², a w wyniku współpracy badaczy z ATK i UW opublikowano dzieła Salamuchy⁴³.

Logicyzacja teodycei

Zagadnienie możliwości formalizacji systemu metafizyki już przed II wojną światową podjęli Salamucha i Drewnowski, a po wojnie

J. Perzanowski, *Teofilozofia Leibniza*, w: G.W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, Kraków 1994, s. 221–352), Anzelm i Ch. Hartshorne’a (J. Perzanowski, *O wskazanych przez Ch. Hartshorne’a modalnych krokach w dowodzie ontologicznym św. Anzelm*, w: *Filozofia/logika: filozofia logiczna 1994*, red. J. Perzanowski i in., Toruń 1995, s. 77–96).

³⁹ Zestawienie prac napisanych do końca lat 50. XX wieku zob.: J. Iwanicki, *Problematyka filozoficzna w ciągu ostatniego 50-lecia w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie” 1959, t. 58, nr 1–3, s. 267–274.

⁴⁰ J.M. Bocheński, *Formale Logik*, dz. cyt.

⁴¹ Badania nad dziedzictwem Koła Krakowskiego prowadzili także Woleński, Jadacki i Murawski.

⁴² J.F. Drewnowski, *Filozofia i precyzja. Zarys programu filozoficznego i inne pisma*, red. S. Majdański, S. Zalewski, dz. cyt.

⁴³ J. Salamucha, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, red. J.J. Jadacki, K. Świątorzecka, Lublin 1997.

zwłaszcza Bocheński i Nieznański⁴⁴. Przedmiotem badań logicznych była część teodycei tomistycznej dotycząca uzasadniania tezy o istnieniu Bytu Pierwszego. Salamucha przedstawił próbę logicznej rekonstrukcji dowodu *ex motu* z *Summa contra gentiles* (I, 13)⁴⁵. Posługiwał się klasycznym rachunkiem zdań oraz stosował podstawowe pojęcia teoriomnogościowe, odwołując się przy tym do *Principia Mathematica* Alfreda Northa Whiteheada i Bertranda Russella i używanej tam symboliki. Artykuł ten zapoczątkował prace i dyskusje nad stosowaniem logiki do filozofii⁴⁶. Prawdopodobnie pierwszym po wojnie nawiązaniem do tych dyskusji była niepublikowana praca magisterska Koja pt. *Poglądy ks. Salamuchy na uściślenie filozofii* (1954), w której są uwagi metodologiczne sformułowane na kanwie artykułu Salamuchy; w 1956 roku Johannes Bendiek OFM opublikował studium na temat logicznej struktury argumentów za istnieniem Boga. Badania Salamuchy, Bendieka i Bocheńskiego podjęła Francesca Rivetti Barbó, a logiczną analizę pierwszej drogi przedstawił Bowman L. Clarke. Nawiązując do Salamuchy, Korneliusz Policki SDS (1949–) zaproponował inną formalizację argumentu z ruchu⁴⁷, przyczynki do formalizacji pierwszej drogi św. Tomasza opublikowali m.in. Georg Klaus, Marci-szewski, Tadeusz Kwiatkowski, Laurent Larouche, Krystyna Błachowicz. Szczególnie wartościowe wyniki osiągnął Nieznański w zakresie formalizacji argumentów za istnieniem Boga (studium z 1980⁴⁸ i wiele artykułów) oraz ontologii klasycznej (z elementami filozofii Boga). Sformalizował również argument *ex causae efficiens* (1982, 1984⁴⁹;

⁴⁴ O ujęciach formalizacji *quinquae viae* pisze E. Nieznański, *Drogi i bezdroża formalizacji teodycei od Salamuchy do Gödla*, w: *Logika i metafizyka*, red. Z. Wolak, Tarnów–Kraków 1995, s. 100–113.

⁴⁵ J. Salamucha, *Dowód „ex motu” na istnienie Boga. Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu*, „Collectanea Theologica” 1934, t. 15, nr 1, s. 53–92.

⁴⁶ Z. Wolak, *Reakcje na J. Salamuchy analizę logiczną dowodu „z ruchu” św. Tomasa*, w: *Logika i metafizyka*, red. Z. Wolak, dz. cyt., s. 59.

⁴⁷ K. Policki, *W sprawie formalizacji dowodu „ex motu” na istnienie Boga*, „Roczniki Filozoficzne” 1975, t. 23, nr 1, s. 19–30.

⁴⁸ E. Nieznański, *Formalizacyjne próby ustalenia logiko-formalnych podstaw stwierdzenia pierwszych elementów rozważanych w tomistycznej teodycei*, w: *W kierunku formalizacji tomistycznej teodycei*, red. E. Nieznański, dz. cyt., s. 7–194.

⁴⁹ Tenże, *W poszukiwanie Pierwszej Przyczyny z pomocą logiki formalnej*, „Analecta Cracoviensia” 1982, t. 14, s. 51–60; tenże, *Formalisierung des Gottesbeweises ex ratione causae efficientis*, „Salzburger Jahrbuch für Philosophie” 1984, t. 27–29, s. 79–84.

pierwsza formalizacja, z 1969, jest dziełem Wilhelma Karla Esslera) oraz *ex contingentia*, w wersji pochodzącej od Gottfrieda W. Leibniza, wspartej na zasadzie racji dostatecznej.

Do programu Koła Krakowskiego nawiązał Bocheński pod koniec lat 80. XX wieku, co zaowocowało formalizacją wszystkich pięciu dróg św. Tomasza⁵⁰. Analizy *quinque viae* mieszczą się w Bocheńskiego programie tzw. studiów o Bogu, w których podjął też pewne zagadnienia istoty Boga. Opierając się na tekście *Summa theologiae* św. Tomasza (STh I, q. 4–11), opracował logicznie dwadzieścia dwie tezy dotyczące atrybutów przysługujących Bogu, podając ich czterdzieści trzy formalne dowody (wyniki unikatowe w ówczesnej filozofii Boga⁵¹).

W zakresie innych zagadnień teodycealnych Bocheński dokonał w 1938 roku analizy logicznej i formalizacji dowodu nieśmiertelności duszy z *Summa theologiae* (I, 75, 6)⁵²; Nieznański (nawiązując do badań Curta Christiana z 1957) analizował w 1976 roku pojęcia Boga, jego wszechmocy i wszechwiedzy⁵³; Czesław Oleksy zaproponował w 1984 roku logiczną analizę problemu predestynacji i fatalizmu religijnego (rozwijając wyniki Paula Weingartnera z 1974)⁵⁴; Nieznański w 1983 roku wykorzystał 16-elementową algebrę boolowską jako model scholastycznej teorii *de modis essendi*⁵⁵; pojęcie autorytetu analizowali Bocheński⁵⁶ i Nieznański⁵⁷, który zastosował logikę przekonań⁵⁸.

⁵⁰ J.M. Bocheński, *Die fünf Wege*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 1989, t. 36, nr 3, s. 235–265; tenże, *Logika i filozofia. Wybór pism*, dz. cyt., s. 469–503.

⁵¹ Tenże, *Gottes Dasein und Wesen. Logische Studien zur Summa Theologiae I, qq. 2–11*, München 2003, s. 98–116.

⁵² Tenże, *Analisi logica di un testo di S. Tommaso d'Aquino (I, 75, 6)*, w: tenże, *Nuove lezioni di logica simbolica*, Angelicum, Roma 1938, s. 147–155.

⁵³ E. Nieznański, *Curta Christiana rachunek pojęć wszechmocy, wszechwiedzy i Boga*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1976, t. 14, nr 2, s. 301–305.

⁵⁴ C. Oleksy, *Próba zastosowania środków logiki współczesnej do zagadnień fatalizmu religijnego i predestynacji*, „Studia Teologiczne” 1984, nr 2, s. 257–282.

⁵⁵ E. Nieznański, *16-elementowa algebra Boole'a jako model klasycznej teorii de modis essendi*, „Studia Philosophiae Christianae” 1983, t. 19, nr 1, 125–132.

⁵⁶ J.M. Bocheński, *Analysis of authority*, w: tenże, *The Logic of Religion*, New York 1965, s. 162–173; J.M. Bocheński, *Was ist Autorität? Einführung in die Logik der Autorität*, Freiburg 1974.

⁵⁷ E. Nieznański, *Logika przekonań a wiara oświeconych*, „Studia Philosophiae Christianae” 1985, t. 21, nr 1, s. 157–162.

⁵⁸ Por. K. Wolsza, *Teodycea sformalizowana*, w: *Filozofia Boga. Część II. Odkrywanie Boga*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2017, s. 195–218; M. Bombik,

Koncepcja analogii

Scholastyczne pojęcie analogii analizowali Drewnowski⁵⁹, Salamucha⁶⁰ i Bocheński⁶¹. Drewnowski, korzystając ze swojej teorii znaku, badał analogię poznania, analogię bytu oraz analogię pojmowaną jako metoda rozumowania, a także analogię transcendentálną i teologiczną. Salamucha tylko zasygnalizował pomysł interpretacji, za pomocą pojęcia wieloznaczności typikalnej, pojęć analogii proporcjonalności i atrybucji (lecz nie pojęcia analogii bytowej, podstawowego w teologii i teodycei). Bocheński wprowadzając pojęcie tzw. kompleksu semantycznego – wielocłónowej relacji między językiem, daną nazwą, jej treścią i przedmiotem – dokonał semantycznej analizy pojęć wieloznaczności i analogii, a zwłaszcza – analogii atrybucji, ujawnił także wady wielu tradycyjnych sformułowań i rozwiązań zagadnienia analogii. Scholastyczne pojęcie analogii analizował później Herbut, a koncepcje analogii opracowane w Kole Krakowskim – Wolak. Analogię w kontekście nauki oraz procesów poznawczych zajmowali się związani z KUL Adam Biela (1947–) oraz ks. Zdzisław Chlewiński (1929–), Andrzej Falkowski (1953–) i Piotr Francuz (1960–).

Metodologia filozofii i teologii

Pierwsze całościowe opracowanie metodologii filozofii klasycznej jest dziełem Krąpca i Kamińskiego⁶². Zagadnienia stosowalności logiki do teologii oraz do analizy wypowiedzi religijnych i ich uzasadniania podjął Bocheński w *The Logic of Religion*⁶³. Badania z metodologii metafizyki prowadził później Edmund Morawiec CSsR ([1930–2019]; rola intuicji intelektualnej, struktura metafizyki i jej język, metafizyka

Sprawa stosowania dzisiejszej logiki we współczesnej teologii, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1990–1991, t. 23–24, s. 170–172. Materiały źródłowe z „teodycei sformalizowanej” oraz tłumaczenia zagranicznej literatury (do lat 1970) zebrał Nieznański (*W kierunku formalizacji tomistycznej teodycei*, red. E. Nieznański, dz. cyt.).

⁵⁹ J.F. Drewnowski, *Zarys programu filozoficznego*, dz. cyt., s. 3–38, 150–181, 262–292.

⁶⁰ J. Salamucha, *O możliwościach ścisłego formalizowania dziedziny pojęć analogicznych*, w: *Mysł katolicka wobec logiki współczesnej*, dz. cyt., s. 122–153.

⁶¹ J.M. Bocheński, *Wstęp do teorii analogii*, „Roczniki Filozoficzne” 1948, t. 1, s. 64–82. Por. Z. Wolak, *Koncepcje analogii w Kole Krakowskim*, dz. cyt.

⁶² S. Kamiński, M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962.

⁶³ J.M. Bocheński, *The Logic of Religion*, dz. cyt.

a nauki szczegółowe). Herbut ukazał wyjaśniającą rolę hipotez metafizycznych i sposoby ich sprawdzania⁶⁴ oraz możliwość zastosowania w metafizyce metody transcendentalnej⁶⁵. Metodologią teorii poznania zajmował się Stępień⁶⁶, a Bronk m.in. – metodologią hermeneutyki filozoficznej, pedagogiki i nauk o religii. Metodologią etyki zajmowali się Kamiński, Tadeusz Ślipko SJ (1918–2015), Styczeń i Szostek. Styczeń poświęcił problematyce metaetycznej kilka prac⁶⁷. Badał podstawy etyki, jej metodologiczny status (naukowość) i stosunek do innych dyscyplin (także pozafilozoficznych).

Wiele badań metodologicznych dotyczyło filozofii przyrody. Badania Mazierskiego i Kłósaka⁶⁸ podjęli ich uczniowie. Heller i Życiński uzasadniali potrzebę uprawiania filozofii (nie tylko filozofii przyrody) w kontekście nauki. Heller pokazał, jak stosować współczesne narzędzia matematyczne do rekonstrukcji dawnych teorii przyrody⁶⁹, Życiński, analizując związki między filozofią i teologią a naukami przyrodniczymi, uzasadniał możliwości falsyfikacji tez filozoficznych oraz tzw. naturalizm teistyczny⁷⁰; Hajduk scharakteryzował status metodologiczny filozofii przyrody⁷¹; Turek badał metodologiczne aspekty kosmologii⁷² i relacje między faktami naukowymi a filozofią⁷³, a Jodkowski – metodologiczne aspekty relacji między nauką a filozofią i teologią⁷⁴; badania kontynuowane przez jego ucznia, Piotra Bylicę (1976–).

⁶⁴ J. Herbut, *Hipoteza w filozofii bytu*, Lublin 1978.

⁶⁵ Tenże, *Metoda transcendentalna w metafizyce*, Opole 1987.

⁶⁶ A.B. Stępień, *O metodzie teorii poznania*, Lublin 1966; *Studia metafizyczne*, t. 1: *Dyscypliny i metody filozoficzne*, red. A.B. Stępień, T. Szubka, Lublin 1993.

⁶⁷ Zwłaszcza: T. Styczeń, *Zarys etyki. Część I: Metaetyka*, Lublin 1974.

⁶⁸ K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1980.

⁶⁹ Np. M. Heller, *Fizyka ruchu i czasoprzestrzeni*, Warszawa 1993.

⁷⁰ J. Życiński, *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, Lublin 2009.

⁷¹ Z. Hajduk, *Filozofia przyrody. Filozofia przyrodoznawstwa. Metakosmologia*, Lublin 2007.

⁷² J. Turek, *Wszechświat dynamiczny. Rewolucja naukowa w kosmologii*, Lublin 1995.

⁷³ Tenże, *Filozoficzne interpretacje faktów naukowych*, Lublin 2009.

⁷⁴ K. Jodkowski, *Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizm – kreacjonizm*, Lublin 1998.

ZNACZENIE I DYSKUSJE

W całości dokonań logików i metodologów związanych w XX wieku z polską filozofią chrześcijańską wyróżniają się osiągnięcia filozofów Koła Krakowskiego. Dotyczyły one problemów podstawowych w filozofii i teologii chrześcijańskiej, a ich podjęcie na gruncie logiki, następnie zreflektowane metodologicznie, zaowocowało: formalizacjami dowodów na istnienie Boga, logicznymi koncepcjami analogii, propozycjami uściślenia języka teologicznego, metodologicznymi programami unaukowania filozofii i teologii. Te wyniki i postulaty (program) były nowe nie tylko w kontekście ówczesnego tomizmu europejskiego i ówczesnych zastosowań logiki, lecz okazały się inspirowane i podstawowe także dla badaczy późniejszych nie tylko w Polsce. Koło było unikatowym w skali światowej zespołem badawczym realizującym oryginalny program logiczacji filozofii, a zwłaszcza teodycei. Dokonania jego członków i kontynuatorów sytuują polskich logików XX wieku w czołówce badaczy tej problematyki, a tradycja badań nad stosowaniem logiki w filozofii i teologii jest w Polsce kontynuowana⁷⁵.

Pośród ogółu zagadnień podejmowanych przez logików i metodologów dominują metanaukowe, dotyczące przede wszystkim stosowania logiki do filozofii i teologii oraz kwestii metodologicznych obydwu tych dyscyplin, rozwijanych – jeśli nie wyłącznie, to na pewno głównie – w ujęciu neotomistycznym. Znaczące, nie tylko w Polsce, są tu przede wszystkim dokonania Kamińskiego oraz badania i osiągnięcia wielu badaczy w dziedzinie historii logiki i metodologii dyscyplin filozoficznych. Natomiast na poziomie przedmiotowym szerzej znane są wyniki uzyskane w logice przez Kalinowskiego, Bocheńskiego i Borkowskiego oraz w metodologii nauk przez Kamińskiego, nie są one jednak przedmiotowo związane z myślą chrześcijańską.

Najważniejsza dyskusja prowadzona w środowisku myślicieli chrześcijańskich była związana z programem realizowanym w Kole Krakowskim, tj. stosowania logiki matematycznej do tradycyjnej

⁷⁵ Np.: J. Woleński, *Pięć dróg Akwinaty*, „Principia” 1992, t. 5, s. 67–83; R. Kleszcz, *Logika, wszechmoc, Bóg*, „Filo-Sofija” 2012, t. 19, nr 4, s. 37–52; *Logic in theology*, red. B. Brożek, A. Olszewski, M. Hohol, Kraków 2013; D. Łukasiewicz, *Fatalizm logiczny i teologiczny a przedwiedza Boża. Krytyka argumentu anty-redukcyjnego Lindy Zagzebski*, „Analiza i Egzystencja” 2014, nr 26, s. 5–19; tenże, *Wszechmoc Boga a teologia przypadku*, „Filo-Sofija” 2015, t. 30, nr 3, s. 169–179.

filozofii, zwłaszcza metafizyki⁷⁶. W dyskusji tej, zainicjowanej Jana Łukasiewicza programem logicyzacji filozofii⁷⁷, Jakubanis i Chojnacki uznali znaczenie (rozumianej tradycyjnie) logiki dla filozofii; spór nawiązał się jednak po inspirowanej obroną tomizmu krytyce poglądów Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (głównie – Jana Łukasiewicza), opublikowanej przez ks. Augustyna Jakubisiaka (1884–1945)⁷⁸. Odpowiadając na krytykę, Łukasiewicz sprostował błędne stwierdzenia Jakubisiaka i wyjaśniał swoje poglądy. Widoczne w tej polemice kwestie i poglądy były później rozwijane. Mianowicie głównym powodem niechęci obrońców neoscholastyki do nowej logiki było przekonanie, że zakłada ona stanowisko filozoficzne sprzeczne z myślą chrześcijańską. Zarzucali logistyce antymetafizyczność lub wypaczające metafizykę jej matematyzowanie, konwencjonalizm i nominalizm, relatywizm, pragmatyzm, pozytywizm i ateizm. Niemniej Łukasiewicz, Bocheński i Salamucha podkreślali, że logika współczesna przejęła logikę tradycyjną, że nie można wiązać stosowania logiki jedynie z neopozytywizmem, w którym nowa logika się rozwijała, że jest możliwe, wbrew antymetafizycznym deklaracjom neopozytywistów, logiczne uściślenie metafizyki⁷⁹.

Spór przedwojenny był kontynuowany po wojnie, przede wszystkim w środowisku KUL⁸⁰. Kamiński podkreślał ograniczenia stosowania logiki formalnej do filozofii, których główne źródło widział w naturze poznania metafizycznego, niepoddającego się, bez zniekształceń, próbom formalizacji⁸¹. Dostrzegał jednak w filozofii miejsce dla wykorzystania semiotyki w analizie języka metafizyki, logiki formalnej w charakterystyce związków między jej tezami, metodologii nauk w opracowaniu metod metafizyki. W 1964 roku Kamiński

⁷⁶ Omówienie dyskusji: J. Woleński, *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach*, Warszawa 1997, s. 134–164; Z. Wolak, *Neotomizm a Szkoła Lwowsko-Warszawska*, dz. cyt., s. 24–49; J. Iwanicki, *Problematyka filozoficzna w ciągu ostatniego 50-lecia w Polsce*, dz. cyt., s. 268–270.

⁷⁷ J. Łukasiewicz, *O metodę w filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1928, t. 31, nr 1–2, s. 3–5.

⁷⁸ A. Jakubisiak, *Od zakresu do treści*, Warszawa 1936.

⁷⁹ Wypowiedzi tych autorów oraz Pastuszki i Chojnackiego są zebrane w: *Myśl katolicka wobec logiki współczesnej*, dz. cyt., s. 61–83. Odpowiedzi Łukasiewicza, Bocheńskiego, Salamuchy, tamże, s. 12–26, 87–121.

⁸⁰ Spory i ich tło są opisane w: S. Kiczuk, *Spór o stosowalność logiki do filozofii klasycznej w Szkole Lubelskiej*, „Roczniki Filozoficzne” 1996, t. 44, nr 1, s. 5–19.

⁸¹ S. Kamiński, M.A. Krapiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, dz. cyt., s. 360–361.

i Zofia Józefa Zdybicka USJK (1928–) opublikowali artykuł *O sposobie poznania istnienia Boga*⁸², rok później krytykę przedstawionego w nim stanowiska zarysował Drewnowski⁸³. Odnosząc się do niej, Kamiński i Zdybicka podkreślali, że nigdy nie utrzymywali, jakoby rozumowania w metafizyce mogły być niezgodne z prawami logiki, natomiast są przekonani, że nie wszystkie metody właściwe dla uprawomocnienia twierdzeń metafizyki da się opracować formalnie⁸⁴. W latach 80. spór ten kontynuowali Nieznański i Gogacz⁸⁵.

LOGIKA I METODOLOGIA NAUK NA POCZĄTKU XXI WIEKU

Do logicznych i metodologicznych prac myślicieli chrześcijańskich XX wieku nawiązują badacze współcześni. Silny ośrodek logiki jest na KUL, gdzie pracują Lechniak (logiki wielowartościowe, logika przekonania), Kulicki (kierownik Katedry Podstaw Informatyki, zajmuje się logiką komputerową, aksjomatycznymi systemami nazw), Garbacz (zastosowania logiki w filozofii i ontologii formalnej w informatyce), Czernecka-Rej (filozofia logiki, logiki nieklasyczne), Tkaczyk (kierownik Katedry Logiki od 2010 roku, zajmuje się logikami nieklasycznymi i zastosowaniami logiki w filozofii), Robert Trypuz bada logikę denotyczną, formalną ontologię działań. W zakresie ogólnej metodologii nauk, jak również metodologii filozofii badania prowadzą: Wierzchosławski – metodologia nauk społecznych, naukoznawstwo, Walczak – metodologia badań wielodyscyplinarnych, metodologia kulturoznawstwa, Kawalec – metodologia nauk i metodologia ekonomii; filozofia nauki i teoria wiedzy naukowej, Szubka – metodologia filozofii analitycznej, Gut – metodologia nauk kognitywnych, Zbigniew Wróblewski (1967–) – metodologia nauk przyrodniczych i nauk kognitywnych, Lekka-Kowalik – metodologia i aksjologia nauki, Kublikowski – definicjonizm-antydefinicjonizm oraz Paweł Gondek (1966–) –

⁸² S. Kamiński, Z. Zdybicka, *O sposobie poznania istnienia Boga*, „Znak” 1964, nr 6(120), s. 635–661.

⁸³ J. Drewnowski, *Filozofia i precyzja. Zarys programu filozoficznego i inne pisma*, red. S. Majdański, S. Zalewski, dz. cyt., s. 224–233.

⁸⁴ S. Kamiński, Z. Zdybicka, *W odpowiedzi na uwagi Jana Fr. Drewnowskiego*, „Znak” 1965, nr 2–3(128–129), s. 355–365.

⁸⁵ Zob. ich wypowiedzi: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 402–422.

metodologia metafizyki tomizmu egzystencjalnego, Wojciech Daszkiewicz (1977–) – metodologia autonomicznej filozofii kultury.

Badania mieszczące się w zakresie niniejszego opracowania są prowadzone także w innych ośrodkach. Prowadzą je w UPJPII: Wolak – logika polska, Olszewski – filozofia logiki, zastosowania logiki w teologii, Dadaczyński – historia logiki, filozofia matematyki, Robert Piechowicz (1977–) – semiotyka logiczna, Polak – filozofia nauki, metodologia filozofii przyrody; w UKSW, w Sekcji Logiki i Metodologii Nauk: Świętorzecka – logiki modalne i teoria definicji, formalizacje dowodów na istnienie Boga, historia logiki, Tomanek – formalizacje argumentów św. Anzelma, ks. Marek Porwolik (1971–) – analiza formalizacji klasycznych argumentów filozoficznych, Anna Latawiec (1951–) – filozofia przyrody i nauk przyrodniczych, Anna Lemańska (1953–) – metodologia filozofii przyrody i nauk przyrodniczych; w Akademii Ignatianum w Krakowie: Bremer – logika, metodologia kognitywistyki i neuronauk, Jonkisz – logika, metodologia nauk, filozofia nauki, Piotr Stanisław Mazur (1968–) – metodologia filozofii klasycznej, Jacek Poznański SJ (1974–) – filozofia nauki, naukoznawstwo, Piotr Duchliński (1978–) – metodologia filozofii i nauk humanistycznych.

WYBRANA BIBLIOGRAFIA

- Bocheński J.M., *Analisi logica di un testo di S. Tommaso d'Aquino (I, 75, 6)*, w: tegoż, *Nuove lezioni di logica simbolica*, Angelicum, Roma 1938, s. 147–155.
- , *Analysis of authority*, w: tegoż, *The Logic of Religion*, New York University Press, New York 1965, s. 162–173.
- , *Autoprezentacja*, w: tegoż, *Logika i filozofia. Wybór pism*, przeł. T. Baszniak i in., red. J. Parys, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. vii–xxix.
- , *Die fünf Wege*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 1989, t. 36, nr 3, s. 235–265.
- , *Die zeitgenössischen Denkmethode*n, A. Francke, Bern 1954.
- , *Formale Logik*, Verlag Karl Alber, Freiburg–München 1956.
- , *Gottes Dasein und Wesen. Logische Studien zur Summa Theologiae I, qq. 2–11*, Philosophia Verlag, München 2003.

- , *Logika i filozofia. Wybór pism*, przeł. T. Baszniak i in., red. J. Parys, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- , *Was ist Autorität? Einführung in die Logik der Autorität*, Herder, Freiburg 1974.
- , *Wspomnienia*, Philed, Kraków 1994.
- , *Współczesne metody myślenia*, przeł. S. Judycki, W drodze, Poznań 1992.
- , *Wstęp do teorii analogii*, „Roczniki Filozoficzne” 1948, t. 1, s. 64–82.
- , *Z historii logiki zdań modalnych*, Wydawnictwo oo. Dominikanów, Lwów 1938.
- Bombik M., *Sprawa stosowania dzisiejszej logiki we współczesnej teologii*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1990–1991, t. 23–24, s. 165–172.
- Bremer J., *Wprowadzenie do logiki*, Wydawnictwo WAM, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, Kraków 2006.
- Chojnacki P., *Teoria poznania i metodologia ogólna nauk*, Wydział Teologii Katolickiej UW, Warszawa 1948.
- Czerkawski J., *Lubelska szkoła filozoficzna na tle sytuacji w powojennej Polsce*, „Roczniki Filozoficzne” 1997, t. 45, nr 1, s. 166–190.
- Długosz J., *Rachunek sensu jednej i dwu zmiennych*, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.
- Drewnowski J.F., *Filozofia i precyzja. Zarys programu filozoficznego i inne pisma*, red. S. Majdański, S. Zalewski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996.
- , *Zarys programu filozoficznego (część 1)*, „Przegląd Filozoficzny” 1934, t. 37, nr 1, s. 3–38 (część 2: „Przegląd Filozoficzny” 1934, t. 34, nr 2, s. 150–181; część 3: „Przegląd Filozoficzny” 1934, t. 34, nr 3, s. 262–292).
- Gabryl F., *Logika formalna*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1899.
- , *Logika ogólna*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1912.
- Hajduk Z., *Filozofia przyrody. Filozofia przyrodoznawstwa. Metakosmologia*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2007.
- Heller M., *Fizyka ruchu i czasoprzestrzeni*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Herbut J., *Hipoteza w filozofii bytu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1978.
- , *Metoda transcendentna w metafizyce*, Wydawnictwo Św. Krzyża, Opole 1987.
- Historia filozofii polskiej. Dokonania – poszukiwania – projekty*, red. A. Dziezdic, A. Kołakowski, S. Pieróg, P. Ziemiński, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2007.
- Iwanicki J., *Dedukcja naturalna i logistyczna*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Warszawa 1949.
- , *Problematyka filozoficzna w ciągu ostatniego 50-lecia w Polsce*, „Ate-neum Kapłańskie” 1959, t. 58, nr 1–3, s. 255–293.

- Jadacki J.J., *Logika*, w: *Historia nauki polskiej*, t. 4, cz. 3, red. Z. Skubała-Tokarska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987, s. 548–578.
- , *Szkoła Lwowsko-Warszawska i jej wpływ na filozofię polską drugiej połowy XX wieku*, w: *Historia filozofii polskiej. Dokonania – poszukiwania – projekty*, red. A. Dziedzic, A. Kołakowski, S. Pieróg, P. Ziemiński, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2007, s. 126–148.
- Jadacki J.J., Świątorzecka K., *Myśliciel o sercu walecznym. O życiu Jana Salamuchy*, w: J. Salamucha, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997, s. 15–27.
- Jakubisiak A., *Od zakresu do treści*, Druk. Artystyczna, Warszawa 1936.
- Janeczek S., *Filozofia na KUL-u. Nurty – osoby – idee*, Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 1998.
- Jodkowski K., *Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizm – kreacjonizm*, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998.
- Kamiński S., *Czy logika jest dyscypliną praktyczną?*, „Ateneum Kapłańskie” 1958, t. 57, nr 2, s. 228–233.
- , *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1961.
- , *Rozwój logiki i metodologii nauk w Polsce po II wojnie światowej*, „Roczniki Filozoficzne” 1976, t. 24, nr 1, s. 113–122.
- Kamiński S., Krąpiec M.A., *Z teorii i metodologii metafizyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1962.
- Kamiński S., Zdybicka Z., *O sposobie poznania istnienia Boga*, „Znak” 1964, nr 6(120), s. 635–661.
- , *W odpowiedzi na uwagi Jana Fr. Drewnowskiego*, „Znak” 1965, nr 2–3 (128–129), s. 355–365.
- Kiczuk S., *Spór o stosowalność logiki do filozofii klasycznej w Szkole Lubelskiej*, „Roczniki Filozoficzne” 1996, t. 44, nr 1, s. 5–19.
- Kleszcz R., *Logika, wszechmoc, Bóg*, „Filo-Sofija” 2012, t. 19, nr 4, s. 37–52.
- Kłósak K., *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1980.
- Kwiatkowski F., *Filozofia wieczysta w zarysie*, t. 3: *Filozofia Boga, filozofia obyczajów*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1947.
- Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997.
- Logic in theology*, red. B. Brożek, A. Olszewski, M. Hohol, Copernicus Center Press, Kraków 2013.
- Łukasiewicz D., *Fatalizm logiczny i teologiczny a przedwiedza Boża. Krytyka argumentu antyredukcyjnego Lindy Zagzebski*, „Analiza i Egzystencja” 2014, nr 26, s. 5–19.
- , *Wszechmoc Boga a teologia przypadku*, „Filo-Sofija” 2015, t. 30, nr 3, s. 169–179.
- Łukasiewicz J., *O metodę w filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1928, t. 31, nr 1–2, s. 3–5.

- Majdański S., *Ani scjentyzm, ani fideizm. U progu nowoczesnej syntezy filozoficznej, czyli Jana Franciszka Drewnowskiego program precyzacji filozofii klasycznej*, w: J.F. Drewnowski, *Filozofia i precyzja. Zarys programu filozoficznego i inne pisma*, red. S. Majdański, S. Zalewski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996, s. 5–52.
- Majdański S., Wojtkiewicz C., *Logika na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (Z okazji 50-lecia Uczelni)*, „Roczniki Filozoficzne” 1969, t. 17, nr 1, s. 123–170.
- Mazierski S., *Determinizm i indeterminizm w aspekcie fizycznym i filozoficznym*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1961.
- , *Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1972.
- , *Prawa przyrody. Studium metodologiczne*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993.
- , *Prolegomena do filozofii przyrody inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1969.
- Michalski K., *Wstęp*, w: *Myśl katolicka wobec logiki współczesnej*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1937, s. 7–11.
- Michalunio C., *Logika. Zarys wykładów*, Wydział Filozoficzny Księży Jezuitów, Kraków 1976.
- Murawski R., *Filozofia logiki i matematyki w Kole Krakowskim*, „Filozofia Nauki” 2014, t. 22, nr 2, s. 21–35.
- Myśl katolicka wobec logiki współczesnej*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1937.
- Nieznański E., *16-elementowa algebra Boole’a jako model klasycznej teorii de modis essendi*, „Studia Philosophiae Christianae” 1983, t. 19, nr 1, s. 125–132.
- , *Curta Christiana rachunek pojęć wszechmocy, wszechwiedzy i Boga*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1976, t. 14, nr 2, s. 301–305.
- , *Drogi i bezdroża formalizacji teodycei od Salamuchy do Gödla*, w: *Logika i metafizyka*, red. Z. Wołak, Biblos, Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych, Tarnów–Kraków 1995, s. 99–117.
- , *Formalisierung des Gottesbeweises ex ratione causae efficientis*, „Salzburger Jahrbuch für Philosophie” 1984, t. 27–29, s. 79–84.
- , *Formalizacyjne próby ustalenia logiko-formalnych podstaw stwierdzenia pierwszych elementów rozważanych w tomistycznej teodycei*, w: *W kierunku formalizacji tomistycznej teodycei*, red., przeł. E. Nieznański, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1980, s. 7–194.
- , *Formalized Proofs of the Existence of God*, „Collectanea Theologica” 1994, t. 64, s. 109–122.
- , *Logical Analysis of Thomism. The Polish Programme That Originated in 1930’s*, w: *Initiatives in Logic*, red. J. Srzednicki, Springer, Dordrecht 1987, s. 128–155.
- , *Logika przekonania a wiara oświeconych*, „Studia Philosophiae Christianae” 1985, t. 21, nr 1, s. 157–162.

- , *W poszukiwanie Pierwszej Przyczyny z pomocą logiki formalnej*, „Analecta Cracoviensia” 1982, t. 14, s. 51–60.
- , *World models in formalized systems of theodicy*, „Studia Philosophiae Christianae” 2011, t. 47, nr 1, s. 89–96.
- Nuckowski J., *Początki logiki ogólnej dla szkół*, J. Czarnecki, Kraków 1903.
- Oleksy C., *Próba zastosowania środków logiki współczesnej do zagadnień fatalizmu religijnego i predestynacji*, „Studia Teologiczne” 1984, nr 2, s. 257–282.
- Perzanowski J., *O wskazanych przez Ch. Hartshorne’a modalnych krokach w dowodzie ontologicznym św. Anzelma*, w: *Filozofia/logika: filozofia logiczna 1994*, red. J. Perzanowski i in., Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1995, s. 77–96.
- , *Ontological Arguments II: Cartesian and Leibnizian*, w: *Handbook of Metaphysics and Ontology*, t. 2, red. H. Burkhardt, B. Smith, Philosophia Verlag, Munich 1991, s. 625–633.
- , *Teofilozofia Leibniza*, w: G.W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, przeł. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1994, s. 221–352.
- Policki K., *W sprawie formalizacji dowodu „ex motu” na istnienie Boga*, „Roczniki Filozoficzne” 1975, t. 23, nr 1, s. 19–30.
- Regner L., *Logika*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1973.
- Salamucha J., *Dowód „ex motu” na istnienie Boga. Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu*, „Collectanea Theologica” 1934, t. 15, nr 1, s. 53–92.
- , *Nauczanie logiki w seminarjach duchownych*, w: *Pamiętnik siódmego zjazdu w Wilnie, 19.IV. – 21.IV.1933*, Drukarnia Archidiecezjalna, Wilno 1934, s. 171–182.
- , *O możliwościach ścisłego formalizowania dziedziny pojęć analogicznych*, w: *Mysł katolicka wobec logiki współczesnej*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1937, s. 122–153.
- , *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, red. J.J. Jadacki, K. Świętorzecka, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997.
- Skoczyński J., Woleński J., *Historia filozofii polskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Stępień A.B., *O metodzie teorii poznania*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1966.
- , *O stanie filozofii tomistycznej w Polsce*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1968, s. 97–126.
- Studia metafizyczne*, t. 1: *Dyscypliny i metody filozoficzne*, red. A.B. Stępień, T. Szubka, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993.
- Styczeń T., *Zarys etyki. Część I: Metaetyka*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 1974.
- Swieżawski S., *Zagadnienie historii filozofii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966.

- Świętorzecka K., Tomanek R., *Logika i metodologia nauk*, w: *Wydział Filozofii Chrześcijańskiej na ATK 1954–1999*, red. J. Bielecki, J. Krokos, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2001, s. 169–188.
- Tkaczyk M., Wybraniec-Skardowska U., *Logika polska*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 880–890.
- Turek J., *Filozoficzne interpretacje faktów naukowych*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.
- , *Wszczęświat dynamiczny. Rewolucja naukowa w kosmologii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995.
- W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1982.
- W kierunku formalizacji tomistycznej teodycei*, red. i tłum. E. Nieznański, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1980.
- Wolak Z., *Koncepcje analogii w Kole Krakowskim*, Biblos, Tarnów 2005.
- , *Neotomizm a Szkoła Lwowsko-Warszawska*, Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych, Kraków 1993.
- , *Reakcje na J. Salamuchy analizę logiczną dowodu „z ruchu” św. Tomasa*, w: *Logika i metafizyka*, red. Z. Wolak, Biblos, Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych, Tarnów–Kraków 1995, s. 59–76.
- , *Światopogląd, filozofia i logika u ks. Jana Salamuchy*, w: *Logika i metafizyka*, red. Z. Wolak, Biblos, Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych, Tarnów–Kraków 1995, s. 47–58.
- Woleński J., *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985.
- , *Pięć dróg Akwinaty*, „Principia” 1992, t. 5, s. 67–83.
- , *Polish Attempts to Modernize Thomism by Logic (Bocheński and Salamucha)*, w: tegoż, *Historico-Philosophical Essays*, t. 1, Copernicus Center Press, Kraków 2012, s. 51–66.
- , *Polish Logic*, w: tegoż, *Historico-Philosophical Essays*, t. 1, Copernicus Center Press, Kraków 2012, s. 211–261.
- , *Szkoła lwowsko-warszawska w polemikach*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1997.
- Wolsza K., *Teodycea sformalizowana*, w: *Filozofia Boga. Część II. Odkrywanie Boga*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2017, s. 195–218.
- Życiński J., *Wszczęświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.

2.

METAFIZYKA

Współcześnie metafizyka rozumiana jest w rozmaity sposób. Za Stanisławem Kamińskim można wyróżnić dwa podstawowe jej ujęcia. Metafizyka w sensie szerokim obejmuje ontologię, teorie przedmiotu oraz wszelkie fundamentalne teorie rzeczywistości. Metafizykę w sensie ścisłym wspomniany autor utożsamia z nurtem perypatetyckim¹. Charakteryzuje się ona zorientowaniem przedmiotowym, w punkcie wyjścia uwzględnia doświadczenie, wyjaśnienia opiera na pierwszych zasadach bytu i poznania, a dla wyjaśnianych aspektów bytu poszukuje ostatecznych przyczyn². Metafizyka ta uprawiana była i jest przede wszystkim w ośrodkach kościelnych³. Na jej odrodzenie w Polsce w XX wieku wydatnie wpłynął uniwersytet łowański, w którym kształciła się większość polskich filozofów katolickich z 1. połowy tego stulecia.

GŁÓWNE NURTY I OKRESY

Historia „metafizyki chrześcijańskiej” w filozofii polskiej XX wieku w przeważającej części pokrywa się z dziejami metafizyki perypatetycko-tomistycznej. Jej periodyzacja odpowiada ogólnemu podziałowi

¹ S. Kamiński, *Filozofia i metoda*, Lublin 1993, s. 124 n.

² Tenże, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, „Roczniki Filozoficzne” 1979, t. 27, nr 2, s. 35 n.

³ Potwierdza to m.in. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1988, s. 364.

tego stulecia – początek wieku, czas międzywojenny, powojenny i po roku 1989. Na początku XX wieku metafizykę rozwijano głównie na wydziałach teologicznych we Lwowie i Krakowie. Po I wojnie światowej ilość ośrodków powiększyła się – powstał Katolicki Uniwersytet Lubelski, wydziały teologiczne w Warszawie i Wilnie oraz Krakowski Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego. W pierwszym okresie po II wojnie światowej szerzej metafizykę uprawiano jedynie w KUL i ATK. Z biegiem czasu pojawiły się nowe ośrodki – m.in. Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu (1968) i Poznaniu (1974), Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie (1981), Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum (obecnie Akademia Ignatianum) w Krakowie (1990). W ciągu całego stulecia metafizyką zajmowano się w diecezjalnych i zakonnych seminariach duchownych. Warunki istotnie zmieniły się po 1989 roku, odkąd uczelnie kościelne mogły ubiegać się bez ideologicznych ograniczeń o uznanie przez państwo.

Od początku XX wieku do II wojny światowej popularna była metafizyka tomizmu tradycyjnego, zwanego zachowawczym lub podręcznikowym. Przedstawiciele tego nurtu uważali filozofię św. Tomasza z Akwinu za wykończoną, stąd też nie widzieli potrzeby wzbogacania jej osiągnięciami innych nurtów filozoficznych lub nauk szczegółowych. Sądzieli, że nie wymaga ona uzupełnień czy modyfikacji. Odwoływali się przy tym do interpretacji myśli Tomasza z czasów II scholastyki, zwłaszcza do Kajetana, Jana od św. Tomasza, a także Franciszka Suáreza, będącego pod wpływem Jana Dunska Szkota. Obok II scholastyki na tomizm tradycyjny wydatnie wpłynął również Christian Wolff. W ten sposób włączono do tomizmu elementy obce, tak że trudno było odróżnić autentyczną myśl Akwinaty od naleciałości z innych nurtów. W takiej formie metafizyka weszła do podręczników tomistycznych. Była ona na ogół zorientowana światopoglądowo, często podporządkowana katolickiej teologii i celom apologetycznym. Święty Tomasz jawił się w niej jedynie jako kontynuator metafizyki Arystotelesa. Do przedstawicieli tej wersji tomizmu należeli m.in.: w Warszawie – ks. Stanisław Kobyłecki (1864–1939); w Lublinie – Henryk Romanowski (b.d.), Jacek Woroniecki OP (1878–1949); w Gnieźnie i Poznaniu – ks. Aleksander Żychliński (1889–1949); w Wilnie – ks. Michał Klepacz (1893–1967)⁴.

⁴ S. Kobyłecki, *Metafizyka w psychologii*, Kraków 1906; H. Romanowski, *Stara a nowa metafizyka*, Warszawa–Kraków 1923; J. Woroniecki, *Katolickość tomizmu*,

Nurtowi temu zarzucano najczęściej bezpłodną spekulację i obciążenie konfesyjne⁵.

Nowy nurt metafizyki na gruncie polskim pojawił się wraz z tomizmem lowańskim, który często nazywano asymilującym, otwartym, krytycznym lub precyzującym. Charakteryzował się on nastawieniem epistemologicznym, jako że wychodził od krytyki poznania. Zasadniczo był to tomizm pozbawiony celów apologetycznych, mimo że starano się zachować w nim zgodność z nauczaniem Kościoła. Cechał się otwarciem na nowe kierunki filozoficzne i nauki szczegółowe, których dorobek miał uzupełniać syntezę filozoficzną⁶. Zasady tomizmu próbowano dostosowywać do wymagań współczesnych nauk. Nie opierano się przy tym na samym autorytecie św. Tomasza, lecz usiłowano utrzymać wewnętrzną spójność wyjaśnień przy ujmowaniu nowych faktów. Objawienie traktowano wyłącznie jako „normę negatywną”⁷. Przedstawicielami tomizmu lowańskiego w omawianym okresie byli m.in.: w Lublinie – ks. Idzi Radziszewski (1871–1922); w Warszawie – ks. Piotr Chojnacki (1897–1969); we Lwowie – ks. Kazimierz Wais (1865–1934), ks. Jan Stepa (1892–1959); w Krakowie – ks. Franciszek Gabryl (1866–1914); w Poznaniu – ks. Kazimierz Kowalski (1896–1972)⁸.

Inną formę uwspółcześnienia metafizyki św. Tomasza z Akwinu zaproponowali przedstawiciele tzw. Koła Krakowskiego: ks. Jan Salamucha (1903–1944), Józef Bocheński OP (1902–1995), Bolesław Sobociński (1906–1980), Jan Franciszek Drewnowski (1886–1978). Wykorzystali w tym celu logikę formalną, za pomocą której starali się precyzować najważniejsze tezy tomizmu. Były to próby nowatorskie nie tylko na tle filozofii polskiej. Chodziło o unaukowanie tomizmu

Lublin 1924. Szerzej zob. K. Szałata, *Obrona filozofii tomistycznej na początku dwudziestego wieku* (Idzi Radziszewski, Henryk Romanowski, Jacek Woroniecki, Henryk Romanowski), „*Studia Philosophiae Christianae*” 1985, t. 21, nr 2, s. 193–208.

⁵ A.R. Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu Szkoły Lowańskiej*, „*Studia z Filozofii Polskiej*” 2007, t. 2, s. 110.

⁶ Tamże, s. 98.

⁷ Tamże, s. 108.

⁸ P. Chojnacki, *Możliwości uwspółcześnienia filozofii tomistycznej*, „*Przegląd Filozoficzny*” 1933, t. 36, nr 3, s. 199–223; tenże, *Okresy i kierunki filozofii neotomistycznej*, „*Ateneum Kapłańskie*” 1934, t. 34, s. 350–368; K. Wais, *Ontologia czyli Metafizyka ogólna*, Lwów 1926; F. Gabryl, *Metafizyka ogólna czyli nauka o bycie*, Kraków 1903; K. Kowalski, *Podstawy filozofii*, Gniezno 1930.

celem przeciwstawienia się ekspansywnemu wówczas neopozytywizmowi, uzurpującemu sobie monopol na naukowość⁹.

Po II wojnie światowej kontynuowany był, choć w znacznie węższym zakresie, tomizm tradycyjny: w KUL – ks. Stanisław Adamczyk (1900–1971), w Poznaniu – ks. Marian Kowalewski (1914–1996), jak też lowański: w ATK i KUL – ks. Kazimierz Kłósak (1911–1982), ks. Stanisław Mazierski (1915–1993) i ks. Józef Iwanicki (1902–1995)¹⁰. W latach 50. pojawiła się metafizyka tomizmu egzystencjalnego, która zajmuje się bytem realnie istniejącym, podejmuje wszystkie fundamentalne zagadnienia filozofii klasycznej, jest autonomiczna zarówno wobec nauk szczegółowych, jak i Objawienia. Nie odwołuje się do aprioryzmu czy uniwersalizacji, nie zajmuje się ilościowo-jakościowym i formalnym aspektem rzeczywistości, lecz egzystencjalnym. Umożliwia poznanie analogiczne i transcendentalne, pozwalające ułtymatywnie wyjaśniać rzeczywistość w aspektach koniecznych. „Unowocześnia się – jak odnotuje Kamiński – nie wtedy, gdy naśladuje wszelkie dzisiejsze filozofie, lecz wówczas, gdy przyswoi sobie myślowe doświadczenie i zadowoli metafizyczne wymagania, z powodu których zrodziły się dzisiejsze filozofie”¹¹. Inne dyscypliny filozoficzne są jej zastosowaniami, stąd nazywa się je „metafizykami szczegółowymi”. Zachowują one własny przedmiot w punkcie wyjścia, zaś w swoich wyjaśnieniach odwołują się zarówno do metody, jak i przesłanek metafizyki ogólnej. Przedstawicielami tak pojętej metafizyki byli: Stefan Świeżawski (1907–2004), Mieczysław Albert Krąpiec OP (1921–2008), Jerzy Kalinowski (1916–2000), ks. Stanisław Kamiński (1919–1986), ks. Andrzej Wawrzyniak (1936–2013), Antoni Bazyli Stępień (1931–) i Zofia Józefa Zdybicka USJK (1928–) z KUL; Mieczysław Gogacz (1926–), ks. Bronisław Dembowski (1927–2019), Edmund Morawiec CSsR (1930–2019) z ATK oraz ks. Bogdan Bakies (1935–2012) z WSD w Łodzi¹².

⁹ A.B. Stępień, *O stanie filozofii tomistycznej w Polsce*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 100.

¹⁰ S. Adamczyk, *Metafizyka ogólna czyli ontologia*, Lublin 1960; M. Kowalewski, *Wstęp do filozofii*, Poznań 1958; K. Kłósak, *Materializm dialektyczny*, Kraków 1948; tenże, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, t. 1–2, Warszawa 1955–1957.

¹¹ S. Kamiński, *Filozofia i metoda*, dz. cyt., s. 116 n.

¹² S. Świeżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Lublin 1948; tenże, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983; M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978; tenże, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959; tenże,

Jedną z odmian metafizyki egzystencjalnej była sformułowana przez Gogacza metafizyka tomizmu konsekwentnego. Koncentruje się ona na pryncypiach bytu istniejącego (*quidditas, subsistentia, esse*), które przejawiają się w transcendentaliach i relacjach istnieniowych¹³. Niemalym zainteresowaniem cieszył się tzw. tomizm fenomenologizujący, w ramach którego starano się wzbogacać myśl św. Tomasza analizami fenomenologów. Próby takie podjęli m.in. ks. Karol Wojtyła (1920–2005), Antoni Stępień (KUL), Władysław Stróżewski (1933–) z UJ, ks. Marian Jaworski (1926–) z ATK, PAT. Niewielki rezonans natomiast znalazł tzw. tomizm transcendentalizujący, uważany za odmianę tomizmu lowańskiego. Była to swoista synteza filozofii św. Tomasza z metodą transcendentálną¹⁴. Metafizyką nawiązującą do tradycji perypatetyckiej zajmował się także ks. Stanisław Kowalczyk (1932–) z KUL i Stanisław Ziemiański SJ (1931–) z AIK¹⁵. Głównie w duchu tej tradycji metafizyczno-antropologiczne podstawy etyki wyprowadzał Tadeusz Styczeń SDS (1931–2010) z KUL.

Po roku 1989 zanikło zainteresowanie tomizmem tradycyjnym, podobnie nie znalazła zwolenników idea formalizacji metafizyki. W większym bądź mniejszym zakresie kontynuowane były pozostałe nurty. Metafizyką tomizmu egzystencjalnego zajmowali się m.in.: Henryk Kiereś (1943–), Andrzej Maryniarczyk SDB (1950–), Krzysztof Wroczyński (1950–), Włodzimierz Dłubacz (1952–), Piotr Jaroszyński (1955–), ks. Piotr Moskał (1955–) z KUL, bp Ignacy Dec (1944–) z PWT we Wrocławiu, ks. Jan Sochoń (1953–), ks. Paweł Mazanka (1960–) z UKSW, ks. Bogdan Czupryn (1957–) z WSD w Płocku¹⁶.

S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962; A.B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964; Z. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, Lublin 1972; M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987; E. Morawiec, *W kierunku metafizyki egzystencjalnej*, Warszawa 1984; E. Morawiec, P. Mazanka, *Metafizyka klasyczna wersji egzystencjalnej. Podstawowe zagadnienia z metafizyki*, Warszawa 2006.

¹³ K. Bańkowski, *Tomizm konsekwentny na tle odmian tomizmu*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1996, t. 32, nr 2, s. 217 nn.

¹⁴ F. Gruszka, *Próby stosowania metody transcendentálnej w filozofii neoscholastycznej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1975, t. 11, nr 1, s. 5–26; J. Herbut, *Problem metody transcendentálnej*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1978, t. 26, nr 1, s. 51–67.

¹⁵ S. Kowalczyk, *Metafizyka ogólna*, Lublin 1998; S. Ziemiański, *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, Kraków 1995.

¹⁶ A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, z. 1–7, Lublin 1998–2015; tenże, *Metoda metafizyki realistycznej*, Lublin 2003; W. Dłubacz, *U źródeł koncepcji*

Tomizm konsekwentny rozwijali Tadeusz Klimski (1948–2013) z UKSW i Władysław Kubiak FDP (1949–) z WSD w Łazniewie. Podejmowane były również badania nad tomizmem fenomenologizującym – ks. Jan Krokos (1952–) z UKSW oraz transcendentalizującym – ks. Józef Herbut (1933–2018) z KUL, ks. Franciszek Gruszka (1941–) z WSD w Katowicach. Główne różnice między wymienionymi odmianami metafizyki tomistycznej dotyczyły rozumienia przedmiotu badań oraz autonomiczności i neutralności jej punktu wyjścia. Ponadto inaczej rozumiano sposób korzystania z filozofii św. Tomasza, jak również kwestię jedności poznania filozoficznego, relacji metafizyki do innych dziedzin filozofii. Podejście do wymienionych zagadnień w dużej mierze zależało od przyjętych metod, co do których zachodziły duże różnice między poszczególnymi rodzajami neotomizmu¹⁷.

Problemy metafizyczne/ontologiczne z perspektywy filozofii współczesnej, zwłaszcza filozofii dialogu, fenomenologii i hermeneutyki, rozważali m.in.: ks. Józef Tischner (1931–2000), Karol Tarnowski (1937–), Jan Andrzej Kłoczowski OP (1937–), ks. Roman Rożdżeński (1945–) z PAT, obecnie UPJPII, Antoni Jarnuszkiewicz SJ (1949–) z AIK, ks. Marek Jędraszewski (1949–) z UAM, Tadeusz Gadacz (1955–) z UP w Krakowie, zaś w kontekście filozofii umysłu Urszula Żegleń (1949–) z UMK i Józef Bremer SJ (1953–) z AIK. Podstaw metafizyki w naukach empirycznych poszukiwali ks. Michał Heller (1936–) z PAT i ks. Józef Życiński (1948–2011) z PAT i KUL, tworząc pewien rodzaj pozytywizmu chrześcijańskiego¹⁸. Odwołując się do tradycji tomistycznej, fenomenologicznej i analitycznej, tematy metafizyczne podejmowali Stanisław Judycki (1954–) z UG i Jacek Wojtysiak (1967–) z KUL. Metafizyką filozofii procesu oraz amerykańskiego pragmatyzmu zajął się Piotr Gutowski (1961–) z KUL.

Absolutu. Od Homera do Platona, Lublin 2003; J. Sochoń, *Spór o rozumienie świata*, Warszawa 1998; tenże, *Przygodność i tajemnica*, Warszawa 2003; P. Jaroszyński, *Metafizyka i sztuka*, Lublin 1996; tenże, *Metafizyka czy ontologia?*, Lublin 2011; P. Moskal, *Religia i prawda*, Lublin 2008.

¹⁷ Szerzej zob. K. Mikucki, *Tomizm w Polsce po II wojnie światowej*, Kraków 2015; D. Piętka, *O nurtach neoscholastyki polskiej w wieku XX z metodologicznego punktu widzenia*, „Ruch Filozoficzny” 2012, t. 69, nr 1, s. 79–96.

¹⁸ J. Życiński, *Transcendencja i naturalizm*, Kraków 2014.

NAJWAŻNIEJSZE OSIĄGNIĘCIA

Wkład polskich metafizyków do dziedzictwa filozofii polegał zarówno na wprowadzaniu nowych zagadnień, jak też na proponowaniu własnych rozwiązań aktualnie dyskutowanych problemów. W obu przypadkach znaczny wpływ na prowadzone badania miał kontekst filozoficzny oraz kulturowo-społeczny. Od przełomu wieków do II wojny światowej (1939) w środowiskach kościelnych kontekstem tym był spór z modernizmem. Oficjalną reakcję Kościoła wyrażała potępiająca modernizm encyklika Piusa X *Pascendi* (1907), jak też ogłoszenie 24 tez tomistycznych (1914) i nakaz przysięgi antymodernistycznej (1910–1967). Modernizm opowiadał się za historycznym charakterem prawdy, oparciem się na samej Biblii (bez ojców Kościoła), negacją teologii naturalnej, teorią immanencji (m.in. psychologicznym wyjaśnieniem genezy religii), fenomenalizmem i sekularyzmem. Drugi obszar dyskusji wychodził na zewnątrz Kościoła. Dotyczyła ona głównie pozytywizmu, empiriokrytycyzmu i neopozytywizmu, które jedyną wiedzę pewną opierały na empirycznej metodzie naukowej. Było to stanowisko scjentyistyczne, opowiadające się za naturalizmem epistemologicznym, a często i ontologicznym. W konsekwencji albo negowano możliwość poznania, albo podważano istnienie rzeczywistości ponadzmysłowej. Teologii i metafizyce nie przyznawano naukowej prawomocności. Ich miejsce miała zająć wiedza pozytywna.

W reakcji na modernizm przedstawiciele tomizmu tradycyjnego proponowali powrót do filozofii św. Tomasza. W niej upatrywali jedynego skutecznego narzędzia pozwalającego przeciwstawić się nowym prądom. Nie ograniczali się jednak wyłącznie do referowania doktryny św. Tomasza, lecz starali się w jej świetle interpretować aktualne problemy, poszerzając ich rozumienie. I tak, Kobyłecki wykazywał doświadczone podstawy i powszechność związku przyczynowego oraz zasady przyczynowości¹⁹. Romanowski uważał, że jedynie metafizyka pozwala sformułować prawdziwy obraz świata oparty na najpowszechniejszych zasadach i faktach, ukazywał konsekwencje oderwania poznania od realnego świata. Woroniecki krytykował naturalizm, opowiadał się za obiektywizmem i uniwersalizmem, metafizykę

¹⁹ S. Ziemiański, *Kobyłecki Stanisław*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2011, s. 659.

św. Tomasza wykorzystywał w teorii osoby ludzkiej, filozofii społecznej, etyce i teorii wychowania. Żychliński zajmował się przyrodzonym i nadprzyrodzonym poznaniem Boga, podkreślał znaczenie dowodów metafizycznych opartych na zasadzie przyczynowości, podstawy ludzkiego poznania wiązał z oczywistością przedmiotową.

Znacznie dalej szli przedstawiciele tomizmu lowańskiego, którzy proponowali otwarcie na nowe kierunki filozoficzne i nauki szczegółowe. Starali się unowocześnić tomizm, wykorzystując do tego krytykę poznania. W sposób krytyczny Gabryl ujmował typowe zagadnienia metafizyki tomistycznej, takie jak byt, analogia, transcendentalia, złożenia bytowe czy przyczyny bytu. Wais uzasadniał racjonalnie prawdy religijne, wykazywał zasadność teorii stworzenia świata przez Boga oraz bronił zasady celowości²⁰. Radziszewski pokazywał ograniczenia nauk szczegółowych oraz od strony filozoficznej wyjaśniał problem religii. W duchu realizmu krytycznego Stepa tłumaczył kwestię poznawalności świata, zaś Kowalski problem analogii i substancji.

Twórczą próbą ożywienia tomizmu i pogłębienia go od wewnątrz były przedsięwzięcia Koła Krakowskiego²¹. Salamucha przeprowadził logiczną rekonstrukcję dowodów na istnienie Boga św. Tomasza z Akwinu, precyzował od strony logicznej formułowanie pojęć analogicznych i ukazywał rolę logiki w filozofii chrześcijańskiej. Bocheński wzbogacał logikę współczesną osiągnięciami logiki średniowiecznej oraz za pomocą narzędzi logicznych precyzował teorię analogii. Drewnowski podejmował refleksję nad scholastyką w kontekście wymogów nowoczesnej nauki.

Po II wojnie światowej „metafizyka chrześcijańska” rozwijana była głównie w kontekście dyskusji z marksizmem. Najbardziej oddziałującym jej przedstawicielom nie chodziło jednak wyłącznie o krytykę marksizmu, ale pokazanie, że można uprawiać inną koncepcję filozofii, która znaczenie lepiej niż marksizm rozwiązuje problemy filozoficzne. Cel ten przyświecał Swieżawskiemu, Krąpcowi, Kalinowskiemu, Wojtyłe, Kamińskiemu, którzy w latach 50. w KUL dali początek Lubelskiej Szkole Filozoficznej. Ze względu na zadania była ona zorientowana na metafizykę. Rozwijaniu tej dziedziny, której

²⁰ W. Gretka, *Wais Kazimierz*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2011, s. 776.

²¹ M. Gogacz, *Filozofia chrześcijańska w Polsce odrodzonej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1969, t. 5, nr 2, s. 59.

nową, egzystencjalną formułę nadał głównie Krąpiec, miały służyć zainicjowane przez Swieżawskiego badania historyczne, zwłaszcza nad myślą św. Tomasza z Akwinu, jak też metodologiczne i logiczne prowadzone przez Kalinowskiego i Kamińskiego²². Wypracowana w ten sposób metafizyka realistyczna została wykorzystana na polu antropologii, etyki i filozofii prawa, czym głównie zajęli się Kalinowski, Wojtyła i Krąpiec.

Zwolennicy marksizmu uważali ten nurt za filozofię naukową i realistyczną, przeciwstawiając ją filozofii związanej z chrześcijaństwem, którą traktowali jako nienaukową i idealistyczną. Nie jest zatem dziwne, że jednymi z pierwszych problemów, jakie szeroko dyskutowano na gruncie tomistycznej metafizyki, była kwestia jej naukowości oraz realizmu, co pociągało za sobą konieczność namysłu nad właściwą metodą poznania tej dziedziny. Na tym polu dokonania filozofów katolickich były znaczące.

W związku z naukowością metafizyki Chojnacki starał się określić, a następnie uzgodnić pryncypia filozofii oraz nauk szczegółowych w celu stworzenia syntezy ludzkiego poznania. Kalinowski zajął się porządkiem tradycyjnej metafizyki od strony metodologicznej. Krąpiec badał możliwość neutralności przedmiotu metafizyki i uzasadniał jej autonomię, precyzował egzystencjalne ujęcie bytu jako przedmiotu metafizyki, uzasadniał status metafizyki jako filozofii bytu, ukazywał specyfikę poznania metafizycznego. Kamiński rozpatrywał naukowość metafizyki, konfrontował tę dziedzinę ze współczesną metodologią nauk, określał sposób wyjaśniania i uzasadniania twierdzeń metafizycznych. Wyjątkowy charakter miała praca Krąpca i Kamińskiego *Z teorii i metodologii metafizyki*, która w pionierski sposób przedstawia charakterystykę metodologiczną klasycznej metafizyki, uwydatniając m.in. ograniczenia dedukcji oraz logiki formalnej w argumentacji metafizycznej, wynikające zarówno z natury współczesnej logiki, jak i poznania metafizycznego²³. Stępień dokonał rozróżnienia między światopoglądem i filozofią, starał się uwzględnić zdobycze analityków i fenomenologów. Majdański, wykorzystując narzędzia współczesnej semiotyki logicznej, przeanalizował pojęcia transcendentalne oraz funktor „jest”.

²² Tamże, s. 63 nn.

²³ A.B. Stępień, *O stanie filozofii tomistycznej w Polsce*, dz. cyt., s. 114–116.

W kwestii realizmu należy podkreślić dokonania Swieżawskiego i Krąpca. Pierwszy, zainspirowany Jacques'em Maritainem i Étienne'em Gilsonem, rozpoczął na gruncie polskim studia nad metafizyką egzystencjalną św. Tomasza, widząc w istnieniu (*esse*) czynnik umożliwiający poznawcze zetknięcie się z rzeczywistością. Drugi wniósł ważny wkład w wyjaśnienie kwestii poznania istnienia bytu, na co złożyło się wypracowanie teorii sądów egzystencjalnych, pogłębienie rozumienia doświadczenia metafizycznego oraz właściwości transcendentálních bytu. Wykazał on, że wymogów związanych z poznaniem istnienia bytu nie spełnia metoda abstrakcji. Z zasady zawęży ona bowiem przedmiot poznania metafizycznego, ogranicza metafizykę do operacji na pojęciach, traci z pola poznania indywidualność bytów, a przede wszystkim aspekt egzystencjalny²⁴. Podobnie wymogów tych nie spełniają inne popularne w XX wieku metody, stosowane również przez tomistów – fenomenologiczna, transcendentálna, aksjomatyczna – czy metody analityczne²⁵. Z tego względu Krąpiec zaproponował separację metafizyczną, która wymaga realnego istnienia przedmiotu, zachowując jego neutralność. Za jej pomocą dociera się do konstytutywnych elementów warunkujących istnienie bytu w różnych aspektach. Chodzi o wyodrębnienie w konkretnym bycie czy aspekcie bytu takich czynników, bez których nie może istnieć ów byt czy aspekt bytu. Metoda ta ma wprowadzić źródło w filozofii św. Tomasza, jednak ostateczny kształt oraz teoretyczne uzasadnienie nadal jej przedstawiciele Szkoły Lubelskiej.

Badania nad separacją zapoczątkowane przez Krąpca były kontynuowane przez Maryniarczyka. Separacja metafizyczna opiera się na sądach egzystencjalnych, których analiza pozwala odkryć podstawy ludzkiego poznania. Akt sądu egzystencjalnego obejmuje całość doświadczenia metafizycznego, ponieważ zawiera potencjalnie cały ujmowany byt. Pierwotna afirmacja istnienia bytu w sądzie egzystencjalnym odznacza się bezpośredniością, prerefleksyjnością i nadprawdziwością. Poznanie metafizyczne jest w głównej mierze uwyrażnianiem tego, co zostaje ujęte w sądach egzystencjalnych, stąd sądy te wyznaczają

²⁴ A. Maryniarczyk, *Tomizm egzystencjalny a dziś filozofii*, w: *Filozofować dziś*, red. A. Bronk, Lublin 1995, s. 292.

²⁵ M.A. Krąpiec, *Poznawać czy myśleć*, Lublin 1994, s. 181–204; M. Gogacz, *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 59–81.

naturę, zakres oraz cel tego rodzaju poznania. Dzięki oparciu na sądach egzystencjalnych poznanie ma charakter przedmiotowy, prawdziwościowy i transcendentálny. Zastosowaniem metody separacji na gruncie antropologii szerzej zajął się Piotr Stanisław Mazur (1968–).

Studia nad metodą metafizyki znacząco wzbogacił Swieżawski, który uwydatnił rolę historycznego aspektu badań, co zostało nazwane mianem historyzmu²⁶. Chodzi o uwzględnienie kontekstu odkrycia oraz historycznego rozwoju problemów, zwłaszcza pod kątem słuszności, jak też aporetyczności, niekonsekwencji czy niejasności proponowanych rozwiązań. Odwołanie się do historyzmu pozwala m.in. doprecyzować badany problem, wskazać właściwy aspekt badań, wybrać odpowiednią metodę badawczą, wskutek czego możliwe jest osiągnięcie postępu w wyjaśnieniach, uniknięcie popełnianych wcześniej błędów, jak również wyeliminowanie pseudoproblemów.

Duży wkład w opracowanie metodologii metafizyki miał Kamiński, który sprecyzował m.in. czynności wyjaśniania i uzasadnienia tez metafizyki. Uznał on, że czynności te mają charakter intuicyjno-redukcyjny. Obejmują stopniowe wyrażanie pojęcia bytu, w toku którego odkrywa się w wewnętrznej strukturze bytu racje uniesprzeczniające wyjaśniany fakt bytowy. Aby to osiągnąć, stosuje się argumentację negatywną, czyli sprowadzenie do absurdu zdania sprzecznego z uzasadnianym, redukcję negacji tezy do sprzeczności, jak też wykazanie niezgodności zaprzeczenia tezy z faktami²⁷.

Znaczącym osiągnięciem polskiej metafizyki są studia w zakresie teorii analogii. Cenne były szczególnie prace Krąpca, który m.in. wyróżnił transcendentálną analogię bytu, opartą na koniecznych i transcendentálnych relacjach bytowych. Były to pionierskie studia w skali światowej. Ponadto Chojnacki zajmował się zastosowaniem analogii w tworzeniu pojęć metafizycznych, zaś Bejze szeroko wykorzystywał ją w poznaniu Boga.

Filozofowie polscy przyczynili się do znacznego pogłębienia dociekań metafizycznych dotyczących naczelných problemów filozoficznych, takich jak świat, człowiek, Bóg. Kłósak wydobyl znaczenie metafizycznej zasady przyczynowości oraz wykazał możliwość czasowego początku wszechświata. Iwanicki przeprowadził krytykę materializmu dialektycznego. Krąpiec przedstawił ograniczenia monizmu

²⁶ M. Gogacz, *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, dz. cyt., s. 65 n.

²⁷ S. Kamiński, *Filozofia i metoda*, dz. cyt., s. 119.

i argumenty na rzecz pluralizmu, szeroko rozwinął teorię struktury bytu, substancji, formy substancjalnej oraz materii. Gogacz sformułował teorię przyczyn wewnętrznych bytu jednostkowego, zaliczając do nich akt istnienia, istotę, formę oraz możliwość materialną. Mazierski wyeksplikował pojęcie konieczności i determinizmu. Stróżewski scharakteryzował główne koncepcje istnienia, naświetlił tematykę „niebytu”, transcendentności piękna oraz wartości. Ziemiański uwspółcześnił tomistyczną argumentację za istnieniem Absolutu, odwołując się do pojęć nauk przyrodniczych.

Na gruncie metafizyki analizowano argumentację na istnienie Boga. Adamczyk w nowy sposób zinterpretował argument kinetyczny. Kłósak skonfrontował tradycyjne argumenty na istnienie Boga ze współczesnym przyrodoznawstwem, wykazując pozorność argumentacji opartej na II zasadzie termodynamiki oraz teorii rozszerzania się wszechświata. Iwanicki wykazał ograniczenia dowodzenia teodycealnego formułowanego przez Kartezjusza i Leibniza. Krąpiec wskazał metafizyczne podstawy dowodów na istnienie Boga, wydobywając egzystencjalny aspekt teorii Absolutu. Nieznański przeprowadził formalizację niektórych partii tomistycznej teologii naturalnej. Kamiński przeanalizował logiczną wartość dowodów tomistycznych. Gogacz wykorzystał atrybut samoistności do wyprowadzania pozostałych atrybutów absolutnych Boga. Zdybicka opracowała teorię partycypacji i określiła metafizyczne podstawy faktu religii. Książd Bohdan Bejze przedstawił argument ma istnienie Boga „z analogii” i zastosował analogię do poznania Boskich przymiotów, zaś Kowalczyk ukazał wartość argumentacji antropologicznej na istnienie Boga oraz przeprowadził krytykę stanowisk panteistycznych i ateistycznych.

W tradycji tomistycznej metafizykę stosowano także w rozwiązywaniu problemów antropologicznych. Pod tym kątem Kłósak i Iwanicki przeanalizowali pojęcie duszy ludzkiej. Krąpiec natomiast całościowo rozwinął metafizykę człowieka, w której fakt ludzki interpretował za pomocą narzędzi metafizycznych. Opartą na filozofii bytu zobiektywizowaną metafizykę osoby ujęciem podmiotowym dopełnił Wojtyła, który odwołał się do szeroko pojętego doświadczenia człowieka, poddając je analizie za pomocą metody fenomenologicznej.

Od lat 90. XX wieku metafizycy chrześcijańscy kontynuowali badania swoich poprzedników, podejmując jednocześnie dyskusję z postmodernizmem, którego przedstawiciele negowali prawdę tzw. wielkich narracji i opowiadali się za nierozstrzygalnością problemów,

relatywizmem, konstruktywizmem oraz synkretyzmem religijnym. Morawiec przedstawił całościową koncepcję metafizyki klasycznej. Kiereś wykorzystał metafizykę realistyczną zarówno do zbudowania teorii sztuki oraz teorii społeczeństwa, jak i do wykazania utopijności postmodernizmu oraz współczesnych teorii estetycznych i politycznych. Dec ukazał problematykę transcendencji człowieka w przyrodzie. Maryniarczyk opracował zagadnienie systemowości metafizyki, filozoficzną teorię *creatio ex nihilo* oraz pogłębił rozumienie transcendentaliów. Wroczyński przebadął kwestię bytowych podstaw prawa. Dłubacz przeprowadził studia nad problematyką Absolutu w filozofii greckiej. Krokos uwspółcześnił rozumienie prawdy oraz podstaw ludzkiego poznania. Sochoń poddał analizie problem ateizmu, monizmu, przygodności oraz podjął refleksję nad kulturą, religią, twórczością i językiem. Jaroszyński rozwinął problematykę piękna i metafizycznych podstaw sztuki, jak też dokonał rozróżnienia między metafizyką a ontologią na tle całej tradycji filozoficznej. Moskał w świetle metafizyki realistycznej ukazał fakt religii chrześcijańskiej. Klimski wykorzystał ustalenia metafizyczne w zakresie struktury bytu, istnienia i transcendentaliów do analizy problemów antropologicznych. Kubiak opracował teorię relacji bytowych. Judycki sformułował szereg unowocześnionych argumentów za istnieniem duszy jako zasady umysłu. W swojej teologii naturalnej przedstawił argumenty za istnieniem Boga, wykorzystując różne środki analityczne wywodzące się m.in. z tradycji anzelmiańskiej i kartezyjańskiej. Posługując się narzędziami współczesnej filozofii analitycznej, Wojtysiak zaproponował nowy typ argumentacji na istnienie Boga oraz duszy ludzkiej.

ODDZIAŁYWANIE KRAJOWE I ZAGRANICZNE

W okresie międzywojennym trudno mówić o międzynarodowym oddziaływaniu polskiej metafizyki chrześcijańskiej, ponieważ był to dopiero czas jej stopniowego odradzania się, a właściwie tworzenia na nowo. Stąd też myśliciele polscy asymilowali nurty rozwijane na Zachodzie w ramach odnowy neoscholastycznej. Miało to wpływ na organizowanie ośrodków akademickich, w których przywiązywano dużą wagę do filozofii tomistycznej, widząc w niej podstawy światopoglądu chrześcijańskiego. Z tego względu po odzyskaniu przez Polskę niepodległości filozofia ta istotnie oddziaływała na rozumienie metafizyki

przez polskich filozofów. Szczególną rolę odegrał tomizm lowański, który jawił się jako filozofia nowoczesna, uwzględniająca cały współczesny kontekst naukowy, filozoficzny i kulturowy.

Znaczna zmiana w recepcji metafizyki chrześcijańskiej nastąpiła po II wojnie światowej. Wprawdzie w pierwszym okresie władze komunistyczne uniemożliwiały niemal jakikolwiek kontakt z ośrodkami zagranicznymi, to jednak sukcesywnie głos filozofów polskich zaczął pojawiać się w debatach europejskich. Niemniej grono to było bardzo nieliczne, ponieważ na gruncie polskim działały właściwie dwa ośrodki – KUL i ATK. W obradach II Soboru Watykańskiego brał udział, jako świecki audytor, Swieżawski. Współpracował on z Maritainem i Gilsonem w formułowaniu egzystencjalnej interpretacji metafizyki św. Tomasza z Akwinu. Wyniki swoich badań w językach kongresowych publikowali Krąpiec, Kalinowski, Kamiński, Stępień i Zdybicka²⁸. Wraz ze złagodzeniem komunistycznej dyktatury polską myśl metafizyczną popularyzowali oni na konferencjach w Europie Zachodniej oraz Ameryce Północnej. Coraz liczniejsze grono polskich filozofów przebywało na stażach zagranicznych, w czasie których nie tylko zapoznawali się z aktualnym stanem badań prowadzonych na Zachodzie, ale również transponowali tam osiągnięcia polskie. Do zainteresowania chrześcijańską metafizyką polską przyczynił się także pontyfikat Karola Wojtyły – Jana Pawła II, który – będąc filozofem – w swoim nauczaniu papieskim nierzadko korzystał z dorobku polskiej myśli filozoficznej.

Oddziaływanie metafizyki chrześcijańskiej na gruncie polskim było znacznie ograniczone ze względu na cenzurę, utrudnianie działalności ośrodków kościelnych oraz presję wywieraną na uczelnie państwowe, które w tamtym czasie były całkowicie zdominowane przez filozofię marksistowską. Niemniej w środowiskach kościelnych wysoko ceniono zwłaszcza najnowsze studia nad metafizyką tomistyczną, które w pierwszym okresie PRL stanowiły jedyne antidotum na propagowaną marksistowską wizję świata i człowieka.

Sytuacja zaczęła normalizować się po 1989 roku. Popularność metafizyki rozwijanej w ramach filozofii chrześcijańskiej szybko zyskała

²⁸ M.A. Krąpiec, *Metaphysics. An Outline of the History of Being*, przeł. Th. Sandok, New York 1991; tenże, *Person and Natural Law*, przeł. M. Szymańska, New York 1993; *W 700-lecie śmierci św. Tomasza z Akwinu. Próba uwspółcześnienia jego filozofii*, red. S. Kamiński, M. Kurdziałek, Z.J. Zdybicka, Lublin 1976; *Theory of Being. To Understand Reality*, red. S. Kamiński, M. Kurdziałek, Z.J. Zdybicka, Lublin 1980.

na znaczeniu, ponieważ po czasie zniewolenia w polskiej przestrzeni intelektualnej istniały ogromne braki w zakresie pogłębionej refleksji filozoficznej. Teksty metafizyczne zaczęto publikować w periodykach i wydawnictwach państwowych. Filozofów chrześcijańskich zapraszano z wykładami, jak też zatrudniano w uczelniach państwowych. Umocniły się dotychczas działające kościelne uczelnie oraz zaczęły powstawać nowe, w których kontynuowano badania metafizyczne prowadzone w dobie PRL. Podejmowano także studia konfrontujące osiągnięcia filozofów polskich z tym, co wypracowano w zakresie metafizyki na Zachodzie. Sformułowana metafizyka realistyczna, szczególnie przez przedstawicieli Filozoficznej Szkoły Lubelskiej, oddziaływała nie tylko na pozostałe dyscypliny filozoficzne, ale i na inne dziedziny wiedzy, takie jak nauki społeczne, prawo czy teologię. W tym czasie rezonans na Zachodzie znaleźli także filozofowie zajmujący się problemami metafizycznymi/ontologicznymi z perspektywy współczesnych kierunków filozoficznych, m.in. Tischner, Heller i Życiński.

DYSKUSJE I POLEMIKI

W okresie przedwojennym dyskusje toczyły się głównie między przedstawicielami zachowawczej wersji tomizmu i zwolennikami otwarcia tomizmu na naukę oraz nowe nurty filozoficzne. Pierwszym zarzucano dogmatyczne traktowanie poglądów św. Tomasza oraz ahistoryczność, drugim natomiast uleganie tendencjom modernistycznym, szczególnie redukowaniu prawdy do kontekstu historycznego.

Podobnych dyskusji nie brakowało również w czasie PRL, dzięki czemu precyzowano poszczególne zagadnienia. Największy wkład mieli przedstawiciele Filozoficznej Szkoły Lubelskiej. Krytykowali oni (m.in. Krąpiec, Stępień, Kamiński) tomizm tradycyjny, zarzucając mu błędne rozumienie św. Tomasza, przede wszystkim jego koncepcji bytu, która rozstrzygała o całej wizji rzeczywistości i zarazem metafizyki. Podobny zarzut kierowali pod adresem tomizmu lowańskiego, któremu dodatkowo przypisywali rezygnację z autonomii poznania metafizycznego, podważając jego wartość poznawczą. Z innych zagadnień metaprzmiotowych, spór toczył się także o metodę metafizyki, głównie między zwolennikami abstrakcji i separacji. Krąpiec i Kamiński wiele miejsca poświęcili ponadto krytyce formalizacji metafizyki, podejmowanej m.in. przez Koło Krakowskie, wykazując

niewystarczalność narzędzi logicznych w formułowaniu twierdzeń metafizycznych. Liczne kwestie sporne dotyczyły poznania metafizycznego, a w jego ramach poznania istnienia w sądach egzystencjalnych, pojmowania doświadczenia metafizycznego czy też relacji między metafizyką a teorią poznania. Dyskutowano na temat rozumienia transcendentaliów, różniąc się niekiedy znacznie w ujmowaniu ich natury oraz funkcji w poznaniu metafizycznym. Zwolennicy tomizmu krytykowali poza tym rozwijaną zwłaszcza na bazie fenomenologii teorię wartości, preferując w jej miejsce metafizykę dobra. Jednocześnie szeroki rozgłos zyskała krytyka metafizyki tomistycznej, sformułowana przez Tischnera z perspektywy hermeneutyki i filozofii dialogu, odwołująca się m.in. do wyjątkowości doświadczenia osoby ludzkiej²⁹.

Jeszcze w okresie PRL metafizycy polscy zarówno inspirowali się, jak i prowadzili dyskusje z nurtami popularnymi wówczas w Europie Zachodniej, m.in. egzystencjalizmem, fenomenologią, hermeneutyką, filozofią analityczną. Od lat 90. XX wieku rozpoczęła się szeroka dyskusja z postmodernizmem.

Argumentacją odwołującą się do metafizyki realistycznej w krytyce reprezentatywnego dla myśli postmodernistycznej subiektywizmu, relatywizmu, dekonstrukcjonizmu i kontekstualizmu posługiwali się Kiereś, Jaroszyński i Sochoń. Krytyczną analizę filozoficznych uwarunkowań kryzysu współczesnej kultury oraz źródeł sekularyzmu w kulturze europejskiej przeprowadził Mazanka. W dyskusjach na temat filozoficznych podstaw polityki oraz tożsamości narodowej do metafizyki nawiązywał ks. Jacek Grzybowski (1973–) z UKSW. W debatę dotyczącą filozoficznych podstaw oraz ograniczeń współczesnego ateizmu włączył się ks. Maciej Bała (1966–) z UKSW.

W latach 90. XX wieku i w pierwszej dekadzie XXI wieku wielu metafizyków chrześcijańskich podjęło dyskusję z filozofią naturalistyczną, która w XX wieku stała się, zwłaszcza na Zachodzie, oficjalnym paradygmatem filozofowania. Judycki w zakresie filozofii umysłu bronił substancjalności podmiotu. Polemikę z naturalizmem w obszarze ontologii i teologii naturalnej prowadził Wojtysiak, wykazując za pomocą narzędzi filozofii analitycznej zasadność szeregu rozstrzygnięć tradycyjnej filozofii bytu, takich jak np. zasada racji dostatecznej. W obrębie metafizyki tomistycznej dyskusję z naturalizmem podjął także

²⁹ J. Tischner, *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*, „Znak” 1970, nr 1(187), s. 1–20.

Mazur, wskazując na jego ograniczenia eksplanacyjne w kwestii natury ludzkiego podmiotu. Bardziej spolegliwe podejście do naturalizmu zaproponował ks. Stanisław Wszolek (1958–) z UPJPiI, dążąc do wypracowania koncepcji metafizyki uwzględniającej filozofię i nauki szczegółowe. Z kolei Ireneusz Ziemiński (1965–) z US polemizował z przyjętymi w obrębie metafizyki chrześcijańskiej rozstrzygnięciami, dotyczącymi m.in. ogólnego sposobu uprawiania metafizyki chrześcijańskiej, a także szeregu problemów szczegółowych, jak problem zła, istnienia Boga oraz odpowiedzialności Boga za istnienie zła w świecie.

METAFIZYKA NA POCZĄTKU XXI WIEKU

Na początku XXI wieku nadal odnotowuje się rozwój polskiej refleksji metafizycznej, która obecna jest nie tylko w tradycyjnych ośrodkach filozofii chrześcijańskiej (Lublin, Warszawa, Kraków), ale także w nowych wydziałach teologicznych, jak i w uczelniach państwowych. W dość pokaźnym spektrum zagadnień, jakie podejmowane są na terenie metafizyki w ostatnich latach, podkreślić należy badania dotyczące poznania istnienia bytów, które prowadzą: Jacek Wojtyśiak (KUL), Paweł Milcarek (1966–), Adam Rosłan (1972–) z UKSW, jak też rozumienia prawdy – Tomasz Pawlikowski (1970–) z WSEZiNS w Łodzi, Tomasz Bartel (1952–) z SW im. B. Jańskiego, relacji międzyludzkich – Artur Andrzejuk (1965–) z UKSW i osobowego istnienia człowieka – Stanisław Judycki (1954–) z UG, Krzysztof Andrzej Wojcieszek (1958–) z Pedagogium – WSNS, Piotr S. Mazur (AIK), Arkadiusz Gudaniec (1970–) z KUL czy badania w zakresie metafizyki kultury – Wojciech Daszkiewicz (1977–). Ważnym wkładem są nowe ujęcia tradycyjnych zagadnień, takich jak hylemorfizm – Zbigniew Pańpuch (1968–) z KUL, akt i możliwość – Michał Głowała (1975–) z UW, podmiot i własności – Marek Piwowarczyk (1976–) z KUL, analogia – ks. Andrzej Sołtys (1967–) z Politechniki Rzeszowskiej, relacja – ks. Tomasz Duma (1968–) z KUL, transcendentalia – Aleksander Lisowski (1969–) z UKSW i teoria stworzenia – ks. Grzegorz Szumera (1970–) z WSD w Częstochowie. W ramach metafizyki analitycznej badania prowadzi Tadeusz Szubka (1958–). Docenić należy wkład w studia z zakresu metodologii metafizyki tomizmu egzystencjalnego – Mazanka (UKSW), Paweł Gondek (1966–) z KUL, jak też uwzględnianie aspektów metafizycznych w wyjaśnianiu problemów epistemologicznych,

zwłaszcza w duchu tomizmu transcendentального – ks. Dariusz Oko (1960–) z UPJPII, Monika Walczak (1969–) z KUL, Aleksander R. Bańka (1979–) z UŚ, Dariusz Piętka (1968–), Michał Zembrzuski (1982–) z UKSW. Zagadnienia metafizyczne pojawiają się również w pracach z zakresu filozofii religii – ks. Miłosz Hołda (1983–) z UPJPII i filozofii Boga – Jerzy Tupikowski CFM (1967–) z PWT we Wrocławiu, ks. Tomasz Stępień (1969–) z UKSW. Ponadto trzeba podkreślić rolę studiów ukazujących zastosowanie metafizyki w etyce i bioetyce – Tadeusz Biesaga SDB (1950–), ks. Grzegorz Hołub (1969–) z UPJPII, Ewa Podrez (1952–) z UKSW, Jarosław Paszyński SJ (1970–) z AIK, Krzysztof Stachewicz (1966–) z UAM, filozofii prawa – ks. Tadeusz Guz (1959–) z KUL, Marek Piechowiak (1962–) z Uniwersytetu SWPS, Katarzyna Stępień (1971–) z KUL, filozofii kultury – ks. Paweł Tarasiewicz (1968–) z Adler-Aquinas Institute, Imelda Chłodna-Błach (1978–) z KUL, filozofii społeczeństwa – Paweł Skrzydlewski (1970–) z PWSZ w Chełmie, Jacek Grzybowski (UKSW) oraz filozofii języka – Gabriela Besler (1964–) z UŚ. Na uwagę zasługują badania zmierzające do uzgodnienia filozofii chrześcijańskiej z naukowym obrazem świata – Zenon Roskal (1960–) z KUL, ks. Adam Świeżyński (1974–) z UKSW, ks. Tadeusz Pabjan (1972–) z UPJPII, Zbigniew Wróblewski (1967–) z KUL. Interesujące studia nad stosunkiem filozofii rosyjskiej do metafizyki klasycznej prowadzi ks. Piotr R. Mrzygłód (1971–) z PWT we Wrocławiu. Podejmowane są także próby syntezy różnych tradycji filozoficznych oraz nauki. Piotr Duchliński (1978–) z AIK proponuje aporetyczną filozofię klasyczną, w której bierze pod uwagę tomizm, fenomenologię i współczesną filozofię w kontekście nauki. Ks. Stanisław Wszółek (UPJPII), ks. Kazimierz Wolsza (1960–) z UO, Andrzej Gielarowski (1969–) i Magdalena Kozak (1981–) z AIK rozwijają szeroko rozumianą metafizykę chrześcijańską na kanwie filozofii współczesnej, głównie egzystencjalizmu, fenomenologii, hermeneutyki, filozofii analitycznej i filozofii dialogu. Ujęcia te łączy z jednej strony dyskusja z filozofią naturalistyczną, z drugiej natomiast otwarcie na różne nurty filozofii współczesnej. Odnotować należy ponadto tłumaczenia ważnych z perspektywy metafizyki tekstów autorów klasycznych. Od przełomu XX i XXI wieku ukazały się w języku polskim m.in. nowe tłumaczenia dzieł Arystotelesa: *Metafizyki*³⁰, *O powstawaniu i niszczeniu*³¹

³⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. T. Żeleźnik, Lublin 1996.

³¹ Tenże, *O powstawaniu i niszczeniu*, przeł. A. Pokulniewicz, Warszawa 2008.

oraz *O niebie*³², pierwsze przekłady na język polski dzieł św. Tomasza z Akwinu: *Kwestii dyskutowanych o prawdzie*³³, *Kwestii dyskutowanych o mocy Boga*³⁴, *Komentarza do „Hermeneutyki” Arystotelesa*³⁵ oraz Temistiusza *Parafrazy księgi XII „Metafizyki” Arystotelesa*³⁶ czy tom 6 „Dydaktyki Filozofii” pt. *Metafizyka*³⁷. W ramach projektu badawczego dotyczącego Szkoły Lubelskiej zostały wydane niepublikowane dotychczas wykłady z teodycei oraz komentarz do *Metafizyki* Arystotelesa autorstwa Krąpca³⁸.

WYBRANA BIBLIOGRAFIA

- Adamczyk S., *Metafizyka ogólna czyli ontologia*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1960.
- Bańka A.R., *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu Szkoły Lubańskie*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2007, t. 2, s. 87–116.
- Bańkowski K., *Tomizm konsekwentny na tle odmian tomizmu*, „Studia Philosophiae Christianae” 1996, t. 32, nr 2, s. 211–219.
- Chojnacki P., *Możliwości uwspółcześnienia filozofii tomistycznej*, „Przegląd Filozoficzny” 1933, t. 36, nr 3, s. 199–223.
- , *Okresy i kierunki filozofii neotomistycznej*, „Ateneum Kapłańskie” 1934, t. 34, s. 350–368.
- Dłubacz W., *U źródeł koncepcji Absolutu. Od Homera do Platona*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.

³² Tenże, *O niebie*, w: A. Pokulniewicz, *Zagadnienie pierwszych przyczyn skończoności świata w traktacie Arystotelesa „O niebie”*, Warszawa 2010.

³³ Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, przeł. A. Anduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998; S. Thomae Aquinatis *Quaestiones disputatae de veritate = Dysputy problemowe o prawdzie*, przeł. A. Białek, Lublin 1999.

³⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 1–5, przeł. Z. Bomert i in., Kęty–Warszawa 2008–2011.

³⁵ Tenże, *Komentarz do „Hermeneutyki” Arystotelesa*, przeł. A. Stefańczyk, Lublin 2013.

³⁶ Temistiusz, *Parafraza księgi XII „Metafizyki” Arystotelesa*, przeł. M.A. Komsta, Lublin 2018.

³⁷ *Metafizyka*, cz. 1–2, red. S. Janeczek i A. Starościc (Dydaktyka Filozofii, t. 6), Lublin 2017.

³⁸ M.A. Krąpiec, *Teodycea. Problem poznawalności istnienia Boga*, Lublin 2017; tenże, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, Lublin 2018.

- Gabryl F., *Metafizyka ogólna czyli nauka o bycie*, Księgarnia Spółki Wydawniczej Polskiej, Kraków 1903.
- Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1987.
- , *Filozofia chrześcijańska w Polsce odrodzonej*, „Studia Philosophiae Christianae” 1969, t. 5, nr 2, s. 49–79.
- , *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1982, s. 59–81.
- Gruszka F., *Próby stosowania metody transcendentalnej w filozofii neoscholastycznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 1975, t. 11, nr 1, s. 5–26.
- Herbut J., *Problem metody transcendentalnej*, „Roczniki Filozoficzne” 1978, 26, nr 1, s. 51–67.
- Jaroszyński P., *Metafizyka czy ontologia?*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011.
- , *Metafizyka i sztuka*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 1996.
- Kamiński S., *Filozofia i metoda*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993.
- , *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, „Roczniki Filozoficzne” 1979, t. 27, nr 2, s. 33–49.
- Kłósak K., *Materializm dialektyczny*, Wydawnictwo Mariackie, Kraków 1948.
- , *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, t. 1–2, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1955–1957.
- Kobyłecki S., *Metafizyka w psychologii*, Drukarnia „Czasu”, Kraków 1906.
- Kowalczyk S., *Metafizyka ogólna*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998.
- Kowalewski M., *Wstęp do filozofii*, Pallottinum, Poznań 1958.
- Kowalski K., *Podstawy filozofii*, Nakładem „Studia Gnesnensia”, Gniezno 1930.
- Krąpiec M.A., *Człowiek i prawo naturalne*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993 (wyd. ang.: *Person and Natural Law*, trans. M. Szymańska, Peter Lang, New York 1993).
- , *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1978 (*Metaphysics. An Outline of the Theory of Being*, trans. Th. Sandok, Peter Lang, New York 1991).
- , *Teoria analogii bytu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1959.
- Krąpiec M.A., Kamiński S., *Z teorii i metodologii metafizyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1962.
- Maryniarczyk A., *Metoda metafizyki realistycznej*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003.
- , *Tomizm egzystencjalny a dziś filozofii*, w: *Filozofować dziś*, red. A. Bronk, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1995, s. 283–300.
- , *Zeszyty z metafizyki*, z. 1–7, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 1998–2015.
- Mikucki K., *Tomizm w Polsce po II wojnie światowej*, Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015.p

- Morawiec E., *W kierunku metafizyki egzystencjalnej: studium historyczno-analityczne*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1984.
- Morawiec E., Mazanka P., *Metafizyka klasyczna wersji egzystencjalnej. Podstawowe zagadnienia z metafizyki*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2006.
- Moskal P., *Religia i prawda*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2008.
- Piętka D., *O nurtach neoscholastyki polskiej w wieku XX z metodologicznego punktu widzenia*, „Ruch Filozoficzny” 2012, t. 69, nr 1, s. 79–96.
- Romanowski H., *Stara a nowa metafizyka*, Druk i Lit. F. Kasprzykiewicz, Warszawa–Kraków 1923.
- Sochoń J., *Przygodność i tajemnica*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2003.
- , *Spór o rozumienie świata*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1998.
- Stępień A.B., *O stanie filozofii tomistycznej w Polsce, w: W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek-Benedyktyn, Warszawa 1968, s. 97–126.
- , *Wprowadzenie do metafizyki*, Znak, Kraków 1964.
- Swieżawski S., *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1948.
- , *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Znak, Kraków 1983.
- Szałata A., *Obrona filozofii tomistycznej na początku dwudziestego wieku (Idzi Radziszewski, Henryk Romanowski, Jacek Woroniecki)*, „Studia Philosophiae Christianae” 1985, t. 21, nr 2, s. 193–208.
- Theory of Being. To Understand Reality*, red. S. Kamiński, M. Kurdziałek, Z.J. Zdybicka, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1980.
- W 700-lecie śmierci św. Tomasza z Akwinu. Próba uwspółcześnienia jego filozofii*, red. S. Kamiński, M. Kurdziałek, Z.J. Zdybicka, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1976.
- Wais K., *Ontologia czyli Metafizyka ogólna*, Nakładem Tow. „Biblioteka religijna”, Lwów 1926.
- Woroniecki J., *Katolickość tomizmu*, Nakładem Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1924.
- Zdybicka Z., *Partycypacja bytu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1972.
- Ziemiański S., *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, Fakultet Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Kraków 1995.

TEORIA POZNANIA

W wieku XX związki epistemologii z chrześcijaństwem (czy raczej z teizmem) polegały na tym, że dostarczała ona pewnej szerszej perspektywy teoretycznej czy to dla filozofii Boga, czy filozofii religii lub też dla innych typów dyskursów, które podejmowały tę problematykę. Uprawiana przez chrześcijańskich filozofów epistemologia miała dostarczyć podstaw dla zbudowania spójnej syntezy teistycznej, łączącej różne typy poznania. Badania epistemologiczne prowadzone były w ramach różnych koncepcji, szkół i nurtów: tomistycznej, fenomenologicznej i analitycznej¹. Ujęcia te z kolei miały swoje specyficzne warianty, w których rozwijały się autorskie, koncepcje teoriopoznawcze aspirujące do ujęć maksymalistycznych. Dlatego była to epistemologia pluralistyczna, a zarazem polemiczna wobec innych nurtów filozoficznych. Najpierw była ona skierowana polemicznie wobec epistemologii marksistowskiej, która w 2. połowie XX wieku była oficjalnie obowiązującą materialistyczną wykładnią procesów poznawczych,

¹ Żaden z autorów nie posługiwał się nazwą „chrześcijańska teoria poznania” czy też „chrześcijańska epistemologia”. Autorzy tomistyczni używali początkowo nazwy *logika maior* lub *logica materialis*, w przeciwieństwie do *logica formalis*, która zajmowała się kwestiami logicznymi. Ponadto na określenie badań nad poznaniem stosowano nazwy: „noetyka”, „kryteriologia”, „gnoseologia” lub „krytyka poznania”. Późniejsi autorzy tomistyczni posługiwali się takimi określeniami jak: „teoria poznania”, „metafizyka poznania” i „epistemologia”. Natomiast autorzy nawiązujący do fenomenologii stosowali nazwy „teoria poznania” lub też „filozofia poznania”. Zwolennicy filozofii w kontekście nauki oraz analitycy używali nazwy „epistemologia” oraz „filozofia nauki”, tej ostatniej zwłaszcza w odniesieniu do analizy poznania naukowego w aspekcie diachronii i synchronii.

a na przełomie XX i XXI wieku wobec różnych nurtów epistemologii naturalistycznej².

SZKOŁY, NURTY, OSOBY

W początkach XX wieku i w okresie dwudziestolecia międzywojennego (1918–1939) największy wykład w rozwój badań teoriopoznawczych mieli: ks. Kazimierz Wais (1865–1934), ks. Franciszek Gabryl (1866–1914), ks. Idzi Radziszewski (1871–1922) oraz ks. Bohdan Rutkiewicz (1887–1933). Wszyscy realizowali ideę uprawiania filozofii neotomistycznej w powiązaniu z naukami szczegółowymi. Ich poglądy mieszczą się w nurcie tomizmu lowańskiego. Gabryl uprawiał noetykę. Dostrzegął konieczność łączenia badań teoriopoznawczych z koncepcjami psychologicznymi. W swoich pracach dotyczących problematyki obrazów pamięciowych odwoływał się do badań psychologów, takich jak: Piotr Semenenko (1814–1886), ks. Ignacy Hołowiński (1807–1855), Wawrzyniec Surowiecki (1769–1827). Noetykę uważał za konieczne przygotowanie dla metafizyki³. Opowiadał się za realizmem bezpośrednim oraz esencjalistyczną wykładnią metafizyki tomistycznej. Również Wais dostrzegwał konieczność odwoływania się do danych nauk przyrodniczych w uprawianiu epistemologii. Podejmował wiele ważnych zagadnień, takich jak kwestia inteligencji zwierząt czy problem hipnotyzmu⁴. Dyskutował z poglądami ewolucjonistycznymi, broniąc teleologii natury. Wiele kwestii epistemologicznych rozważał na gruncie psychologii ogólnej i antropologii filozoficznej, zwłaszcza w kontekście problemu psychofizycznego.

W duchu kantowskim twierdził, że epistemologia jest koniecznym przygotowaniem dla ontologii jako ogólnej teorii bytu. Opowiadał się

² *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, red. A.B. Stępień, Lublin 1990. W czasach dominacji marksizmu epistemologia ta była świadectwem pluralizmu otwartego na różne koncepcje filozoficzne, które z przyczyn cenzuralnych nie były znane zwolennikom upartyjnionej filozofii. Dzięki temu w środowiskach chrześcijańskich miała miejsce recepcja najważniejszych nurtów filozoficznych twórczo rozwijanych na zachodzie Europy. Generalnie rzecz biorąc: epistemologia ta rozwijała się w różnych uwarunkowaniach kulturowych i środowiskowych, które w określonym czasie stanowiły mniejszy lub większy bodziec do jej uprawiania.

³ F. Gabryl, *Noetyka*, Lublin 1931.

⁴ K. Wais, *Dziwy hipnotyzmu*, Lwów 1922; tenże, *Co sądzić o inteligencji zwierząt*, Tarnów 1908; tenże, *Spirytyzm*, Lwów 1920.

za realizmem gnozeologicznym oraz jego rolą w argumentacji za istnieniem Boga. Stąd też waga dociekań epistemologicznych dla rozważań teodycealnych. Badania epistemologiczne w nawiązaniu do tradycji lowańskiej rozwijał także Radziszewski, który filozofię neotomistyczną pojmował w duchu postulatów odnowy neotomizmu sformułowanych przez Merciera⁵. Teorię poznania definiował jako kryteriologię. Jej zadaniem było wypracowanie tak ogólnych, jak i szczegółowych kryteriów poznawania. Uznawał priorytet kryteriologii przed metafizyką ogólną. Podkreślał, że dzięki badaniom z zakresu kryteriologii możemy uprawomocnić realizm epistemologiczny i tym samym uwolnić się od sceptycyzmu. Badania epistemologiczne podejmował także na gruncie psychologii ogólnej. Wskazywał na konieczność dialogu filozofii chrześcijańskiej z myślą naukową. Zadania filozofii nie upatrywał jednak w scalaniu danych nauk szczegółowych, ale w poszukiwaniu ostatecznych racji, które te dane mogą wyjaśnić. Zgodnie z duchem neotomizmu lowańskiego wskazywał na konieczność wykorzystywania w uprawianiu filozofii danych nauk szczegółowych, czy to przyrodniczych czy humanistycznych, jak np. etnologii.

Do tomizmu lowańskiego odwoływał się także ks. Piotr Chojnacki (1897–1969). W poglądach epistemologicznych nawiązywał do myśli św. Tomasza i Kanta oraz fenomenologów (Husserla). Prowadził systematyczne badania w zakresie epistemologii filozoficznej, wykorzystując dane współczesnej psychologii⁶. Twierdził, że choć epistemologia filozoficzna posiada swoją przedmiotową i metodologiczną specyfikę, to jednak nie powinna izolować się od ustaleń psychologii i biologii. Uprawiał psychologię filozoficzną, mocno osadzoną we współczesnej empirycznej wiedzy psychologicznej. Przeprowadził szereg studiów porównawczych myśli arystotelesowsko-tomistycznej z myślą Kanta i Husserla. Interesował się problematyką myślenia człowieka – strukturą i funkcjami. W celu jego zrozumienia odwoływał się do danych nauk empirycznych. Poszukiwał biologicznych i psychologicznych podstaw myślenia abstrakcyjnego. Przeprowadził analizę statusu metodologicznego filozofii chrześcijańskiej. Domagał się także uściślenia filozofii tomistycznej za pomocą narzędzi współczesnej logiki i metodologii nauk.

⁵ S. Janeczek, *Filozofia na KUL-u. Nurty – osoby – idee*, Lublin 1998.

⁶ P. Chojnacki, *Wybór pism*, Warszawa 1987; tenże, *Pojęcia i wyobrażenia w świetle psychologii i epistemologii*, Kielce 1928.

W ramach lowańskiej wersji neotomizmu filozofował ks. Kazimierz Kłósak (1911–1982). Dostrzegał konieczność odwoływania się w badaniach filozoficznych do danych nauk przyrodniczych. Wprost nie zajmował się jednak problematyką epistemologiczną. Poruszał ją w ramach opracowywania metodologii filozofii przyrody. Inspirował się epistemologią Maritaina, którą krytycznie dyskutował w kontekście sporów wokół metody współczesnej filozofii przyrody. Niektóre kwestie epistemologiczne podejmował w związku z problematyką istnienia i natury duszy oraz związku psychofizycznego. Zasadniczo opowiadał się za realizmem gnozeologicznym i empiryzmem genetycznym. Dostrzegał walory poznania abstrakcyjnego w tworzeniu pojęć ogólnych oraz intuicji intelektualnej w uzasadnianiu przedmiotowych tez filozoficznych. Na potrzeby tworzonej metodologii filozofii przyrody dokonał częściowej modyfikacji tradycyjnej teorii trójstopniowej abstrakcji⁷.

Do neotomizmu lowańskiego odwoływali się niektórzy przedstawiciele Szkoły Jezuickiej. Stanisław Ziemiański SJ (1931–) opowiadał się za wykorzystaniem danych nauk przyrodniczych w uprawianiu metafizyki ogólnej, a zwłaszcza w teodycei przy formułowaniu argumentów za istnieniem Boga. Twierdził, że teoria poznania w punkcie wyjścia jest metodologicznie niezależna od metafizyki ogólnej. Uważał, że epistemologia poprzedza metafizykę, gdyż dostarcza jej realistycznej koncepcji poznania istnienia. W badaniach epistemologicznych domagał się wykorzystywania danych psychologii poznawczej oraz biologii⁸. Opowiadał się za realizmem epistemologicznym, empiryzmem genetycznym, abstrakcjonizmem oraz intuicjonizmem. Szczególną wartość epistemologii dostrzega w teodycei i filozofii przyrody. Inny jezuita, Piotr Lenartowicz SJ (1934–2017), poświęcił problematyce epistemologicznej osobne dzieło, proponując epistemologię która byłaby zbieżna z naukami przyrodniczymi⁹. Lenartowicz jako lekarz i przyrodnik opowiadał się za lowańską wykładnią filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Uważał, że nauki przyrodnicze, zwłaszcza biologia, nie podważają filozofii tomistycznej. Współczesna biologia potwierdza swoimi odkryciami to, co w zakresie epistemologii odkryli Arystoteles i św. Tomasz

⁷ K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1980.

⁸ S. Ziemiański, *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, Kraków 1995.

⁹ P. Lenartowicz, *Elementy teorii poznania*, Kraków 2014.

z Akwinu, np. nie unieważnia kategorii substancji. Tylko scjentyistyczne interpretacje doprowadziły do zakwestionowania autorytetu Arystotelesa i uczynienia z niego przeciwnika współczesnej biologii. Również Roman Darowski SJ (1935–2017), raczej w duchu neotomizmu suarezjańskiego (tradycyjnego), podejmował problematykę epistemologiczną, ale tylko w związku z systematycznym wykładem filozofii człowieka¹⁰. Była to zasadniczo epistemologia neotomistyczna bez żadnych znaczących uwspółcześnień.

Badania epistemologiczne w ramach tzw. tomizmu tradycyjnego prowadził ks. Stanisław Adamczyk (1900–1971)¹¹. Opowiadał się za esencjalistyczną wykładnią neotomizmu, która zwraca uwagę na rolę poznania abstrakcyjnego w konstruowaniu przedmiotu metafizyki – pojęcia „bytu jako bytu”. W ramach *Krytyki ludzkiego poznania* podejmował zagadnienia przedmiotu formalnego ludzkiego poznania – dokładnie przedmiotu formalnego ludzkiego intelektu. Wykazał, że istnieje tylko jeden przedmiot formalny (*obiectum formale*) ludzkiego umysłu, którym jest byt ujmowany w jego ogólności. W ramach badań teoriopoznawczych interesował się ontyczną strukturą aktu poznania – w akcie poznawczym wyróżnił świadomość podmiotu o przedmiocie oraz tak zwaną asymilację poznawczą przedmiotu przez podmiot. W strukturze ontycznej aktu poznawczego wyróżnił dwa etapy: wstępny oraz właściwy, który związany jest z intencjonalnym ujęciem przedmiotu w tak zwanej formie poznawczej „*species expressa*”. W epistemologii opowiadał się za realizmem gnozeologicznym, klasyczną koncepcją prawdy oraz priorytetem krytyki ludzkiego poznania przed ontologią ogólną. Dyskutował z różnymi współczesnymi koncepcjami empiryzmu teoriopoznawczego oraz sceptycyzmu. Przeprowadził szczegółową analizę tomistycznej teorii poznania zmysłowego, dokonując w niej szeregu sprecyzowań i uzupełnień.

W nurcie tomizmu egzystencjalnego szczególne zasługi dla rozwoju epistemologii tomistycznej ma Mieczysław Albert Krąpiec OP (1921–2008). W *Realizmie ludzkiego poznania* przedstawił autorski projekt metafizyki ludzkiego poznania, której zadaniem jest ostateczne jego wyjaśnienie jako szczegółowej kategorii bytu¹². Opowiadał się za metodologiczną autonomią epistemologii wobec tak

¹⁰ R. Darowski, *Filozofia człowieka. Zarys problematyki*, Kraków 1996.

¹¹ S. Adamczyk, *Krytyka ludzkiego poznania*, Lublin 1962.

¹² M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995.

zwanych szczegółowych nauk o poznaniu. Uważał, że w układzie dyscyplin filozoficznych epistemologia nie poprzedza metafizyki jako nauki o bycie. Metafizyka jest nauką pierwszą, a epistemologia jej częścią, zasadniczo podporządkowaną celom metafizyki. Epistemologia wbrew temu, co twierdzili zwolennicy krytyki ludzkiego poznania, nie dokonuje uprawomocnienia punktu wyjścia teorii bytu. Przedmiotem poznania jest realny byt, którego doświadczamy już w poznaniu spontanicznym, a w metafizyce dokonujemy jego wyjaśnienia. Podkreślał przedmiotowy punkt wyjścia epistemologii. Twierdził, że refleksyjny punkt wyjścia prowadzi do problemu „mostu poznawczego” Tymczasem nie ma przejścia od poznania do istnienia. Na gruncie epistemologii dokonuje się krytyczna dyskusja ze sceptycyzmem, empiryzmem i fenomenalizmem. Ważną rolę odgrywa też metoda historyzmu, która zabezpiecza epistemologa przed raz już popełnionymi błędami obecnymi u różnych filozofów. Zabezpiecza poprawne „skonstruowanie” punktu wyjścia. W epistemologii opowiadał się za realizmem epistemologicznym, podkreślał rolę ujęć spontanicznych (zdroworozsądkowych) w punkcie wyjścia uprawiania filozofii, zwracał uwagę na rolę refleksji towarzyszącej (*in actu exercito*) w spełnianiu czynności poznawczych. Nowatorskim osiągnięciem Krąpca jest opracowanie koncepcji poznania istnienia w ramach tak zwanych sądów egzystencjalnych, w których dokonuje się przedrefleksyjna, bezznakowa i przedpropozycjonalna afirmacja aktu istnienia realnego bytu. Zreinterpretował także tradycyjną koncepcję bytu intencjonalnego, przedstawiając go jako wytwór czynności ludzkiego intelektu, utkany z sieci relacji, którym w pozaumysłowej rzeczywistości odpowiadają realne stany rzeczy. Poglądy epistemologiczne Krąpca podzielane są przez jego uczniów: Zofię Zdybicką USJK (1928–) w zakresie filozofii Boga i religii, Andrzeja Maryniarczyka SDB (1950–) w zakresie metafizyki i antropologii, Piotra Jaroszyńskiego (1955–) w estetyce, filozofii kultury, Henryka Kieresia (1943–) w teorii sztuki, estetyce i teorii poznania, Tomasza Dumę (1968–) w metafizyce relacji, Katarzynę Stępień (1972) w teorii prawa i filozofii praw człowieka, Pawła Skrzydlewskiego (1970–) w filozofii bytu społecznego, Piotra Stanisława Mazura (1968–) w antropologii filozoficznej, metafizyce poznania. Warto zwrócić uwagę na Maryniarczyka, który rozwinął epistemologiczne aspekty metody separacji; metody formowania przedmiotu teorii bytu. Problematykę refleksji (zwłaszcza *in actu exercito*) w punkcie wyjścia metafizyki oraz analizę różnych typów naoczności poznania

metafizycznego z uwzględnieniem tradycji tomistycznej, fenomenologicznej i analitycznej przeanalizował Wojciech Chudy (1947–2007)¹³.

Problematykę epistemologiczną w ramach badań metodologicznych podejmował ks. Stanisław Kamiński (1919–1986)¹⁴. Analizy epistemologiczne dotyczyły: wiedzy potocznej, naukowej, teologicznej i filozoficznej. W badaniach epistemologicznych nawiązywał do tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, analitycznej związanej ze Szkołą Lwowsko-Warszawską oraz częściowo fenomenologicznej (Roman Ingarden, Antoni Bazyli Stępień). Szczególnie interesował się epistemologią nauki i w tej dziedzinie miał największe osiągnięcia. W epistemologii opowiadał się za realizmem bezpośrednim, intuicjonizmem i analitycznością ugruntowaną w przedmiocie poznania, dyspozycji władzy poznawczej oraz w stosowanej aparaturze pojęciowej. Uczniowie Kamińskiego: Andrzej Bronk SVD (1938–), ks. Józef Herbut (1933–2018), Stanisław Majdański (1935–), Urszula Żegleń (1949–), Elżbieta Wolicka (1937–2013), Agnieszka Lekka-Kowalik (1959–) podejmowali różne wątki epistemologiczne w obrębie metodologii nauk humanistycznych, aksjologii nauki czy w metafizyce (w obszarze analizy analogii i hipotez metafizycznych), semiotyce, czy już bardziej systematycznie w ramach filozofii umysłu. Zygmunt Hajduk SDS (1935–) poruszał natomiast obszerną problematykę epistemologiczną (zwłaszcza z zakresu filozofii nauki) obecną w różnych rekonstrukcjach współczesnej metodologii.

W ramach tomizmu lubelskiego nawiązywano także do fenomenologii. Jako pierwszy robił to ks. Karol Wojtyła (1920–2005)¹⁵. Opowiadał się za stosowaniem metody fenomenologicznej do antropologii i etyki filozoficznej. Kwestie epistemologiczne poruszał przy okazji badań antropologicznych i etycznych. Epistemologia ta cechowała się realizmem, empiryzmem i swoistym intuicjonizmem poznawczym, akceptacją klasycznej koncepcji prawdy oraz dowodzeniem redukcyjnym. W *Osobie i czynie* Wojtyła rozwija praktyczną teorię poznania, w której analizuje ujęcie w sumieniu obiektywnej prawdy moralnej i dobra moralnego. Wojtyłowską epistemologię w dziedzinie etyki kontynuowali lub kontynuują: Tadeusz Styczeń SDS (1931–2010), Andrzej

¹³ W. Chudy, *Rozwój filozofowania a pułapka refleksji*, Lublin 1995.

¹⁴ S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989; tenże, *Nauka i metoda*, Lublin 1992.

¹⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994.

Szostek MIC (1945–), Wojciech Chudy, Marek Czachorowski (1956–), ks. Alfred Marek Wierzbicki (1957–), Tadeusz Biesaga SDB (1950–).

Badania epistemologiczne w ramach tak zwanego tomizmu fenomenologizującego prowadził Antoni Bazyli Stępień (1931–). Pod wpływem fenomenologii Ingardena zaproponował nowatorskie, z punktu widzenia neotomizmu, ujęcie problematyki epistemologicznej. Wyróżnia dwie podstawowe nauki filozoficzne charakteryzujące się odmiennym punktem wyjścia i inną metodą badania przedmiotu. Chodzi o metafizykę i teorię poznania. Epistemologia zajmuje się poznaniem jako przeżyciem świadomym – jako informatorem i poszukuje ostatecznych racji jego prawdziwości. Zajmuje się warunkami uprawiania teorii poznania (aspekt metaepistemologiczny). Jako nauka powinna być niedogmatyczna i epistemologicznie samowystarczalna. Nie przejmuje metod od innych nauk szczegółowych. Dysponuje własną metodą badania przeżyć poznawczych i uzasadniania twierdzeń. W przeciwieństwie do metafizyki, która jest nauką przedmiotową, teoria poznania ma charakter metanauki¹⁶. Epistemologia jest metodologicznie niezależna od metafizyki. Jest poznaniem maksymalistycznym, zmierza do ostatecznego zrozumienia (eksplanacji) fenomenu ludzkiego poznania. Dlatego też na etapie wyjaśniania staje się metafizyką poznania. Teoria poznania dzieli się na ogólną i szczegółową, w ramach tej ostatniej analizuje się różne typy ludzkich poznań.

Badania teoriopoznawcze Stępnia kontynuuje i rozwija Stanisław Judycki (1954–). Odwołując się do inspiracji fenomenologicznych i analitycznych, uprawia antynaturalistyczną zorientowaną epistemologię i filozofię umysłu. W jego analizach obecna jest także tradycja arystotelesowsko-tomistyczna, zwłaszcza w koncepcji duszy jako zasady umysłu. Opowiada się za dualizmem antropologicznym, przedstawia pozytywne argumenty za istnieniem i naturą duszy oraz tożsamości osobowej podmiotu. Badania epistemologiczne wykorzystuje w analizach z zakresu teologii naturalnej i filozofii religii¹⁷. W duchu tradycji neotomistycznej, fenomenologicznej i analitycznej (z wyraźnym nachyleniem do tej ostatniej) badania epistemologiczne rozwija Jacek Wojtysiak (1967–). W antynaturalistycznie rozumianej epistemologii wykorzystuje narzędzia współczesnej semiotyki logicznej (np. w analizie klasycznej koncepcji wiedzy czy podstawowych pojęć

¹⁶ A.B. Stępień, *O metodzie teorii poznania*, Lublin 1966.

¹⁷ S. Judycki, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań 2010.

epistemologicznych). Aplikuje realistyczne ustalenia teoriopoznawcze do argumentacji za istnieniem Boga. Obok epistemologii rozwija także filozofię Boga i religii, w której wyraźnie widoczny jest wpływ teistycznie zorientowanych filozofów analitycznych. Natomiast ks. Jan Krokos (1952–), inspirując się tradycją tomistyczną i fenomenologiczną, rozwija badania w zakresie teorii poznania praktycznego. Dotyczą one epistemologicznej problematyki sumienia, poznania prawdy moralnej, podejmowania decyzji moralnych itp.¹⁸ W uprawianiu epistemologii wskazuje na komplementarność metod badawczych stosowanych przez neotomistów, fenomenologów (zwłaszcza realistycznych) oraz analityków (o proveniencji antynaturalistycznej). Podejmował także badania nad historią intencjonalności, na bazie których wypracował autorską koncepcję intencjonalności umysłu.

W badaniach epistemologicznych do tradycji tomistycznej, augustyńskiej i fenomenologicznej nawiązywał także ks. Stanisław Kowalczyk (1932–) wywodzący się ze Szkoły Lubelskiej. Dowartościował rolę podmiotowego punktu wyjścia w uprawianiu filozofii. W ramach prowadzonych badań podejmował analizy struktury doświadczenia, roli intuicji w poznaniu, funkcji ciała w procesie poznania i inne. Opracował podręcznik do teorii poznania. Wskazywał też na rolę realistycznej epistemologii w konstruowaniu argumentów teodycealnych za istnieniem i naturą Boga. W nurcie neotomizmu augustiańskiego mieszczą się też analizy epistemologiczne ks. Franciszka Sawickiego (1877–1952), opowiadającego się za krytycznym realizmem i racjonalizmem. Na szczególne podkreślenie zasługuje jego recepcja fenomenologii, zwłaszcza w ujęciu Maxa Schelera. Już w latach 30. ubiegłego wieku Sawicki korzystał z fenomenologii Schelera i antropologii św. Tomasza z Akwinu do analizy wstydlivosti¹⁹.

W ramach tomizmu konsekwentnego badania teoriopoznawcze prowadził Mieczysław Gogacz (1926–). Dotyczyły one problematyki epistemologicznego punktu wyjścia proponowanej przez niego koncepcji metafizyki, a także struktury ludzkiego intelektu. Istotnym osiągnięciem Gogacza w epistemologii jest autorska koncepcja struktury i funkcji intelektu. Szereg zagadnień epistemologicznych pojawia się także w związku z problemami metodologii historii filozofii.

¹⁸ J. Krokos, *Sumienie jako poznanie*, Warszawa 2003; tenże, *Odśłanianie intencjonalności*, Warszawa 2013.

¹⁹ F. Sawicki, *Fenomenologia wstydlivosti*, Warszawa 1938.

Epistemologia tomizmu konsekwentnego rozwijana jest przez ucznia Gogacza, Artura Andrzejuka (1965–), i jego uczniów: Michała Zembruskiego (1982–), Magdalenę Płotkę (1982–).

W tomizmie analitycznym reprezentowanym przez członków Koła Krakowskiego – Jan Franciszek Drewnowski (1886–1978), ks. Jan Salamucha (1903–1944) i Józef Maria Bocheński OP (1902–1995) – wystąpiono z postulatem unowocześnienia filozofii neotomistycznej poprzez zastosowanie środków współczesnej logiki matematycznej (logistyki). Opowiadając się za naukową koncepcją filozofii, zwolennicy Koła Krakowskiego dostrzegali konieczność odnowy epistemologii tomistycznej. W zastosowaniu logiki dostrzegali realizację idei scholastycznego postulatu ścisłości naukowej i sposobu przewyciężenia mętności pojęciowej obecnej w różnych podręcznikowych ujęciach neotomizmu. Choć wymienieni autorzy nie poświęcili żadnego osobnego dzieła problematyce epistemologicznej, to jest ona obecna w rozważaniach o charakterze logicznym. Uprawiali bowiem epistemologię realistyczną, dystansując się wobec wszelkich form irracjonalizmu, sceptycyzmu i ciasnego empiryzmu, właściwego różnym odmianom pozytywizmu.

W tradycji fenomenologicznej badania epistemologiczne w ramach tej odmiany filozofii chrześcijańskiej rozwijał Andrzej Półtawski (1923–). W analizach epistemologicznych łączył podejście fenomenologiczno-opisowe z danymi psychologii i etologii. Poglądy epistemologiczne Półtawskiego kształtowały się w dyskusji zarówno z tradycją fenomenologiczną (idealizm transcendentálny Husserla), jak i empiryczną (zwłaszcza ze zwolennikami *sense data*). Za Henrim Eyem spopularyzował koncepcję umysłowego modelu świata, którą następnie wykorzystywał w dyskusji z różnymi koncepcjami epistemologicznymi. Natomiast za Erwinem Straussem rozwijał koncepcję sympatycznego doświadczenia świata jako alternatywy dla empirystycznej koncepcji danych zmysłowych. Poglądy epistemologiczne w odniesieniu do etyki i aksjologii kształtowały się pod przemożnym wpływem analiz Wojtyły, którego Półtawski jest komentatorem i kontynuatorem²⁰. Poglądy epistemologiczne Półtawskiego rozwijali Robert Piłat (1959–) i Marek Maciejczak (1952–), dopełniając je osiągnięciami z filozofii umysłu, kognitywistyki i filozofii języka.

²⁰ A. Półtawski, *Realizm fenomenologii: Husserl, Ingarden, Stein, Wojtyła*, Toruń 2000.

Ksiądz Józef Tischner (1931–2000), początkowo zainteresowany fenomenologią Ingardena, badał problematykę „ja” transcendentalnego u Husserla. Następnie pod wpływem fenomenologii francuskiej i hermeneutyki podjął się rozległych analiz tak zwanej świadomości koscjentywnej. Problematyka ściśle epistemologiczna obecna jest w pracach Tischnera tylko w pierwszym okresie jego twórczości, kiedy pozostawał pod mocnym wpływem klasycznej fenomenologii, a także hermeneutyki i egzystencjalizmu²¹. Na wielu jego poglądach epistemologicznych (np. na koncepcji prawdy, poznania sądowego) swoje piętno odcisnęła także filozofia Heideggera. W późniejszych okresach filozofii wątki epistemologiczne ustępują miejsca analizom z zakresu aksjologii, a następnie filozofii dramatu i agatologii. W badaniach teoriopoznawczych Tischner nie uwzględniał wyników nauk szczegółowych; głosił autonomię epistemologiczną i metodologiczną teorii poznania. Do tradycji fenomenologicznej nawiązuje w badaniach epistemologicznych uczeń Tischnera, ks. Roman Rożdżeński (1945–). Uprawia tzw. filozofię poznania, której celem ma być analiza istoty procesów poznawczych. Jest to filozofia poznania o proveniencji fenomenologiczno-egzystencjalistycznej; tak pojmowana jest wiedza autonomiczna, niezależna od nauk szczegółowych, a także od metafizyki, której przedmiotem jest byt. Dysponuje własnym przedmiotem badań i metodą, której nie zapożycza od innych nauk. Rożdżeński prowadzi badania w aspekcie historycznym i przedmiotowym (z wyraźnym pominięciem płaszczyzny metaprzekmiotowej), analizując różne koncepcje teoriopoznawcze zarówno pod kątem uchwycenia istoty poznania, jak i systematycznym, w których pod wpływem Husserla, a zwłaszcza Heideggera pokazuje, w jaki sposób podmiot doświadcza świata i występujących w nim fenomenów. Tylko okazjonalnie wchodzi w polemikę z innymi stanowiskami teoriopoznawczymi. Inspirując się Heideggerem, krytykuje np. neotomistyczną koncepcję poznania istnienia za pomocą sądów egzystencjalnych. W swoich analizach Rożdżeński zasadniczo pomija tradycję filozofii analitycznej, tylko okazjonalnie odwołuje się do niektórych filozofów języka. Z młodszego pokolenia badania epistemologiczne w duchu hermeneutycznym i fenomenologicznym kontynuuje ks. Marek Sołtysiak (1963–), a w nawiązaniu do tradycji anglosaskiej analitycznej – ks. Miłosz Hołda (1983–).

²¹ J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, Kraków 2006.

Do tradycji fenomenologicznej w badaniach epistemologicznych nawiązują ks. Antoni Siemianowski (1930–) i Waldemar Kmieciowski (1964–). Siemianowski początkowo był pod wpływem tomizmu, później – realistycznej fenomenologii Hildebranda, przechodząc na pozycje krytyczne względem tradycji neotomistycznej, zwłaszcza w aksjologii, antropologii i epistemologii. Wspólnie z Kmieciowskim zainspirowani epistemologią Ingardenowską, zaproponowali koncepcję fenomenologicznej teorii poznania jako wiedzy autonomicznej względem nauk empirycznych, która dysponuje własną metodą badania, a jej przedmiotem jest idea poznania dostępna w ramach poznania ejdetycznego²². Badania epistemologiczne Siemianowski prowadzi zwłaszcza w ramach aksjologii o proveniencji fenomenologicznej. Pod wpływem Hildebranda opowiada się za intuicjonizmem aksjologicznym i realizmem epistemologicznym. Krytykuje współczesne formy irracjonalizmu, empiryzmu, scjentyzmu i sceptycyzmu, które podważają możliwość prowadzenia maksymalistycznie zakrojonych badań teoriopoznawczych, uzyskania prawdy i obiektywności poznania. Także Krzysztof Stachewicz (1966–) prowadzi badania epistemologiczne o proveniencji fenomenologicznej w obszarze aksjologii i etyki w związku z poszukiwaniem nowych fundamentów filozofii moralnej²³.

W ramach filozofii uprawianej w kontekście nauki, nazywanej przez jej twórców ks. Michała Hellera (1936–) i ks. Józefa Życińskiego (1948–2011) „chrześcijańskim pozytywizmem” lub „teizmem naturalistycznym”, prowadzono badania epistemologiczne w ramach diachronicznie i synchronicznie uprawianej filozofii nauki²⁴. Uprawianie filozofii w ogóle domaga się przełamania tak zwanego izolacjonizmu epistemologicznego, który nie uwzględnia danych nauk szczegółowych (przyrodniczych). Proponowana przez autorów „epistemologia bez izolatek” podkreśla doniosłą rolę nauk przyrodniczych w rozwoju filozofii – uprawianie filozofii bez odwołania się do danych tych nauk

²² A. Siemianowski, W. Kmieciowski, *Zarys teorii poznania: ujęcie fenomenologiczne*, Gniezno 2006.

²³ K. Stachewicz, *Problem ugruntowania moralności. Studium z etyki fundamentalnej*, Warszawa 2006; tenże, *Milczenie wobec dobra i zła. W stronę etyki sygetycznej i apofatycznej*, Poznań 2012.

²⁴ M. Heller, J. Życiński, *Epistemologiczne aspekty związków filozofii z nauką, w: Filozofować w kontekście nauki*, red. M. Heller, J. Życiński, A. Michalik, Kraków 1987, s. 7–17.

nie ma sensu. Także spory metanaukowe w ramach współczesnej filozofii nauki mają duże znaczenie heurystyczne dla rozwoju filozofii. Szczególne zasługi ma tutaj Życiński, który rozwinął autorską propozycję filozofii nauki, podejmując dyskusje z różnymi wersjami eksternalizmu epistemologicznego, broniąc klasycznej teorii prawdy, a także pokazując, jakie uwarunkowania podmiotowe decydują o akceptacji teorii naukowych. Heller, choć nie napisał żadnego osobnego dzieła poświęconego problematyce epistemologicznej, szereg wątków teoriopoznawczych podejmuje w pracach poświęconych filozofii przyrody (zwłaszcza w kwestiach metodologicznych) i kosmologii. Tak Heller, jak i Życiński, w różnych pracach zwracali uwagę, że epistemologii nie można uprawiać bez uwzględnienia danych nauk empirycznych. W ostatnich pracach Hellera pojawiają się odwołania do kognitywistyki – interdyscyplinarnej nauki o ludzkich procesach poznawczych. Stąd też kolejną odsłoną filozofii uprawianej w kontekście nauki, jak twierdzą najmłodszy uczniowie i zwolennicy Hellera – m.in. innymi Bartosz Brożek (1977–) i Mateusz Hohol (1987–) – jest filozofia w kontekście kognitywistyki. Chodzi o to, aby uprawiać epistemologię nie jako spekulatywną gałąź filozofii, ale jako wiedzę uwzględniającą dobrze potwierdzone dane empiryczne dotyczące neuronalnych podstaw procesów poznawczych. Dane naukowe umożliwiają bowiem przeformułowanie wielu tradycyjnych problemów epistemologicznych (np. problemu Kanta), co skutkuje ich nowymi rozwiązaniami. Stąd też badania epistemologiczne muszą mieć z konieczności charakter interdyscyplinarne. Taka strategia pozwala na konstruowanie spójnych z naukowym obrazem świata koncepcji ludzkiego poznania uwolnionych od zdroworozsądkowych (antyheurystycznych) intuicji i egzotycznych spekulacji, które prowadziły do regresu kosztem wszelkiej progresywności. W ramach analizowanej koncepcji filozofii wybrane problemy epistemologiczne porusza ks. Stanisław Wszółek (1958–) w związku z proponowanym modelem racjonalności wiary religijnej²⁵. Natomiast badania epistemologiczne w duchu Życińskiego kontynuuje na gruncie współczesnej filozofii nauki ks. Zbigniew Liana, ze szczególnym uwzględnieniem myśli Kanta i Poppera. Kontekstowo problematyka epistemologiczna poruszana jest w pracach Janusza Mączki SDB (1960–), ks. Tadeusza Pabjana (1972–) i ks. Wojciecha Grygiela (1969–).

²⁵ S. Wszółek, *Racjonalność wiary*, Tarnów 2003.

Problematyka epistemologiczna była obecna także w pracach autorów rozwijających filozofię przyrody z inspiracji myśli Kłósaka, związanych z Wydziałem Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (dawnej Akademia Teologii Katolickiej). Epistemologiczne problemy teorii informacji, zagadnienie podmiotu i przedmiotu poznania poruszał ks. Mieczysław Lubański (1924–2015). Podejmował także problematykę epistemologii poznania naukowego i klasyfikacji nauk. Problematykę symulacji, jej rodzaje i sposoby wykorzystania w różnych typach poznania przeanalizowała w swoich pracach Anna Latawiec (1951–). Szereg szczegółowych problemów epistemologicznych poruszała także w związku z problematyką świadomości i konstruowania świata wirtualnego. Także Anna Lemańska (1953–) podejmowała problemy epistemologii szczegółowej, zwłaszcza w odniesieniu do zagadnień metodologicznych z zakresu filozofii przyrody i przyrodoznawstwa oraz filozofii matematyki. Natomiast ks. Adam Świeżyński (1974–) w ramach badań naukowych prowadzonych nad problematyką cudów, rozwija epistemologię poznania zjawisk cudownych, wykorzystując narzędzia współczesnej filozofii nauki i teorii informacji autorstwa Lubańskiego. Kontekstowo problematyka epistemologiczna obecna jest także w pracach ks. Grzegorza Bugajaka (1966–2020)²⁶.

²⁶ M. Lubański, *Filozoficzne zagadnienia teorii informacji*, Warszawa 1975; M. Heller, M. Lubański, S.W. Ślaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody*, Warszawa 1980; A. Latawiec, *Pojęcie symulacji i jej użyteczność naukowa*, Warszawa 1993; G. Bugajak, J. Kukowski, A. Lemańska, D. Ługowska, A. Świeżyński, *Tajemnice natury. Zarys filozofii przyrody*, Warszawa 2009; A. Lemańska, *Filozofia przyrody a nauki przyrodnicze*, Warszawa 1998; A. Lemańska, *Zagadnienie eksperymentu w matematyce (w świetle teorii fraktali i chaosu deterministycznego)*, w: *Byt, logos, matematyka. Filozofia – logika, filozofia logiczna 1995. Księga pamiątkowa bloku ontologiczno-logicznego VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego, Toruń 5–9 września 1995 r.*, red. J. Perzanowski, A. Pietruszczak, Toruń 1997, s. 401–408; A. Świeżyński, *Epistemology of Miracle. Scientific Inexplicability, Religious Sense and System Approach Towards the Epistemology of Miracle*, Warszawa 2012; G. Bugajak, *Epistemologiczny status koncepcji Wielkiego Wybuchu i jej filozoficzne implikacje*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. 17, red. A. Lemańska, M. Lubański, Warszawa 2004, s. 15–112.

DEBATY I POLEMIKI

Warto odnotować kilka ważnych w XX wieku dyskusji o charakterze epistemologicznym, które obejmowały zarówno tak zwane spory w rodzinie, jak i dyskusje między odmiennymi co do założeń szkołami filozoficznymi. Do sporów w rodzinie zaliczamy te, które miały miejsce w ramach paradygmatu tomistycznego. Najważniejsze z nich toczyły się między różnymi propozycjami pojmowania epistemologii tomistycznej. Obejmowały bądź problematykę całościowego sposobu uprawiania teorii poznania lub też dotyczyły wybranych zagadnień. W łonie neotomizmu lowańskiego wprost nie podejmowano dyskusji epistemologicznych, pewne polemiki toczono tylko przy okazji opracowywania metodologii filozofii przyrody. Przykładem jest dyskusja Kłósaka z Krąpcem i Szkołą Lubelską odnośnie do roli abstrakcji w formowaniu przedmiotu teorii bytu. Z pozycji tomizmu lowańskiego dyskutował z Krąpcem Ziemiański. Przedmiotem kontrowersji był tak ogólny sposób uprawiania epistemologii, jak również szczegółowa problematyka poznania realnego istnienia. Ziemiański podjął kwestię roli poznania abstrakcyjnego w tworzeniu pojęcia bytu. W związku z krytyką abstrakcji przez Krąpca, sformułował wobec niego zarzut nominalizmu. Ziemiański sugerował także, że proponowana przez Krąpca interpretacja Tomaszowego *De Trinitate* nie ma oparcia w tekście św. Tomasza.

Bardziej dynamiczne dyskusje, w których miała miejsce wymiana poglądów, rozgrywały się w łonie tomizmu egzystencjalnego. W latach 60. polemizowano z tomistami tradycyjnymi – ks. Stanisław Adamczyk (1900–1971) – odnośnie do sposobu, w jaki należy uprawiać teorię poznania (Stępień). Tomiści egzystencjalni (Krąpiec, Kamiński) odrzucali epistemologię pojmowaną jako krytyka poznania, która ma „ukrytycznić” poznanie metafizyczne. Polemiki i dyskusje odbywały się także między samymi tomistami egzystencjalnymi. Najbardziej znacząca dla środowiska lubelskiego była polemika między Krąpcem a Stępiem (reprezentującym tomizm fenomenologizujący), która dotyczyła tak samego sposobu uprawiania teorii poznania, jak również zagadnień szczegółowych, np. roli doświadczenia w punkcie wyjścia ogólnej teorii bytu czy kwestii poznania istnienia. Stępień dążył do przepracowania sposobu uprawiania epistemologii tomistycznej pod wpływem realistycznej fenomenologii Ingardena,

co wiązało się z przeformułowaniem problemów i wprowadzeniem nowego języka. Spór ten nie został ostatecznie rozstrzygnięty. W ramach tomizmu egzystencjalnego pozostały dwie propozycje uprawiania epistemologii: pierwsza w wersji Krąpca, druga zmodyfikowana elementami fenomenologii w wersji Stępnia. Stępień prowadził także dyskusje z Ingardenowską koncepcją uprawiania epistemologii. Na jej kanwie sformułował własną, zmodyfikowaną propozycję epistemologii, która częściowo łączyła podejście Ingardena z tomistycznym. Obok polemik z epistemologią Ingardena, Stępień dyskutował także z epistemologią analityczną, uprawianą zwłaszcza przez filozofów ze Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, oraz marksistowską. W Szkole Lubelskiej problemy epistemologiczne dyskutowano też w związku z koncepcją etyki. Warto odnotować tutaj dyskusję między Krąpcem a Styczniem.

W ramach paradygmatu fenomenologicznego Tischner prowadził dyskusje z przedstawicielami tomizmu egzystencjalnego (Krąpiec) i konsekwentnego (Gogacz). W debacie tej chodziło bardziej o problemy natury antropologicznej i etycznej. Kwestie epistemologiczne nie stanowiły zasadniczego przedmiotu uwagi polemistów, zahaczając o nie jedynie okazjonalnie. Tischner zarzucał tomistom, że na całość filozofii patrzą w sposób systemowy, gubiąc przez to specyfikę różnych typów doświadczeń poznawczych fundujących oraz ich hermeneutyczną eksplorację. Natomiast wewnątrz podejścia fenomenologicznego prowadzono polemiki, które dotyczyły tak ogólnego sposobu uprawiania epistemologii, jak również wybranych jej problemów. Tischner dyskutował z Ingardenem w związku z problematyką idealizmu transcendentального i generalnego sposobu (antynaturalistycznego) uprawiania teorii poznania. Zasadniczo bronił wykładni Husserlowskiej, wskazując na różne możliwości interpretacyjne stanowiska twórcy fenomenologii, które niekoniecznie musi być pojmowane w kategoriach idealizmu. Póltawski, inspirując się Ingardenem, dyskutował z idealizmem transcendentálním Husserla, proponując uprawianie realistycznej epistemologii, która odwoływałby się także do badań psychologicznych i etologicznych (Lorenz). Wykorzystując koncepcje Straussa i Eya, polemizował z różnymi odmianami empiryzmu i fenomenalizmu czy to w interpretacji percepcji, czy opisie struktury i funkcjonowania świadomości. W sporze między Tischnerem a tomizmem zdecydowanie opowiedział się po stronie stanowiska tomistycznego, choć nie do końca podzielał epistemologię

proponowaną przez Krąpca i Stępnia. Okazjonalnie dyskusję z tomi-
stami podejmował Rozdzeński. Bardziej całościowo i krytycznie od-
nosił się natomiast do projektu epistemologii Husserla. Dyskutował
także szczegółowe zagadnienia dotyczące spostrzeżenia zewnętr-
znego i poznania apriorycznego, wyraźnie dystansując się od rozstrzy-
gnięć proponowanych przez analitycznych epistemologów.

Zwolennicy filozofii w kontekście nauki rzadko kiedy podejmo-
wali otwarte polemiki np. z tomi-
stami czy fenomenologami. Bardziej
interesowały ich debaty w obszarze kosmologii i filozofii przyrody.
Niektórzy, jak Heller, twierdzili, że nie należy wdawać się w polemiki
z tomi-
stami, tylko zając się uprawianiem filozofii w nauce, która – jak
pokazuje to jej rozwój – ma już spore osiągnięcia. Dlatego krytykę
podejmuje tylko okazjonalnie, krytycznie odnosząc się do całości-
owego sposobu uprawiania filozofii tomistycznej i zwracając szczegól-
nie uwagę na jej separację od nauk przyrodniczych. Także Życiń-
ski nie podejmował otwartych polemik z tomizmem. Okazjonalnie
(np. w wywiadach) wypowiadał się krytycznie o tak zwanej epistemo-
logii izolatek, za którą mieli się opowiadać tomiści egzystencjalni.
W swoich zarzutach bardziej koncentrował się na próbie pokazania,
dlaczego tomizm uprawia izolacjonistyczną epistemologię, która
w praktyce prowadzi do separacji od dobrze potwierdzonych danych
empirycznych. Próby konfrontowania tych stanowisk, z punktu wi-
dzenia proponowanych metafizologii, podjął już w latach 80. Bronk,
w latach 90. ks. Zbigniew Wolak (1957–), a ostatnio Piotr Duchliński
(1978–)²⁷. Ten ostatni, odwołując się do psychologii poznawczej,
kognitywistyki (znaturalizowanej) oraz innych nurtów filozofii współ-
czesnej (zwłaszcza filozofii w kontekście nauki), proponuje modyfi-
kację sposobu uprawiania epistemologii tomistycznej, co znajduje
przełożenie na szczegółowe rozstrzygnięcia, np. opracowanie pozna-
nia istnienia realnego przy wykorzystaniu koncepcji ucieleśnione-
go poznania. Z Duchlińskim krytycznie polemizuje Wojtysiak, który
wskazuje na ograniczenia proponowanych rozstrzygnięć, które, gdyby
zostały w całości przyjęte, prowadzą do jakiejś wersji posttomizmu.
W spór ten włączył się Ziemiański, który dostrzega w propozycjach
Duchlińskiego pewien sposób uwspółcześnienia epistemologii neo-
tomistycznej.

²⁷ P. Duchliński, *Odstłony doświadczenia istnienia świata realnego. Rozważania wstępne*, Kraków 2016.

Odnośnie do zwolenników tzw. Koła Krakowskiego warto zauważyć, że nie prowadzili oni raczej zakrojonych na szeroką skalę polemik epistemologicznych, np. z tomistami czy fenomenologami. Jeśli już wchodzili w spory (np. Drewnowski), to raczej dotyczące roli wykorzystania logiki w uprawianiu filozofii. Z tomistami egzystencjalnymi (Krąpiec, Kamiński, Zdybicka) dyskutowali o wykorzystaniu formalizacji w rekonstrukcji Tomaszowych dróg na istnienie Boga. Rekonstrukcja tej debaty pozwala na uchwycenie kryjących się u podstaw stosownych argumentacji założeń epistemologicznych, przyjmowanych przez obie strony.

Współczesne spory epistemologiczne w ramach szeroko rozumianej filozofii chrześcijańskiej dotyczą raczej kontrowersji między naturalizmem a antynaturalizmem. W tej kwestii warto odnotować polemiki, które prowadzi Judycki tak z wybranymi autorami zagranicznymi, jak i polskimi. Prowadzone przez Judyckiego dyskusje odnoszą się do znaturalizowanej epistemologii i filozofii umysłu. Związane są z opracowywaniem antynaturalistycznej teorii poznania i antropologii, która odgrywałaby heurystyczną rolę w dyskursie teistycznym, zwłaszcza przy wszelkich próbach argumentacji za istnieniem Boga. Ważne dla problematyki epistemologicznej, ale też dla antropologicznej i etycznej, są dyskusje prowadzone w obrębie kognitywistyki przez Józefa Bremera SJ (1953–). W swoich pracach dyskutuje on najważniejsze problemy poruszane przez kognitywistów: świadomość, wolność woli, sumienie. Krytycznie analizuje dyskusję wokół problematyki duszy w znaturalizowanej kognitywistyce i filozofii umysłu. Dostrzegając pozytywny wkład kognitywistów w badania nad tymi zagadnieniami, wskazuje na szereg ograniczeń przedmiotowych i metodologicznych w proponowanych przez nich rozwiązaniach. Także Wojtysiak podejmuje dyskusje z naturalizmem, tak w ramach epistemologii, jak i teologii naturalnej. Szczególnie interesujące są aktualne polemiki prowadzone z Janem Woleńskim – zwolennikiem naturalizmu.

ODDZIAŁYWANIE I ROZWÓJ

Mówiąc o oddziaływaniu epistemologii uprawianej w ramach tradycji filozofii chrześcijańskiej, trzeba mieć na uwadze określone przedziały czasowe, w których się rozwijała. W okresie dwudziestolecia

międzywojennego (1918–1939) wpływ rozwijanej w ramach tomizmu tradycyjnego czy lowańskiego epistemologii na środowisko międzynarodowe był raczej nikły. To raczej poszczególni autorzy, wyjeżdżając na studia zagraniczne, zapoznawali się z nowymi ideami, które następnie przywozili do Polski i rozwijali. Po roku 1945, kiedy w Polsce zapanał doktrynalny marksizm, kontakty z Zachodem były utrudnione. Także koncepcje teoriopoznawcze rozwijane na gruncie tomistycznym, fenomenologicznym czy analitycznym nie mogły się przebić przez ograniczenia narzucone przez system władzy. Wiele ważnych i nowatorskich koncepcji straciło przez to możliwość wpływu na rozwijane w Europie badania epistemologiczne. Wymóg sytuacyjny związany z określoną sytuacją społeczno-polityczną sprawił, że koncepcje te miały tylko lokalne oddziaływanie.

Po roku 1989, kiedy sytuacja polityczna uległa diametralnej zmianie, koncepcje epistemologiczne rozwijane w minionych dekadach nie zyskały na międzynarodowym znaczeniu. Tomistyczna epistemologia w wydaniu Krąpca właściwie od lat 60. nie była twórczo rozwijana ani też konfrontowana z innymi koncepcjami epistemologicznymi. O ile niektóre zagadnienia metafizyczne (np. problem bytowych relacji czy ciała) były podejmowane przez uczniów Krąpca, o tyle kwestie epistemologiczne, poza rozwinięciem problematyki poznania metafizycznego (metoda separacji), właściwie zostały nietknięte. Inaczej było z propozycją Stępnia, która do dziś jest twórczo (z pewnymi modyfikacjami) kontynuowana przez jego uczniów. Można powiedzieć, że została ona znacznie rozwinięta dzięki wpływom filozofii analitycznej (zwłaszcza filozofii umysłu). W tej kwestii szczególna rola przypada takim autorom, jak: Judycki – filozofia umysłu, antropologia; Wojtysiak – epistemologia, filozofia Boga; Krokos – teoria poznania praktycznego; Arkadiusz Gut (1970–) – epistemologia analityczna, kognitywistyka. Natomiast Monika Walczak (1969–), ze szkoły Kamińskiego, dokonała krytycznej rekonstrukcji poglądów epistemologicznych tomisty transcendentnego Bernarda Lonergana. Problematyka epistemologiczna rozwijana w tomizmie transcendentnym obecna jest także w pracach ucznia Herbuta – ks. Kazimierza Wolszy (1960–).

W epistemologii neotomistycznej podejmowane są nowatorskie próby interpretacyjne, których zadaniem jest wykazanie progresywnego charakteru tej koncepcji. Ważnego kroku interpretacyjnego w związku z zastosowaniem separacji jako metody poznania do antropologii filozoficznej, a szczególnie do poznania natury „ja”, dokonał

Mazur. Duchliński podejmuje konfrontację epistemologii tomistycznej ze współczesnymi kierunkami filozoficznymi (kognitywistyką, psychologią poznawczą) w celu wykazania, że realizmu ludzkiego poznania można bronić, nie tylko parafrazując teksty św. Tomasza, ale przy zastosowaniu nowszych osiągnięć, np. fenomenologizującej kognitywistyki. Epistemologia rozwijana zwłaszcza przez Lenartowicza, jest tylko częściowo kontynuowana np. przez Duchlińskiego. Natomiast Bremer uprawia filozoficzną epistemologię w ścisłym powiązaniu ze znaturalizowaną kognitywistyką.

Epistemologia fenomenologiczna w czystszej postaci jest rozwijana tylko przez Siemianowskiego i Kmiecikowskiego. Uczniowie Tischnera nie rozwijają badań epistemologicznych, z wyjątkiem Rożdżeńskiego i Sołtysiaka. Wybrane problemy epistemologiczne pojawiają się u autorów nawiązujących do myśli Tischnera: Karola Tarnowskiego (1937–) w związku z problematyką doświadczenia wiary, a także u Jana Andrzeja Kłoczowskiego OP (1937–) w związku z zagadnieniem doświadczenia religijnego. Częściowo zagadnienia z epistemologii (bardziej z filozofii świadomości) były podejmowane przez ks. Władysława Zuziaka (1952–), w analizach dotyczących problematyki świadomości moralnej u Jeana Naberta i Georges’a Bastide’a. Natomiast jeśli chodzi o kontynuację badań epistemologicznych Półtawskiego, to ważne są prace Piłata w dziedzinie epistemologii, filozofii umysłu (zwłaszcza te poświęcone problematyce umysłowego modelu świata), a ostatnio także i filozofii moralnej, oraz Maciejczaka z zakresu epistemologii, fenomenologii, zwłaszcza Maurice’a Merleau-Ponty’ego, i filozofii języka w aspekcie historycznym oraz przedmiotowym.

Współcześni kontynuatorzy filozofii w kontekście nauki, jeśli podejmują jakąkolwiek refleksję epistemologiczną, czynią to tylko w obrębie interdyscyplinarnej kognitywistyki. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy obecne pokolenie uczniów Hellera i Życińskiego podpisuje się jeszcze pod hasłem pozytywizmu chrześcijańskiego i tak jak jego twórcy opowiada się za antynaturalizmem ontologicznym. Prowadzone w ramach Centrum Copernicus badania interdyscyplinarne uprawiane są raczej w duchu naturalizmu metodologicznego, natomiast o ile status tego naturalizmu nie budzi żadnych zastrzeżeń, o tyle pewne wątpliwości może nasuwać zakładany przez niektórych autorów naturalizm ontologiczny. Niezależnie od różnych wątpliwości, zwolennicy filozofii w kontekście nauki zasadnie podkreślają,

że refleksja, która dokonuje się w ramach filozofii chrześcijańskiej, nie może pomijać naukowego obrazu świata.

WYBRANA BIBLIOGRAFIA

- Adamczyk S., *Krytyka ludzkiego poznania*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1962.
- , *Tomistyczna teoria zmysłowego poznania*, Seminarium Duchowne, Tarnów 1938.
- Bocheński J.M., *Logika i filozofia. Wybór pism*, przeł. T. Baszniak i in., red. J. Parys, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Chojnacki P., *Pojęcia i wyobrażenia w świetle psychologii i epistemologii*, Drukarnia „Jedność”, Kielce 1928.
- , *Wybór pism*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987.
- Chudy W., *Rozwój filozofowania a pułapka refleksji*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995.
- Darowski R., *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku. Próba syntezy – słownik autorów*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001.
- Drewnowski F., *Filozofia i precyzja. Zarys programu filozoficznego i inne pisma*, red. S. Majdański, S. Zalewski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996.
- Duchliński P., *Odśtony doświadczenia istnienia świata realnego. Rozważania wstępne*, Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016.
- , *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi koncepcjami filozofii współczesnej*, Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
- Gabryl F., *Noetyka*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1900.
- Heller M., *Filozofia i wszechświat*, Universitas, Kraków 2006.
- Kamiński S., *Jak filozofować. Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989.
- Kłósak K., *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1980.
- Krapiec M.A., *Realizm ludzkiego poznania*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995.
- Krokos J., *Odślanianie intencjonalności*, Liberi Libri, Warszawa 2013.
- , *Sumienie jako poznanie. Fenomenologiczne dopełnienie Tomaszowej nauki o sumieniu*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2004.

- Janeczek S., *Ksiądz Idzi B. Radziszewski – filozof i założyciel Katolickiego Uniwersytetu Jana Pawła II*, w: *Ks. Idzi Benedykt Radziszewski. Pisma*, red. S. Janeczek, M. Maciołek, R. Charzyński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 7–21.
- Judycki S., *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2004.
- Maciejczyk M., *Brentano i Husserl. Pytanie epistemologiczne*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2001.
- Mazur P.S., *Zarys podstaw filozofii człowieka*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2017.
- Piłat R., *Umysł jako model świata*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1999.
- Półtawski A., *Realizm fenomenologii: Husserl, Ingarden, Stein, Wojtyła*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2000.
- Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtysiak, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996.
- Salamucha J., *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997.
- Stępień A.B., *O metodzie teorii poznania*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1966.
- , *Teoria poznania. Zarys kursu uniwersyteckiego*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1971.
- Wais K., *Co sądzić o inteligencji zwierząt*, [b.w.], Tarnów 1908.
- , *Dziwy hipnotyzmu*, „Biblioteka Religijna”, Lwów 1922.
- , *Spirytyzm*, Nakładem „Przeglądu Teologicznego”, Lwów 1920.
- Wojtysiak J., *Filozofia i życie*, Znak, Kraków 2007.
- , *Nowe spojrzenie na problem Gettier’a*, w: *IX Polski Zjazd Filozoficzny. Księga streszczeń, 17–21 września 2012*, red. A. Kuzior, A. Kiepas, J. Rąb, Katedra Stosowanych Nauk Społecznych, Politechnika Śląska – Instytut Filozofii, Uniwersytet Śląski, Gliwice–Katowice–Wisła 2012, s. 228–229.
- Wszolek S., *Racjonalność wiary*, Biblos, Tarnów 2003.
- Życiński J., *Teizm i filozofia analityczna*, t. 1, Znak, Kraków 1985.
- , *Teizm i filozofia analityczna*, t. 2, Znak, Kraków 1988.

FILOZOFIA PRZYRODY

Charakterystyka dwudziestowiecznej filozofii przyrody uprawianej w Polsce w kręgu filozofów chrześcijańskich powinna być poprzedzona umieszczeniem jej na znacznie szerszym tle, a mianowicie historii filozofii przyrody i dyskusji metafizycznych dotyczących jej przedmiotu i istnienia jako dyscypliny filozoficznej. Ta konieczność wynika ze specyfiki tego, co współcześnie określa się mianem filozofii przyrody. Należy bowiem mieć świadomość tego, że sam termin „filozofia przyrody” nie jest jednoznaczny i były nim określane m.in. rodzące się nauki przyrodnicze (Isaac Newton swe dzieło o ruchu tytułuje: *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*), kosmologia, a współcześnie również filozofia przyrodoznawstwa. Toteż konieczna jest krótka charakterystyka kontekstu zarówno historycznego, jak i metodologiczno-epistemologicznego odnoszącego się do filozofii przyrody.

KONTEKST HISTORYCZNY I IDEOWY

Filozofię przyrody można uważać za najstarszą dyscyplinę filozoficzną, gdyż narodziła się w Grecji wraz z postawieniem przez filozofów jońskich pytania o zasadę rzeczy. Niemniej jej istnienie było i jest kwestionowane przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, nie jest łatwo odróżnić filozofię przyrody od metafizyki; w niektórych systemach filozoficznych refleksja filozoficzna nad przyrodą była traktowana jako integralna część metafizyki. Po drugie, problemem dla istnienia filozofii przyrody stało się nowożytne przyrodoznawstwo.

Powstanie nauk przyrodniczych sprawiło, że zakwestionowano sensowność uprawiania filozofii przyrody. Skoro bowiem przedmiotem badań zarówno filozofii przyrody, jak i nauk przyrodniczych jest ta sama rzeczywistość przyrodnicza, a nauki przyrodnicze wypracowały lepsze i skuteczniejsze metody badania tej rzeczywistości, to filozofia przyrody, zdaniem wielu filozofów i przyrodników, straciła rację bytu. Co więcej, nowożytnie przyrodoznawstwo niejako wyrosło z filozofii, a głównym czynnikiem oddzielenia nauk przyrodniczych od filozofii stała się metoda badawcza – metoda eksperymentalna¹.

Dla uprawiania filozofii przyrody i podejmowanych w jej ramach tematów istotne znaczenie miała także sytuacja w naukach przyrodniczych na początku XX wieku. Otóż w tym okresie powstały: teoria kwantów, teorie względności – szczególna i ogólna, zaakceptowano także darwinowską teorię ewolucji. Uzyskane w tych teoriach wyniki zburzyły obraz niezmiennego, statycznego wszechświata. Konieczne stało się wypracowanie takiego obrazu rzeczywistości przyrodniczej, który lepiej pasowałby do wyników uzyskanych w nowych teoriach fizyki i biologii. Utworzenie tego nowego obrazu stało się jednym z zadań filozofów przyrody.

Problemy z jednoznacznym uznaniem filozofii przyrody za pełnoprawną dyscyplinę filozoficzną, jej niedookreślone relacje z naukami przyrodniczymi z jednej strony, a z drugiej ścisłe powiązanie z metafizyką sprawiły, że zagadnienia mieszczące się w obszarze refleksji filozoficznej nad światem przyrody były w Polsce stosunkowo rzadko podejmowane przez filozofów chrześcijańskich².

¹ Wątpliwości co do sensowności uprawiania filozofii przyrody dochodzą do głosu i znajdują też swoje odbicie w dyskusjach toczonych w XX wieku wśród chrześcijańskich filozofów w Polsce.

² Nie jest łatwo określić, kim jest chrześcijański filozof przyrody. Czy chodzi tylko o wiarę religijną filozofa, czy też o szczególną treść głoszonych przez niego poglądów, które powinny być związane z nauką Kościoła. W obu przypadkach napotyka się trudności. W pierwszym trzeba by dokonywać oceny światopoglądu filozofa. W drugim problemem jest to, że do lat 60. XX wieku chrześcijańska filozofia przyrody była uprawiana prawie wyłącznie w ramach filozofii tomistycznej. Wyjście poza neotomizm, a jednocześnie podejmowanie wątków mieszczących się w nurcie szeroko rozumianej filozofii chrześcijańskiej nastąpiło dopiero w drugiej połowie XX wieku. Niemniej filozofowie przyrody, którzy zerwali z neotomizmem, nie zawsze spotykają się z przychylnym przyjęciem swoich poglądów. Często też zarzuca się im, że te poglądy nie są zgodne z nauką Kościoła.

W dwudziestowiecznej filozofii przyrody w Polsce daje się wyróżnić trzy okresy jej rozwoju: pierwszy do wybuchu II wojny światowej (1939), drugi od 1944 roku do lat 70. XX wieku i trzeci do czasów współczesnych. Taki podział spowodowany jest, podobnie jak innych działów filozofii, czynnikami zewnętrznymi, a nie wewnętrznymi przemianami w samej filozofii przyrody.

Pierwszy okres od końca XIX wieku aż do wybuchu II wojny światowej był czasem kształtowania się podstaw neotomistycznej filozofii przyrody. Należy dodać, że do 1914 roku terytorium Polski było podzielone, co miało też wpływ na filozofię, gdyż wymiana myśli i wspólne badania były znacznie utrudnione. Dopiero po 1918 roku zaczynały się tworzyć instytucje naukowe, w których możliwe było rozwijanie filozofii, w tym filozofii przyrody. W dwudziestoleciu międzywojennym (1918–1939) w Krakowie na Uniwersytecie Jagiellońskim działała grupa filozofów i przyrodników, którzy wypracowali oryginalne rozwiązania szczegółowych problemów filozoficznych. Choć nie wszystkich z nich można określić mianem chrześcijańskich filozofów przyrody, to niewątpliwie ich osiągnięcia miały wpływ na filozofów nurtu neotomistycznego. Co więcej, z tradycji tej szkoły wyrósł w następnym okresie cały nurt filozofii przyrody zrywającej świadomie z neotomizmem, lecz zachowujący związki z nauką Kościoła.

Drugi okres rozwoju filozofii przyrody zaczął się po 1945 roku. Był to trudny czas dla filozofów przyrody nurtu chrześcijańskiego, gdyż musieli się oni skonfrontować z jednej strony z oficjalną filozofią materializmu dialektycznego, z drugiej zaś – z rozwojem nauk przyrodniczych, który zaowocował w filozofii neopozytywizmem, scjentyzmem i w konsekwencji zanegowaniem sensowności uprawiania filozofii przyrody.

Trzeci okres, którego korzenie znajdują się jeszcze w latach 60. XX wieku, charakteryzuje się przekształcaniem tradycyjnej filozofii przyrody w filozofię przyrodoznawstwa, podejmującą pewne szczegółowe problemy z zakresu filozofii przyrody, i w tak zwaną filozofię w nauce.

FILOZOFIA PRZYRODY DO 1939 ROKU

W środowisku filozofów chrześcijańskich aż do wybuchu II wojny światowej niepodzielnie panowała filozofia neotomistyczna odrodzona

na skutek wydanej w 1879 roku przez papieża Leona XIII encykliki *Aeterni Patris*. W szczególności neotomizm przejmując koncepcję bytu materialnego wypracowaną przez św. Tomasza z Akwinu, a mianowicie teorię hylemorfizmu. Teoria ta wraz z szeregiem szczegółowych zagadnień dotyczących właściwości bytów materialnych, czasu, przestrzeni, ruchu stała się podstawą dla rozwijania w nurcie neotomizmu filozofii przyrody.

Neoscholastyka w Polsce czerpała idee z dwóch ośrodków zagranicznych: Wiednia i Louvain, w których studiowali polscy filozofowie. Dla filozofii przyrody szczególne znaczenie miało Louvain, które „w tym czasie stoi na stanowisku, że tomizm odradza się przez asymilację osiągnięć w innych kierunkach filozoficznych i w naukach szczegółowych”³. Taki styl uprawiania neoscholastyki reprezentowali filozofowie związani z różnymi ośrodkami, np.: ks. Franciszek Gabryl (1866–1914) i Konstanty Michalski CM (1879–1947) – z Krakowem, ks. Kazimierz Wais (1865–1934) i ks. Jan Piotr Stepa (1892–1959) – ze Lwowem, ks. Piotr Chojnacki (1897–1969) – z Warszawą⁴. Jak stwierdza Józef Iwanicki, w tym okresie „przed scholastykami w Polsce stało zagadnienie konfrontowania tomizmu, apelującego do doświadczenia, z osiągnięciami nauk przyrodniczych oraz z koncepcjami sformułowanymi przez inne kierunki”⁵. Warto dodać, że konfrontowanie filozofii przyrody z wynikami nauk przyrodniczych czy wręcz rozwijanie jej dzięki odwołaniu do tych wyników ma długą tradycję w Polsce, sięgającą Oświecenia. Bardzo często czynnie rozwijający nauki przyrodnicze uczeni byli jednocześnie filozofami. Z polskich uczonych w tym kontekście warto wymienić Jana i Jędrzeja Śniadeckich⁶. Ten równoległy rozwój nauk przyrodniczych i filozofii był spowodowany płynnymi granicami między rodzącymi się naukami przyrodniczymi: fizyką, kosmologią, chemią, biologią, które wyrosły z filozofii, a filozofią przyrody. Na przełomie XIX i XX wieku przyrodniczy coraz bardziej uświadamiali sobie odrębność metodologiczną

³ M. Gogacz, *Filozofia chrześcijańska w Polsce Odrodzonej (1918–1968)*, „Studia Philosophiae Christianae” 1965, t. 5, nr 2, s. 52.

⁴ J. Iwanicki, *Problematyka filozoficzna w ciągu ostatniego 50-lecia w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie” 1959, t. 58, nr 1–3, s. 255–258.

⁵ Tamże, s. 258.

⁶ Jan Śniadecki (1756–1830) był astronomem, matematykiem, filozofem, jego brat Jędrzej Śniadecki (1768–1838) lekarzem, biologiem, filozofem i autorem pracy *Teoria jestestw organicznych*.

nauk szczegółowych. Refleksję metodologiczno-epistemologiczną nad swymi dziedzinami badań podejmowali m.in.: Benedykt Dybowski (1833–1930) i Józef Nusbaum-Hilarowicz (1859–1917) – biologia, Władysław Biegański (1857–1917) – medycyna, Marian Smoluchowski (1872–1917) – fizyka.

Ogólna sytuacja w filozofii i w nauce oraz wpływ ośrodka w Louvain miały istotny wpływ na rozwój neotomistycznej filozofii przyrody w Polsce. W tym początkowym okresie filozofia przyrody nie była traktowana jako oddzielna dyscyplina filozoficzna. Problemy z tego zakresu były podejmowane w ramach całego nurtu filozofii neoscholastycznej. Toteż trudno jest mówić o filozofach przyrody, gdyż z reguły ich głównym przedmiotem zainteresowania była metafizyka. Jeszcze przed wybuchem I wojny światowej powstały dwie prace, które miały ważne znaczenie dla rozwoju filozofii przyrody. Były to *Kosmologia ogólna* Kazimierza Waisa⁷ i *Filozofia przyrody* Franciszka Gabryla⁸.

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w 1918 roku powstał Katolicki Uniwersytet Lubelski, na którym dominującym nurtem filozofii stał się neotomizm. Miało to swoje konsekwencje dla filozofii przyrody, gdyż problematyka z jej zakresu została tu wyraźnie podporządkowana filozofii tomistycznej. W innych ośrodkach w nieco późniejszym okresie w filozofii przyrody daje się zauważyć wpływ Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.

Zwiążanie filozofii chrześcijańskiej z tomizmem (KUL, seminaria duchowne) sprawiło, że do II wojny światowej filozofia przyrody pozostawała wyraźnie w cieniu metafizyki. Zagadnienia z obszaru filozofii przyrody pojawiały się niejako na marginesie badań metafizycznych dotyczących bytu materialnego lub w kontekście niektórych argumentów za istnieniem Boga, mianowicie takich, w których przesłankach pojawiały się odwołania do własności rzeczy z obrębu przyrody. To podporządkowanie filozofii przyrody neotomizmowi skutkowało przyjęciem hylemorfizmu za teorię bytu materialnego. W konsekwencji neotomistyczna filozofia przyrody zamknęła się z czasem w specyficznej siatce pojęciowej i coraz trudniej jej było nawiązać dialog z innymi nurtami filozoficznymi, a także z naukami przyrodniczymi.

⁷ K. Wais, *Kosmologia ogólna*, Warszawa 1907.

⁸ F. Gabryl, *Filozofia przyrody*, Kraków 1910.

W tym pierwszym okresie najważniejszym dziełem z zakresu filozofii przyrody była dwutomowa praca Kazimierza Waisa pt. *Kosmologia szczegółowa*. Pierwsza część została wydana w 1931 roku, druga – dokończona przez Jana Stepę – w roku 1932. *Kosmologia szczegółowa* jest dopełnieniem napisanej ćwierć wieku przedtem *Kosmologii ogólnej*. Stepa pisze o epokowym dziele Waisa, jakim według niego są: *Kosmologia ogólna*, dwa tomy *Kosmologii szczegółowej* oraz *Bóg, Jego istnienie i istota* (2. wydanie: Lwów 1930)⁹.

W pierwszej części *Kosmologii szczegółowej* Wais zajmuje się zagadnieniami dotyczącymi organizmów żywych. Poszukuje mianowicie odpowiedzi najpierw na pytanie o zasadę życia, a następnie o pochodzenie i ewolucję żywych organizmów. Przedstawia różne stanowiska na te tematy. Powołuje się też na badania przyrodników. Szczegółowo prezentuje też argumenty zwolenników i przeciwników ewolucji. Co więcej, wprawdzie Wais sceptycznie odnosi się do niektórych poglądów na ewolucję, to zarazem nie wyklucza możliwości przemiany jednych gatunków w inne. Stwierdza również, że ewolucjonizm można pogodzić z wiarą religijną. Wais nie wyklucza możliwości zachodzenia procesu ewolucji w przyrodzie, choć odrzuca takie widzenie procesu ewolucji, w którym powstawanie gatunków było przypadkowe czy spowodowane przez działanie wyłącznie praw fizycznych¹⁰. Wais zatem, dopuszczając zachodzenie przemian ewolucyjnych, ich ostateczną przyczynę widzi w Bogu, a nie w samej przyrodzie. Tak o tym pisze: „Mógł Bóg utworzyć równocześnie wszystkie gatunki w stanie wirtualnym. Stąd pierwotne komórki, choć pozornie podobne do siebie, będąc ożywione różnymi formami substancjalnymi, stanowiłyby od początku różne gatunki naturalne”¹¹. Wais w sporze ewolucjonistów z kreacjonistami zajmuje zatem stanowisko pośrednie. Przyjmuje kreacjonizm, ale nie traktuje go jako bezpośredniej ingerencji Boga w bieg zdarzeń przyrody. Stanowisko Waisa można uznać za prekursorskie w stosunku do wypracowanej w drugiej połowie wieku koncepcji teizmu ewolucyjnego.

Wais nie zamyka się na to, co o przyrodzie mówią teorie ewolucji i stara się wypracować stanowisko, które godziłoby ortodoksję

⁹ J. Stepa, *Przedmowa*, w: K. Wais, *Kosmologia szczegółowa*, cz. 2, Gniezno 1932, s. 3.

¹⁰ K. Wais, *Kosmologia szczegółowa*, cz. 1, Gniezno 1931, s. 364.

¹¹ Tamże, s. 370–371.

z wynikami nauk przyrodniczych. Analogiczny problem podejmuje uczeń Waisa, Jan Stepa, który zajął się skonfrontowaniem hylemorfizmu z fizykalną teorią budowy materii. Temu zagadnieniu poświęcona jest jego praca pt. *Tomizm wobec elektronicznej teorii o budowie materii*¹² oraz ostatni rozdział w drugiej części *Kosmologii szczegółowej* Waisa, napisany na prośbę chorego już wtedy autora, a zatytułowany *Hylemorfizm wobec najnowszej teorii elektronicznej* (s. 151–162). Autor precyzyjnie opisuje budowę atomu tak, jak ją widziano w tamtym czasie i podaje argumenty za tezą, że atom można uważać za byt hylemorficznie złożony. W tym miejscu warto dodać, że podobny problem, tylko że w odniesieniu do jądra atomowego, podjął dwadzieścia pięć lat później ks. Tadeusz Rutowski (1929–2018), wykładowca seminarium duchownego w Płocku¹³.

Do wyników nauk przyrodniczych sięga również Franciszek Kwiatkowski SJ (1888–1949) w artykule opublikowanym w 1930 roku pt. *Hylemorfizm a najnowsze teorie przyrodnicze*¹⁴. Również w swym głównym dziele, jakim była *Filozofia wieczysta w zarysie*, Kwiatkowski w drugim tomie jedną z części poświęca *Filozofii świata nieożywionego*¹⁵ (Kraków 1947). Zestawia tu teorię hylemorfizmu z teoriami fizyki.

Z kolei teorię hylemorfizmu do wyjaśnienia jedności i działania żywych organizmów wykorzystuje Bohdan Rutkiewicz (1887–1933), profesor KUL. W „Przeglądzie Filozoficznym” z 1926 roku opublikował artykuł: *Pojęcie organizmu i hylemorfizm*¹⁶. Głównym przedmiotem zainteresowania tego filozofa jest problem celowości w przyrodzie ożywionej. Zajął się tym problemem już w 1913 roku w artykule *Zagadnienie celowości w morfologii i fizjologii*¹⁷. Główną jego pracą na ten temat jest *Współczesny antymechanizm biologiczny i podstawy finalizmu*¹⁸.

¹² J. Stepa, *Tomizm wobec elektronicznej teorii o budowie materii*, Łomża 1932.

¹³ T. Rutowski, *Hylemorfizm wobec budowy jądra atomowego*, „Roczniki Filozoficzne” 1958, t. 6, nr 3, s. 75–97.

¹⁴ F. Kwiatkowski, *Hylemorfizm a najnowsze teorie przyrodnicze*, „Nasza Myśl Teologiczna” 1930, t. 1, s. 32–33.

¹⁵ Tenże, *Filozofia wieczysta w zarysie*, t. 2: *Filozofia bytu, filozofia świata nieożywionego, filozofia duszy*, Kraków 1947.

¹⁶ B. Rutkiewicz, *Pojęcie organizmu i hylemorfizm*, „Przegląd Filozoficzny” 1926, t. 29, nr 1–2, s. 1–28.

¹⁷ „Miesięcznik Kościelny”, marzec, kwiecień, maj 1913.

¹⁸ B. Rutkiewicz, *Współczesny antymechanizm biologiczny i podstawy finalizmu*, Lublin 1929.

Rutkiewicz krytykuje stanowiska Johna Haldane'a, Eugenio Rignano, Henriego Bergsona, a dla uzasadnienia swego antymechanicyzmu stanowiska wykorzystuje argumenty Hansa Driescha. Rutkiewicz podkreśla także, że „istotnym momentem w determinacji teleologicznej, momentem różniącym ją od przyczynowo-mechanicznej determinacji, jest zależność terażniejszości od przyszłości, zależność tego, co się staje od tego, co ma się stać, tego, co jest od tego, co ma być”¹⁹. Zwraca uwagę na to, że teleologiczna interpretacja zjawisk biologicznych jest uwarunkowana tym, że żywe organizmy stanowią całości, które teleologicznie determinują procesy w nich zachodzące. Co więcej, Rutkiewicz podkreśla, że ta całość „znajduje wyraz w organizacji świata istot żywych, wziętych w ich zespole”²⁰. W konsekwencji,

(...) przy determinacji teleologicznej zjawisk życiowych wchodzi w grę zarówno moment indywidualistyczny, jak i moment ponadindywidualistyczny. Ażeby wykazać, że w świecie istot żywych znajduje w rzeczy samej swój wyraz jedna wielka ponadindywidualna całość, możemy powołać się przede wszystkim na to, że podstawowe typy fizjologiczne (zwierzęta, rośliny zielone, mikroby, przyswajające azot i te, które przemieniają związki amoniakalne w azotowe i związki azotowe w azotany), na które zróżnicowany jest świat istot żywych, wzajemnie się uzupełniają z punktu widzenia przemiany materii i czynią to w sposób taki mianowicie, że świat żywych, jako całość, trwać i rozwijać się może²¹.

Rutkiewicz dochodzi do wniosku, że podporządkowanie organizmów większym całościom i związane z tym finalizm może być wyjaśniony, gdy przyjmie się istnienie „jakiegoś ponadindywidualnego pierwiastka, czy Istoty, wznoszącej się ponad poszczególnymi osobnikami organicznymi”²².

Neotomizm wprawdzie narzucał ramy filozofii przyrody i filozofowie katolicy bronili m.in. hylemorfizmu, to zarazem nie unikali dyskusji ze zwolennikami odmiennych stanowisk, zwłaszcza materialistycznych czy scjentyistycznych, wykorzystywali również aktualną wiedzę przyrodniczą. Mimo wszystko pozostawanie w ramach filozofii

¹⁹ Tamże, s. 82.

²⁰ Tamże, s. 85.

²¹ Tamże, s. 85–86.

²² Tamże, s. 107.

neotomistycznej sprawiało problemy z oddzieleniem filozofii przyrody (kosmologii) od metafizyki. Często zagadnienia z zakresu filozofii przyrody były po prostu włączane w obręb metafizyki bądź filozofia przyrody była traktowana jako metafizyka szczegółowa lub stosowana. Filozofia przyrody nurtu tomistycznego zaczęła odzyskiwać autonomię w stosunku do metafizyki po 1945 roku, głównie dzięki pracom ks. Kazimierza Kłósaka (1911–1982), który też wyraźnie stworzył neotomistyczną filozofię przyrody na nauki przyrodnicze.

Warto dodać w tym miejscu, że pewne wątki wkraczające w problematykę filozofii przyrody były podejmowane również przez filozofów tzw. Koła Krakowskiego. Wprawdzie jego członkowie: Józef Maria Bocheński OP (1902–1995), Jan Franciszek Drewnowski (1896–1978), Bolesław Sobociński (1906–1980), ks. Jan Salamucha (1903–1944) byli skupieni na problematyce logicznej, niemniej np. Salamucha zajmował się również zagadnieniami czasu, przestrzeni, determinizmu. Analizy tych filozofów charakteryzowała dbałość o precyzyjny język wypowiedzi i ścisłość.

Próbę uporządkowania zagadnień metateoretycznych i wskazania miejsca filozofii przyrody w obszarze dyscyplin filozoficznych podejmuje Bolesław Gawecki (1889–1984), przed II wojną światową związany ze środowiskiem krakowskich filozofów przyrody²³. W artykule *Co to jest filozofia przyrody?* uznaje ją za ontologię szczegółową²⁴. Należy dodać, że Gawecki nie był tomistą i budował swój własny oryginalny system filozoficzny poza tym nurtem²⁵.

Jak już wspomniano, ośrodkiem, w którym rozwijano neotomizm w dwudziestoleciu międzywojennym (1918–1939) i w którym po 1945 roku ukształtowała się Lubelska Szkoła tomizmu egzystencjalnego, był KUL. Niemniej filozofia przyrody nie była tu rozwijana jako samodzielna dyscyplina filozoficzna. Prace z tego zakresu stanowiły w gruncie rzeczy pewien margines w głównym nurcie metafizyki tomistycznej.

²³ W dwudziestoleciu międzywojennym na Wydziale Filozoficznym UJ pracowało grono filozofów zajmujących się problemami z zakresu filozofii przyrody. Łączyli je z wynikami nauk szczegółowych. Byli to m.in. Władysław Heinrich, Tadeusz Garbowski, Joachim Metallmann, Zygmunt Zawirski, Władysław Nantanson.

²⁴ B. Gawecki, *Co to jest filozofia przyrody?*, w: *Księga Pamiątkowa ku czci Prof. W. Heinricha*, Kraków 1927.

²⁵ Tenże, *Filozofia rozwoju. Zarys stanowiska filozoficznego*, Warszawa 1967; tenże, *Zagadnienie przyczynowości w fizyce*, Warszawa 1967.

Dorobek z zakresu filozofii przyrody w tym pierwszym okresie nie był zbyt wielki, choć podejmowano ważne z punktu widzenia filozofii przyrody zagadnienia związane z rozwojem nauk przyrodniczych, jak problem hylemorficznej struktury bytu materialnego wobec fizycznej teorii budowy materii, problem celowości w przyrodzie czy ewolucjonizmu. Poruszano zatem problemy z zakresu filozofii przyrody nieożywionej i ożywionej. W szczególności Wais traktował zagadnienia kosmologiczne (zamiast „filozofia przyrody” Wais używał terminu – „kosmologia”) całościowo, włączając w obszar kosmologii szczegółowej zagadnienia dotyczące istoty, powstania i ewolucji życia.

FILOZOFIA PRZYRODY PO 1945 ROKU

Wybuch II wojny światowej przerwał badania z obszaru filozofii przyrody. Po 1944 roku zmieniła się też zasadniczo sytuacja społeczno-polityczna w Polsce. Lwów i Wilno znalazły się na terytorium Związku Radzieckiego. Profesorowie z tych ośrodków musieli szukać pracy na uniwersytetach w Lublinie, Krakowie i w innych miastach na terenie Polski. Wszystko to w istotny sposób wpłynęło na rozwój i nauczanie filozofii. Na państwowych uczelniach wyższych niepodzielnie zapanował marksizm. Początkowo, jeszcze przed likwidacją wydziałów teologicznych na Uniwersytecie Jagiellońskim i Uniwersytecie Warszawskim, obecna na nich była filozofia chrześcijańska. W 1954 roku władze państwowe zlikwidowały oba te wydziały, a w zamian została utworzona Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie (w 1999 roku przemianowana na Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego). Wydział Teologiczny UJ przetrwał jednak poza oficjalnymi strukturami uczelnianymi i działał na mocy dekretu Stolicy Apostolskiej z 1959 roku w dalszym ciągu w Krakowie. W 1974 roku staraniem metropolity krakowskiego kardynała Karola Wojtyły Wydział Teologiczny został przemianowany na Papieski Wydział Teologiczny. Po wyborze kardynała Wojtyły na papieża powstała Papieska Akademia Teologiczna (w 1981 roku), przekształcona w 2009 roku w Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Na poziomie uniwersyteckim filozofia chrześcijańska była uprawiana tylko na KUL i ATK. Papieski Wydział Teologiczny, podobnie jak seminaria duchowne, nie miał praw uczelni wyższej, w szczególności do nadawania stopni naukowych. Niemniej na Papieskim Wydziale Filozoficznym były prowadzone badania z zakresu filozofii. Ważne dla filozofii przyrody było to, że kardynał

Wojtyła organizował spotkania filozofów i przyrodników, na których dyskutowano o istotnych zagadnieniach pojawiających się na styku filozofii, nauki i teologii. Po roku 1978 spotkania te były organizowane w Castel Gandolfo. Brało w nich udział grono uczonych nie tylko z Polski, co umożliwiało dyskusję i wymianę poglądów polskim filozofom przyrody.

Gdy zakończyła się II wojna światowa (1945), po początkowym okresie pewnego zastoju, w trzech ośrodkach na KUL, ATK i PWT zostały podjęte badania z zakresu filozofii przyrody. Uwyjrzały się też różnice w rozumieniu filozofii przyrody między tymi trzema ośrodkami.

Na KUL filozofia przyrody była uważana za integralną część metafizyki tomistycznej. W związku z tym nie przykładano znaczenia do wyników nauk przyrodniczych, uważając, że mają one marginalne znaczenie dla filozofii w ogóle, a filozofii przyrody w szczególności. Takie stanowisko zajmowali Mieczysław Albert Krąpiec OP (1921–2008) – metafizyk, ks. Stanisław Kamiński (1919–1986) – metodolog, Jerzy Kalinowski (1916–2000) – logik.

Na ATK filozofię przyrody zarówno od strony merytorycznej, jak i instytucjonalnej tworzył Kazimierz Kłósak, będący pod wpływem tomizmu lowańskiego, zwłaszcza Jacques'a Maritaina. Kłósak uznawał filozofię przyrody za autonomiczną w stosunku do metafizyki dyscyplinę filozoficzną. Oddzielał również wyraźnie filozofię przyrody od nauk przyrodniczych, postulując jednocześnie korzystanie z osiągnięć przyrodoznawstwa do rozwiązywania problemów filozoficznych. W Krakowie z kolei, prawdopodobnie pod wpływem tradycji przedwojennych obecnych na Wydziale Filozoficznym UJ, badania z zakresu filozofii przyrody były prowadzone przy współpracy filozofów i przyrodników. W latach 70. zostało to niejako skodyfikowane w Ośrodku Badań Interdyscyplinarnych. Od 1978 roku OBI wydaje czasopismo poświęcone problemom z zakresu filozofii przyrody „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”.

Te trzy różne wizje uprawiania filozofii przyrody były reprezentowane przez wybitnych uczonych tworzących własne szkoły filozoficzne: w Lublinie przez ks. Stanisława Mazierskiego (1915–1993), w Warszawie przez Kazimierza Kłósaka, a w Krakowie – nieco później – przez ks. Michała Hellera (1936–). Trzeba dodać, że Kazimierz Kłósak był związany z wszystkimi trzema ośrodkami: w Krakowie z seminarium duchownym i Wydziałem Teologicznym, z Wydziałem Filozofii Chrześcijańskiej KUL i w Warszawie z Wydziałem Filozofii

Chrześcijańskiej ATK; swoich następców kontynuujących jego myśl pozostawił jednak tylko w Warszawie.

Stanisław Mazierski był jednym z organizatorów Specjalizacji Filozofii Przyrody, która rozpoczęła swoją działalność w 1957 roku na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL. Był też autorem podręcznika do filozofii przyrody pt. *Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej*²⁶. Zawarł w nim wykład tradycyjnej filozofii przyrody nieożywionej nurtu neotomistycznego. Należy podkreślić, że Mazierski połączył w harmonijny sposób wyniki nauk przyrodniczych z tomizmem. Odnosił się także do poglądów autorów spoza nurtu filozofii neotomistycznej.

Głównym przedmiotem zainteresowania Mazierskiego były zagadnienia związane z prawami przyrody. Jego praca habilitacyjna pt. *Determinizm i indeterminizm w aspekcie fizykalnym i filozoficznym*²⁷ jest poświęcona problematyce determinizmu teorii kwantów. Był to i jest nadal ważny problem filozofii przyrody. Wiele artykułów i monografię *Prawa przyrody. Studium metodologiczne* Mazierski poświęca analizie praw przyrody rozumianych zarówno jako realnie zachodzące w przyrodzie prawidłowości, jak i ich ujęciu w prawach nauki²⁸.

Współtwórcą Specjalizacji Filozofii Przyrody na KUL był też ks. Stanisław Adamczyk (1900–1971). Wprawdzie filozofia przyrody nie była jego głównym przedmiotem zainteresowania, lecz podobnie jak Mazierski napisał podręcznik z zakresu filozofii przyrody nieożywionej pt. *Kosmologia*, w którym uzasadniał teorię hylemorfizmu²⁹.

Na KUL prowadził swoje badania również ks. Włodzimierz Sedlak (1911–1993). Był twórcą bioelektroniki, według której istnieje bioplasma jako piąty stan materii obecny tylko w organizmach żywych³⁰. Sedlak dostrzega różnice między materią ożywioną a nieożywioną już na poziomie kwantowym.

Filozofię przyrody w nurcie filozofii neotomistycznej uprawiał Kazimierz Kłósak. W jego poglądach widać wyraźny wpływ koncepcji Maritaina i Teilharda de Chardin, który nie był tomistą. Kłósak przyjął teorię hylemorfizmu, w szczególności próbował uzasadnić

²⁶ S. Mazierski, *Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej*, Poznań 1972.

²⁷ Tenże, *Determinizm i indeterminizm w aspekcie fizykalnym i filozoficznym*, Lublin 1961.

²⁸ Tenże, *Prawa przyrody. Studium metodologiczne*, Lublin 1993.

²⁹ S. Adamczyk, *Kosmologia*, Lublin 1963.

³⁰ W. Sedlak, *Bioelektronika*, Warszawa 1979.

hylemorficzną strukturę bytu, odwołując się do zasady równoważności masy i energii Einsteina³¹. Warte podkreślenia jest jednak to, że w swych analizach wykorzystuje wyniki nauk przyrodniczych, a także elementy z innych systemów filozoficznych. Z tego punktu widzenia interesujące są jego analizy dotyczące procesu ewolucji. Kłósak uzasadnia mianowicie, że ewolucjonizm można połączyć z kreacjonizmem. Uważa, że Bóg nie musiał stwarzać gatunków bezpośrednio, a może działać za pośrednictwem stworzonej przez siebie rzeczywistości przyrodniczej, którą obdarzył siłami zdolnymi do wyłonienia życia i nowych gatunków. Kłósak łączy zatem kreacjonizm z ewolucjonizmem, proponując rozwiązanie mieszczące się w nurcie teizmu ewolucyjnego³². Należy też dodać, że Kłósak zainicjował wydawanie na ATK serii wydawniczej: „Z Zagadnień Filozofii Przyrodoznawstwa i Filozofii Przyrody”, która była miejscem wymiany poglądów filozofów przyrody, przyrodników, filozofów nauki. W serii tej ukazało się 20 tomów.

W Krakowie na PWT, obok Kłósaka, filozofię przyrody uprawiał jego uczeń, Tadeusz Wojciechowski (1917–2000). Jego stanowisko filozoficzne mieści się jeszcze w nurcie filozofii neoscholastycznej, choć Wojciechowski czerpał również z innych stanowisk filozoficznych, był też zwolennikiem wykorzystywania w filozofii wyników nauk przyrodniczych. Zaproponował interesującą koncepcję budowy filozofii „od dołu”. W punkcie wyjścia tworzonego systemu miały być wyniki nauk przyrodniczych. Wprowadzie metodę tę wykorzystuje w jednej ze swoich prac³³ do budowy antropologii filozoficznej, niemniej metoda ta ma uniwersalny charakter i może być z powodzeniem stosowana również przy uprawianiu filozofii przyrody. Odwołując się do obrazu mikroświata, Wojciechowski przekształca teorię hylemorfizmu w koncepcję,

³¹ K. Kłósak, *Zasada „równoważności” masy bezwładnej i energii a ontyczna struktura materii*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. 2, red. K. Kłósak, Warszawa 1979, s. 173–216.

³² Jak podkreśla Kazimierz Kloskowski: „Analizy K. Kłósaka na temat stwarzania otworzyły nowe drogi badawcze. Szczególnie wskazały na konieczność bardziej dynamicznego traktowania kosmosu, biokosmosu, nie tylko jako bytu «przyjmującego» działania Przyczyny Pierwszej, ale także jako współdziałającego w kreacji świata, życia czy człowieka. W takim kontekście sformułowanie *creatio ex nihilo sui et subiecti* staje się bardziej zrozumiałe i czytelne dla współczesnego człowieka” (K. Kloskowski, *Profesora Kazimierza Kłósaka koncepcja kreacjonizmu*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1992, t. 28, nr 2, s. 74).

³³ T. Wojciechowski, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, Kraków 1985.

którą nazwał meromorfizmem³⁴. Według tej teorii ciała materialne składają się z cząstek fizycznych, zachowujących swoje formy substancjalne. Cząstki te w nowy byt scala forma, nazwana przez Wojciechowskiego „formą gatunkową”, która aktualizuje możliwość cząstek do utworzenia danego bytu. Koncepcja meromorfizmu uwzględnia w znacznie większym zakresie niż hylemorfizm hierarchiczną budowę świata materialnego.

Filozofia przyrody nurtu neotomistycznego była również uprawiana przez jezuitów: Stanisława Ziemiańskiego SJ (1931–) i Piotra Lenartowicza SJ (1934–2012) z Akademii Ignatianum w Krakowie. Filozofia przyrody nieożywionej była tylko jednym z przedmiotów zainteresowania Ziemiańskiego. W swoich pracach z dziedziny filozofii przyrody korzysta z wyników nauk przyrodniczych, które interpretował w duchu neotomizmu. Swoje poglądy kosmologiczne zawarł w artykule pt. *Wprowadzenie do filozofii przyrody nieożywionej*³⁵.

Piotr Lenartowicz zajmował się przede wszystkim filozofią przyrody ożywionej i antropologią filozoficzną. W pracy *Elementy filozofii zjawiska biologicznego* (Kraków 1986) przedstawia interesującą koncepcję zjawisk życiowych. Lenartowicz traktuje życie jako proces, dla którego kluczowe jest pojęcie „cyklu życiowego”. Według niego proces życiowy charakteryzuje się powtarzalnym rytmem rodzenia się i umierania. Konkretnie pokolenie wzrasta dzięki organizowaniu wchłanianej materii martwej, a umierając „wsiąka” w nią z powrotem. Ten cykl rodzenia i umierania jest ciągłym zjawiskiem, które powtarza się w kolejnych pokoleniach.

Neotomistyczna filozofia przyrody była wykładana również w seminariach duchownych m.in. przez ks. Ludwika Wciórkę (1928–2000) w Poznaniu, wspomnianego już ks. Tadeusza Rutowskiego (1929–2018) w Płocku, ks. Ryszarda Kijowskiego (1931–2013) w Nysie, dla których filozofia przyrody była głównym przedmiotem zainteresowania.

Filozofia przyrody nurtu neotomistycznego wyczerpała jednak, jak się wydaje, swoje możliwości wyjaśniania świata przyrody. Badania przedmiotowe podejmowane były w coraz bardziej ograniczonym

³⁴ Tenże, *O hylsystemizmie*, „Roczniki Filozoficzne” 1958, t. 6, nr 3, s. 27–73; tenże, *Teoria hylemorfizmu w ujęciu autorów neoscholastycznych*, Warszawa 1967.

³⁵ S. Ziemiański, *Wprowadzenie do filozofii przyrody nieożywionej*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie” 1993–1994, t. 5, s. 149–189.

zakresie, a dyskusje zaczęły toczyć się raczej na płaszczyźnie meta-przedmiotowej. Próbowano mianowicie wypracować koncepcję filozofii przyrody. Tę problematykę podejmował już przed 1939 rokiem Bolesław Gawecki, który kontynuował swe badania również po 1945 roku.

W neoscholastyce za granicą wypracowano kilka stanowisk w kwestii statusu neotomistycznej filozofii przyrody. Ponieważ większość neoscholastyków przyjęła tradycyjny podział nauk według trzech stopni abstrakcji, to próbowano, opierając się na tej klasyfikacji, umieścić filozofię na jednym z poziomów abstrakcji. Wśród neotomistów nie było jednak zgody, gdzie umieścić filozofię przyrody. Niektórzy umieszczali ją, łącznie z naukami przyrodniczymi, na pierwszym stopniu abstrakcji, inni – wraz z metafizyką na trzecim poziomie abstrakcji, wreszcie część autorów uważała ją za tzw. *sciencia media*, lokując między pierwszym i drugim a trzecim stopniem abstrakcji. Ta różnorodność stanowisk pokazuje z jednej strony trudności, jakie mieli neotomiści ze statusem filozofii przyrody, z drugiej – problemy z klasyfikacją nauk wykorzystującą koncepcję trójstopniowej abstrakcji. We współczesnej metodologii nauk klasyfikacja ta się zdezaktualizowała. Obecnie klasyfikacje nauk biorą pod uwagę przede wszystkim strukturę danych teorii naukowych, a nie sposoby tworzenia w nich pojęć. Toteż niektórzy tomiści przy próbach określenia statusu filozofii przyrody nie odwołują się już do koncepcji abstrakcji. Dzięki temu z reguły traktują filozofię przyrody jako dyscyplinę filozoficzną autonomiczną zarówno w stosunku do nauk przyrodniczych, jak i metafizyki³⁶. W te metaprzekmiotowe dyskusje włączyli się czynnie Kłósak i Mazierski. Mazierski w pracy *Prolegomena do filozofii przyrody inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej*³⁷ rozpatruje zagadnienia przedmiotu i metody filozofii przyrody. Abstrakcję uznaje za główną metodę tworzenia pojęć filozoficznych. Warto podkreślić, że Mazierski nie włącza filozofii przyrody w obręb metafizyki, jak to było czynione na KUL, a także widzi korzyści, które może odnieść filozofia przyrody z wyników nauk przyrodniczych. Poglądy Mazierskiego na status filozofii przyrody są jednak tradycyjne i mieszczą się w głównym nurcie filozofii neotomistycznej.

³⁶ Więcej na ten temat: M. Lubański, S.W. Ślaga, *Zagadnienie teorii filozofii przyrody*, „Analecta Cracoviensia” 1982, t. 14, s. 64–66.

³⁷ S. Mazierski, *Prolegomena do filozofii przyrody inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej*, Lublin 1969.

Od rozwiązań neoscholastycznych w teorii filozofii przyrody odszedł Kłósak, który wprawdzie sięga do dorobku metodologów i logików neotomistycznych, lecz przyjmuje rozwiązania znacznie bardziej nowoczesne co do statusu filozofii przyrody niż Mazierski. Swoje metafizyczne stanowisko Kłósak doskonalił do końca życia. W 1980 roku ukazuje się jego główna praca podsumowująca analizy w tym zakresie pt. *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*³⁸. Kłósak traktuje filozofię przyrody jako autonomiczną w stosunku do metafizyki dyscyplinę filozoficzną. Postuluje także, by oprzeć ją na faktach filozoficznych, którymi mają być filozoficznie zinterpretowane fakty naukowe. Wypracował także oryginalną metodę uzasadniania tez filozoficznych, a mianowicie metodę wyodrębniania implikacji ontologicznych typu redukcyjnego. Wydaje się jednak, że koncepcja Kłósaka nie została doceniona. Jego stanowisko było krytykowane z dwóch odmiennych niejako pozycji. Nie zgadzali się z nim „tradycjoniści”, dla których zwłaszcza otwarcie filozofii przyrody na nauki przyrodnicze było nie do przyjęcia. Z drugiej strony neotomizm Kłósaka był nie do zaakceptowania np. dla Michała Hellera, który szerzej w dyskusje metaprzedmiotowe włączył się już po śmierci Kłósaka.

Michał Heller stworzył własną oryginalną wizję uprawiania filozofii przyrody jako filozofii w nauce. Wiąże on filozofię bardzo mocno z naukami przyrodniczymi, gdyż uważa, że nauki przyrodnicze są przeniknięte problemami filozoficznym, ukrytymi zarówno w założeniach teorii przyrodniczych, jak i w uzyskanych wynikach. Filozofia nurtu tomistycznego, według Hellera, jest przestarzała i nie potrafi zaproponować rozwiązań żadnych filozoficznych problemów. Heller przedstawia dwa warunki, jakie powinna spełniać teoria z zakresu filozofii przyrody,

[...] by warto było podjąć z nią krytyczną dyskusję. A więc: 1) nie może to być teoria ignorująca wyniki nauk przyrodniczych w dziedzinie, której dotyczy; 2) nie może ona ignorować przynajmniej podstawowych reguł metodologicznych, wypracowanych przez współczesną filozofię nauk. Wykroczenia przeciwko pierwszemu warunkowi czynią daną koncepcję filozoficzną anachronizmem; nie-liczenie się z drugim warunkiem grozi anarchią metodologiczną³⁹.

³⁸ K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1980.

³⁹ M. Heller, *Filozofia świata*, Kraków 1992, s. 173.

Problemy metaprzedmiotowe dotyczące filozofii przyrody w latach 80. i 90. XX wieku były podejmowane również m.in. przez Zygmunta Hajduka SDS (1935–)⁴⁰, Józefa Turka (1946–2010)⁴¹, Annę Lemańską⁴², choć nastąpiło wyraźnie przesunięcie akcentu w kierunku relacji między filozofią przyrody a naukami przyrodniczymi. Wiązało się to z poszukiwaniem miejsca dla filozofii przyrody w sytuacji, gdy znaczna część tradycyjnie badanych w filozofii przyrody problemów została niejako przejęta przez nauki przyrodnicze. Ta problematyka znalazła się w centrum zainteresowania sekcji filozofii przyrody na VII Polskim Zjeździe Filozoficznym w Szczecinie w 2004 roku. Referaty wtedy wygłoszone zostały opublikowane w „Rocznikach Filozoficznych”⁴³.

UCZNIOWIE I KONTYNUATORZY

Pod koniec lat 60. chrześcijańscy filozofowie przyrody zaczęli odchodzić od neotomizmu. Miało to związek z pojawianiem się nowych problemów, które implikowały nauki przyrodnicze, zwłaszcza teoria kwantów, genetyka, teoria ewolucji. Kategorie neotomistycznej filozofii przyrody przestały wystarczać, by badać zagadnienia dotyczące elementarnego poziomu rzeczywistości przyrodniczej, determinizmu, istoty życia, ewolucji. Konieczna też stała się analiza metodologiczno-epistemologiczna teorii przyrodniczych. Otwarcie filozofii przyrody na wyniki nauk przyrodniczych z jednej strony zaowocowało wprowadzeniem do programów studiów z zakresu filozofii przyrody na KUL i ATK zajęć z nauk szczegółowych (fizyki, biologii, chemii, astronomii, matematyki). Miało to istotne znaczenie dla podejmowanych zagadnień. Z drugiej zaś strony zainteresowania filozofów przyrody przesunęły się wyraźnie w kierunku filozofii przyrodnozawstwa.

Na KUL problematykę z zakresu filozofii przyrody podejmują następcy Mazierskiego i Sedlaka: Zygmunt Hajduk, ks. Józef Turek

⁴⁰ Z. Hajduk, *Filozofia przyrody. Filozofia przyrodnozawstwa. Metakosmologia*, Lublin 2004.

⁴¹ J. Turek, *Filozoficzne interpretacje faktów naukowych*, Lublin 2009.

⁴² A. Lemańska, *Filozofia przyrody a nauki przyrodnicze. Wybrane zagadnienia z teorii filozofii przyrody*, Warszawa 1998.

⁴³ „Roczniki Filozoficzne” 2005, t. 53, nr 2; „Roczniki Filozoficzne” 2006, t. 54, nr 1.

(1946–2010), Józef Zon (1948–), Marian Wnuk (1948–) oraz ich uczniowie: Zenon Roskal (1960–), Zbigniew Wróblewski (1977–), ks. Dariusz Dąbek (1963–), ks. Jacek Golbiak, Andrzej Zykubek (1970–), Zuzanna Kieroń. Ich badania koncentrują się bardziej na filozofii przyrodoznawstwa, filozofii kosmologii, a także zagadnieniach z zakresu ochrony środowiska niż tradycyjnych problemach filozofii przyrody.

Na ATK również uczniowie Kłósaka odchodzą od klasycznej filozofii przyrody nurtu neotomistycznego. Ksiądz Mieczysław Lubański (1924–2015) zajmował się filozofią informatyki⁴⁴ i matematyki. Wprawdzie Lubański ubocznie niejako dotyka problemów mieszczących się ściśle w zakresie filozofii przyrody, to proponuje interesujące rozwiązanie problemu natury rzeczywistości, traktując informację jako istotny element kształtujący przyrodę. Ksiądz Szczepan Witold Ślaga (1934–1995) kontynuował badania Kłósaka w zakresie filozofii przyrody ożywionej. Interesujące są jego próby uwspółcześnienia koncepcji istoty życia Tomasza z Akwinu⁴⁵. Ksiądz Kazimierz Kloskowski (1953–1999) zajmował się zagadnieniem przypadku w procesach abiogenezy i ewolucji, wprowadzając pojęcie autodeterminizmu, które ujmuje współdziałanie deterministycznych praw przyrody ze zdarzeniami przypadkowymi⁴⁶. Ślaga i Kloskowski włączają się w dyskusje ewolucjonistów z kreacjonistami, opowiadając się za kreacjonizmem ewolucyjnym. Anna Latawiec (1951–) oprócz filozofii medycyny zajmuje się problemem informacji biologicznej⁴⁷. Anna Lemańska (1953–) zaś, koncentrując się przede wszystkim na filozofii matematyki, analizuje problem matematyczności przyrody. Z następnego już pokolenia filozofów na UKSW ks. Grzegorz Bugajak (1966–2020) zajmował się problematyką kosmologiczną oraz relacjami między nauką a wiarą. Ksiądz Adam Świeżyński (1974–) z kolei interesuje się

⁴⁴ M. Lubański, *Informacja – system*, w: M. Heller, M. Lubański, S.W. Ślaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody*, Warszawa 1992, s. 15–153.

⁴⁵ S.W. Ślaga, *Życie – ewolucja*, w: M. Heller, M. Lubański, S.W. Ślaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki*, dz. cyt., s. 349–352.

⁴⁶ K. Kloskowski, *Zagadnienie determinizmu ewolucyjnego. Studium biofilozoficzne*, Gdańsk 1990.

⁴⁷ A. Latawiec, *Koncepcja informacji biologicznej*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. 5, red. K. Kłósak przy współpr. M. Lubańskiego i S.W. Ślaga, Warszawa 1983, s. 151–259.

kwestiami z obszaru filozofii przyrody ożywionej: istota, geneza i ewolucja życia, ewolucyjna koncepcja śmierci. Na ATK/UKSW z filozofii przyrody wyrosły badania z zakresu bioetyki i ochrony środowiska. Zajmują się nimi ks. Bernard Hałaczek (1936–), ks. Józef Marceł Dołęga (1940–2014), Zbigniew Łepko SDB (1952–).

W ośrodku krakowskim filozofowie chrześcijańscy zajęli się rozmaitymi problemami powstającymi na styku między filozofią a naukami szczegółowymi. Często w tle ich analiz są też kwestie dotyczące nauki i religii. Przyczyniła się do tego współpraca w ośrodku krakowskim filozofów i przyrodników, a zwłaszcza tak zwani filozofujący przyrodnicy. Jednym z nich był wybitny fizyk Jerzy Janik (1927–2012) uczestniczący w seminariach naukowych organizowanych przez kardynała Wojtyłę. W Ośrodku Badań Interdyscyplinarnych oraz w Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych podejmuje się filozoficzne rozważania rozmaitych problemów stwarzanych przez nauki przyrodnicze już poza jakimś ściśle określonym systemem filozoficznym. Doprowadziło to do przekształcenia się tradycyjnej, klasycznej filozofii przyrody nurtu neotomistycznego w specyficznie rozumianą filozofię przyrodnoznanstwa czy filozofię w nauce. Ten styl filozofowania preferują: ks. Michał Heller, ks. Józef Życiński (1948–2011), Janusz Mączka SDB (1960–), ks. Włodzimierz Skoczny (1956–), ks. Tadeusz Pabjan (1972–).

Heller traktuje filozofię przyrody jako poszukiwanie filozoficznych treści uwikłanych w teorie przyrodnicze. Sam zajmuje się kosmologią i to w niej głównie znajduje filozoficzne inspiracje⁴⁸. Jednym z głównych problemów filozoficznych, któremu Heller poświęcił wiele swych publikacji, jest kwestia matematyczności przyrody i racjonalności wszechświata. Problem racjonalności przyrody był również przedmiotem zainteresowania Józefa Życińskiego⁴⁹ związanego z krakowskim środowiskiem filozofów przyrody oraz z KUL.

Na Akademii Ignatianum obecnie filozofią przyrody zajmują się Bogdan Lisiak SJ (1958–), Robert Janusz SJ (1960–) i Jacek Poznański SJ (1974–). Również dla niektórych wykładowców seminariów duchownych filozofia przyrody jest głównym przedmiotem zainteresowania. Ksiądz Wiesław Dyk (1952–), obecnie profesor seminarium duchownego i Uniwersytetu Szczecińskiego, zajmuje się problematyką

⁴⁸ J. Heller, *Wobec Wszechświata*, Kraków 1971; tenże, *Podglądanie Wszechświata*, Kraków 2008.

⁴⁹ J. Życiński, *Świat matematyki i jej materialnych cieni*, Kraków 2013.

początków życia, Kazimierz Mikucki CR (1951–), wykładowca w seminariach duchownych Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego w Krakowie i Lwowie, podejmuje badania metafizyczne, dotyczące również filozofii przyrody.

W tej naszkicowanej „mapie” współczesnej filozofii przyrody skoncentrowano się na katolickich ośrodkach naukowych, przyjmując, że filozofię w nich uprawianą można określić jako chrześcijańską. Niemniej w przedstawianych przez filozofów z tych ośrodków rozwiązaniach filozoficznych problemów nie zawsze widać wyraźne nawiązania do filozofii chrześcijańskiej. Ma to związek z tym, że w drugiej połowie XX wieku w polskiej filozofii przyrody odejście od neotomizmu zaowocowało utratą systemowości przez filozofię i rozwiązywaniem szczegółowych problemów, często dostarczanych przez nauki przyrodnicze. Trudno jest też określić granice między filozofią przyrody a filozofią przyrodoznawstwa czy ontologią teorii przyrodniczej.

WYBRANA BIBLIOGRAFIA

- Adamczyk S., *Kosmologia*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1963.
- Gabryl F., *Filozofia przyrody*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1910.
- Gawecki B., *Co to jest filozofia przyrody?* w: *Księga Pamiątkowa ku czci Prof. W. Heinricha*, Księgarnia Jagiellońska, Kraków 1927.
- , *Filozofia rozwoju. Zarys stanowiska filozoficznego*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1967.
- , *Zagadnienie przyczynowości w fizyce*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1969.
- Gogacz M., *Filozofia chrześcijańska w Polsce Odrodzonej (1918–1968)*, „Studia Philosophiae Christianae” 1965, t. 5, nr 2, s. 49–79.
- Hajduk Z., *Filozofia przyrody. Filozofia przyrodoznawstwa. Metakosmologia*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2004.
- Heller M., *Filozofia świata*, Znak, Kraków 1992.
- , *Podglądanie Wszechświata*, Znak, Kraków 2008.
- , *Wobec Wszechświata*, Znak, Kraków 1971.
- Iwanicki J., *Problematyka filozoficzna w ciągu ostatniego 50-lecia w Polsce*, „Ateum Kapłańskie” 1959, t. 58, nr 1–3, s. 255–293.
- Kloskowski K., *Zagadnienie determinizmu ewolucyjnego. Studium biofilozoficzne*, Wydawnictwo „Stella Maris”, Gdańsk 1990.

- Kłósak K., *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1980.
- , *Zasada „równoważności” masy bezwładnej i energii a ontyczna struktura materii*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. 2, red. K. Kłósak, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1979, s. 173–216.
- Kwiatkowski F., *Filozofia wieczysta w zarysie*, t. 2: *Filozofia bytu, filozofia świata nieorganicznego, filozofia duszy*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1947.
- Latawiec A., *Koncepcja informacji biologicznej*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. 5, red. K. Kłósak przy współpr. M. Lubańskiego i S.W. Ślaga, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1983, s. 151–259.
- Lemańska A., *Filozofia przyrody a nauki przyrodnicze. Wybrane zagadnienia z teorii filozofii przyrody*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1998.
- Lenartowicz P., *Elementy filozofii zjawiska biologicznego*, WAM, Kraków 1986.
- Lubański M., *Informacja – system*, w: M. Heller, M. Lubański, S.W. Ślaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1992, s. 15–153.
- Lubański M., Ślaga S.W., *Zagadnienie teorii filozofii przyrody*, „*Analecta Cracoviensia*” 1982, t. 14, s. 61–77.
- Mazierski S., *Determinizm i indeterminizm w aspekcie fizycznym i filozoficznym*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1961.
- , *Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1972.
- , *Prawa przyrody. Studium metodologiczne*, Redakcja Wydawnictwo KUL, Lublin 1993.
- , *Prolegomena do filozofii przyrody inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1969.
- Rutkiewicz B., *Współczesny antymechanizm biologiczny i podstawy finalizmu*, Gebethner i Wolff, Lublin 1929.
- , *Zagadnienie celowości w morfologii i fizjologii*, „*Miesięcznik Kościelny*”, marzec, kwiecień, maj 1913.
- Rutowski T., *Hylemorfizm wobec budowy jądra atomowego*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1958, t. 6, nr 3, s. 75–97.
- Sedlak W., *Bioelektronika*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1979.
- Stepa J., *Tomizm wobec elektronicznej teorii o budowie materii* [b.w.], Łomża 1932.
- Ślaga S.W., *Życie – ewolucja*, w: M. Heller, M. Lubański, S.W. Ślaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1992, s. 285–411.
- Turek J., *Filozoficzne interpretacje faktów naukowych*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.
- Wais K., *Kosmologia ogólna*, Gebethner i Wolff, Warszawa 1907.

- , *Kosmologia szczegółowa*, cz. 1, Nakładem „Studia Gnesnensia”, Gniezno 1931; cz. 2, Nakładem „Studia Gnesnensia”, Gniezno 1932.
- Wojciechowski T., *O hylosystemizmie*, „Roczniki Filozoficzne” 1958, t. 6, nr 3, s. 27–73.
- , *Teoria hylemorfizmu w ujęciu autorów neoscholastycznych*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1967.
- , *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1985.
- Ziemiański S., *Wprowadzenie do filozofii przyrody nieożywionej*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie” 1993–1994, t. 5, s. 149–189.
- Życiński J., *Świat matematyki i jej materialnych cieni*, Copernicus Center Press, Kraków 2013.

FILOZOFIA CZŁOWIEKA

Problem człowieka zajmuje, obok problemu świata i Boga, centralne miejsce w myśli chrześcijańskiej. To w obrębie filozofii chrześcijańskiej doszło do odkrycia osobowego statusu człowieka i jego osobowej relacji z Bogiem. Prawda o osobie i jej godności stanowi niezbywalny rdzeń chrześcijańskiej antropologii, niezależnie od wielości nurtów filozoficznych, jakie reprezentują chrześcijańscy filozofowie. Dotyczy to także chrześcijańskiej filozofii człowieka uprawianej w XX wieku w Polsce, której cechą charakterystyczną było zderzenie klasycznego personalizmu metafizycznego z personalizmem aksjologicznym, inspirowanym nowożytnymi i współczesnymi koncepcjami filozoficznymi. Jednocześnie od początku tego stulecia, zwłaszcza pod wpływem filozofii Maxa Schelera, dokonywał się proces wyodrębniania się i kształtowania antropologii jako samodzielnej dyscypliny filozoficznej.

RYS HISTORYCZNY I IDEOWY

W drugiej połowie XIX wieku i na początku XX wieku w Europie pozytywizm połączony z naturalizmem mocno oddziaływał na filozofię chrześcijańską. By odpowiedzieć na te wpływy, papież Leon XIII w encyklice *Aeterni Patris* (1879) zachęcał filozofów uczelni katolickich do ponownego odczytania myśli św. Tomasza z Akwinu. Zaowocowało to ukształtowaniem się trzech nurtów neotomistycznych. Były to: nurt lowański (Désiré Mercier), neotomizm wywodzący się z Katolickiego Uniwersytetu Sacro Cuore w Mediolanie oraz tradycyjny

neotomizm uprawiany na papieskich uniwersytetach w Rzymie i Hiszpanii. W tym okresie Polska znajdowała się pod zaborami i trudno było uprawiać niezależną, oryginalną polską filozofię.

Filozofia polska zaczęła się intensywnie rozwijać zarówno instytucjonalnie, jak i naukowo dopiero w okresie międzywojennym (1918–1939). Prężnie działali przedstawiciele Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, rozwijała się fenomenologia (Roman Ingarden) czy nurt tzw. krakowskiej filozofii przyrody. Filozofię człowieka w inspiracji chrześcijańskiej – oprócz Krakowa czy Warszawy – rozwijano głównie na powstałym w 1918 roku w Lublinie Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W tym okresie dominowały koncepcje pozytywistyczne, które uznawały, że mówienie o Bogu i duszy, ze względu na brak przedmiotu tych pojęć, jest bezpodstawne. W opozycji do tych nurtów neotomiści polscy w duchu apologetycznym wykazywali niewystarczalność redukcjonistycznej wizji świata i człowieka oraz sensowność mówienia o tym, co duchowe w człowieku.

Na szczególną uwagę zasługuje nurt lowański w Polsce, w którym podkreślano potrzebę znajomości nauk szczegółowych (biologii, psychologii, fizyki czy socjologii) przy przeciwstawianiu się tendencjom scjentyistycznym pozytywizmu. Neotomiści lowańscy dostrzegali konieczność uwzględnienia danych empirycznych w refleksji filozoficznej. Miało to szczególne znaczenie dla uprawiania filozofii człowieka. Ten rodzaj myślenia występuje choćby w filozofii ks. Idziego Radziszewskiego (1871–1922), późniejszego założyciela Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie. Wystarczy przywołać jego doktorat o Darwinie i Spencerze pisany pod kierunkiem Merciera. W tym nurcie w późniejszym okresie mieści się także filozofia człowieka ks. Konstantego Michalskiego (1879–1947) i jego ucznia ks. Kazimierza Kłósaka (1911–1982).

Dorobek naukowy Michalskiego jest różnorodny. Oprócz wykładów z historii filozofii i psychologii skupiał się on na filozofii człowieka. Po długim okresie działalności naukowo-dydaktycznej na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz po doświadczeniach w niemieckim obozie koncentracyjnym Sachsenhausen napisał książkę *Między heroizmem a bestialstwem*, której przedmiotem była troska o ocalenie tego, co duchowe w człowieku¹. Bestialstwo i zło, które wdarły się w dzieje

¹ K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem*, Kraków 1949.

ludzkości XX wieku, mocno nadwyreżyły dotychczasową kulturę europejską. Jej odrodzenie, według Michalskiego, może nastąpić dzięki heroizmowi. Element heroiczny pochodzi z działania duszy, która kierując się ku prawdzie, stawia opór wszelkim lękom. W duchowym pragnieniu dusza „wychyla” się ku Bogu, realizując wyższe cele, takie jak doskonałość moralna, twórczość naukowa, artystyczna, obrona Ojczyzny.

W przeciwieństwie do nurtu empiryczno-racjonalnego w pozostałych nurtach akcentowano element racjonalny filozofii połączony z analizą tekstów Akwinaty, bez potrzeby odwoływania się do nauk szczegółowych. Ten rodzaj myślenia był także obecny w filozofii neotomistycznej w Polsce w 1. połowie XX wieku, którą reprezentują: ks. Franciszek Gabryl (1866–1914), ks. Kazimierz Wais (1865–1934), ks. Franciszek Sawicki (1877–1952) czy Jacek Woroniecki OP (1878–1949). Wszyscy poruszali w swoich pracach zagadnienia antropologiczne z perspektywy filozofii tomistycznej. Oprócz opracowań ogólnych podręczników zawierających historię filozofii i poszczególne jej działy, skupiali się oni na rekonstruowaniu i utrwalaniu tradycji filozofii tomistycznej z poprzednich wieków.

W tym nurcie mieści się również filozofia Stefana Pawlickiego CR (1839–1916). Jednakże ze względu na jego śmiałość myślenia i uwzględnianie wyników nauk przyrodniczych w filozofii niektórzy uważają, że nie był tomistą, lecz filozofem, który usiłował zbudować nowoczesną filozofię chrześcijańską w kontekście nauk empirycznych, sytuującą się między skrajnościami: pozytywizmem i kantyzmem. Pawlicki uważał, że dzięki władzy poznawczej człowiek odnajduje rację swojego bytu w istocie niezależnej, jaką jest Bóg. Za punkt wyjścia filozofii człowieka uznał doświadczenie osoby ludzkiej, obejmujące świadomość swojego istnienia. Owo doświadczenie jako bezpośrednie i oczywiste jest podstawą refleksji filozoficznych. Rolę rozumu dostrzegął również w uzdoleniu człowieka do poznania naturalnego prawa moralnego, w ramach którego podstawą ładu społecznego jest rodzina i prawo do własności prywatnej. Nie zgadzał się ze scjentystyczną koncepcją społeczeństwa, albowiem świat ludzki nie powstaje drogą ewolucji ze świata zwierzęcego. Uważał, że prawo stanowione jest wtórne względem podstawowych praw jednostki, których naruszenie oznacza zanegowanie autonomii ludzkiej.

W okresie powojennym w Polsce oprócz neotomizmu pojawiło się wiele innych kierunków filozoficznych: filozofia marksistowska, egzystencjalizm, fenomenologia, filozofia dialogu i filozofia analityczna.

W tym kontekście chrześcijańska filozofia człowieka poszerzała swoje perspektywy badawcze, otwierając się na fenomenologię – ks. Karol Wojtyła (1920–2005), ks. Józef Tischner (1931–2000), Władysław Stróżewski (1933–), ks. Antoni Siemianowski (1930–), częściowo na egzystencjalizm teistyczny – ks. Józef Tischner, Karol Tarnowski (1937–), ks. Marek Jędraszewski (1949–), ks. Władysław Zuziak (1952–), a także na filozofię dialogu – ks. Józef Tischner, Tadeusz Gadacz (1955–), Jan Andrzej Kłoczowski OP (1937–). W mniejszym stopniu zauważamy wpływ filozofii analitycznej obecny m.in. w pracach Józefa Marii Bocheńskiego OP (1902–1995) oraz nieco później w publikacjach innych autorów.

Po 1945 roku filozofowie polscy, chcąc obronić idee chrześcijańskie, zmuszeni byli do wypracowania kontrargumentów przeciw filozofii marksistowskiej. Marksistowska koncepcja człowieka narzucała drogą administracyjną przez ówczesne władze (eliminowano z uczelni myślicieli niemarksistowskich, usuwano z uniwersytetów wydziały teologiczne, likwidowano i cenzurowano publikacje niezgodne z oficjalną propagandą itd.) spotkała się z krytyką ze strony myślicieli chrześcijańskich. Na uwagę zasługuje polemika ks. Kazimierza Kłósaka (1911–1982) z materializmem dialektycznym (Adam Schaff) oraz polemika Tadeusza Ślipki SJ (1918–2015) z Markiem Fritzhendem oraz Henrykiem Jankowskim, dotycząca koncepcji człowieka i etyki, a także publikacje Romana Darowskiego SJ (1935–2017) z zakresu filozofii marksistowskiej. Należy podkreślić ważną rolę Szkoły Lubelskiej, której przedstawiciele, zwłaszcza Antoni Bazyli Stępień (1931–), również podejmowali dyskusję z marksizmem. Inni wybitni reprezentanci tej szkoły – ks. Karol Wojtyła i Mieczysław Albert Krąpiec OP (1921–2008) – wskazywali, że marksizm opiera się na błędzie antropologicznym. Szkoła ta twórczo odnowiła i systematycznie rozwijała metafizykę tomistyczną, filozofię człowieka oraz etykę. W opozycji do marksizmu Wojtyła akcentował podmiotowość człowieka pracy. Pogłębioną i krytyczną refleksję na temat pracy i jej etosu rozwijał również Tischner, co w znacznym stopniu przyczyniło się do podważenia marksistowskiej koncepcji człowieka i pracy. Oprócz filozofii chrześcijańskich wyjątkowy wpływ na budzenie się świadomości istnienia wolności i godności człowieka miała też myśl społeczna Kościoła – oddziaływanie ks. kardynała Stefana Wyszyńskiego (1901–1981). Dzięki tej działalności osłabiony został wpływ filozofii marksistowskiej i komunistycznej propagandy w społeczeństwie polskim.

Oprócz nurtów inspirowanych neotomizmem w chrześcijańskiej filozofii człowieka 2. połowy XX wieku pojawił się nurt augustiański, który rozwijali: Tischner, Stróżewski, Gadacz czy Stanisław Kowalczyk (1932–). O ile Tomasz z Akwinu twierdził, że człowiek jest najdoskonalszym bytem w świecie widzialnym, o tyle augustiański nurt w filozofii akcentował ścisły związek osoby ludzkiej ze światem wartości. Metafizyki osoby ludzkiej nie można więc sprowadzić do ontologii bytu i substancji, musi ona zawierać również aksjologię. Osoba jest wrażliwa na świat wartości, a realizacja wartości ma wpływ na jej rozwój. W filozofii podmiotu nawiązującej do tradycji platońsko-augustyńskiej podkreślano również rolę osoby w poznaniu i działaniu moralnym.

GŁÓWNE NURTY I PRZEDSTAWICIELE

Rozwijaną w XX wieku chrześcijańską filozofię człowieka można podzielić według następujących nurtów: tomizm egzystencjalny, tomizm konsekwentny, nurt przyrodniczo-ewolucyjny oraz fenomenologiczno-egzystencjalny.

Tomizm egzystencjalny

Pośród przedstawicieli różnych odmian nurtu neotomistycznego w Polsce na szczególną uwagę zasługuje Lubelska Szkoła Filozoficzna, zainicjowana przez Stefana Swieżawskiego (1907–2004), Jerzego Kalinowskiego (1916–2000) i rozwijana przez Mieczysława Alberta Krąpca OP (1921–2008) oraz jego współpracowników: ks. Karola Wojtyłę (1920–2005), ks. Stanisława Kamińskiego (1919–1986), Antoniego Bazylego Stępnia (1931–), Zofię Józefę Zdybicką USJK (1928–). Swieżawski był m.in. uczniem Kazimierza Twardowskiego (1866–1938), choć antropologię filozoficzną uprawiał w duchu filozofii tomistycznej. Jednocześnie dostrzegał wartość filozofii nowożytnej, zwłaszcza jej antropocentryczne ukierunkowanie i zwrócenie uwagi na podmiotowość. Na szczególną uwagę zasługuje opracowany przez niego *Traktat o człowieku św. Tomasza z Akwinu*, wydany w wersji polskiej i łacińskiej.

Krąpiec w czasie studiów i pracy naukowej zapoznał się z filozofią św. Tomasza z Akwinu oraz z interpretacją tomizmu Étienne'a Gilsona.

Utrwalił i twórczo rozwinął w polskiej filozofii tomizm egzystencjalny. Filozofię człowieka starał się wypracować na podstawie metafizyki, uznając, że antropologia filozoficzna jest metodologicznie niezależna od antropologii szczegółowych. Dlatego nie jest syntezą danych nauk szczegółowych ani egzystencjalnym przeżyciem wyrażającym praktyczną orientację współczesnego człowieka. Dysponuje bowiem własnymi faktami danymi do wyjaśnienia w postaci bezpośredniego doświadczenia istnienia człowieka. Dane te eksplikowane są za pomocą opisu fenomenologicznego, a ich zawartość wyjaśniona za pomocą metody (intuicyjno-redukcyjnej) właściwej dla metafizyki ogólnej. Odkrycia swojej tożsamości i realności dokonuje człowiek w podstawowym sądzie egzystencjalnym: „ja istnieję”. „Ja” stanowi centrum aktów „moich” – czynów i doznań. Zespolenie „ja” z „moje” prowadzi do pojęcia osoby rozumianej jako „jaźni natury rozumnej”. „Ja” jest immanentne w „aktach moich”, będąc ich sprawcą, ale zarazem jest do nich niesprowadzalne, jest względem nich transcendentne. Krąpiec postrzega człowieka jako substancję złożoną z aktu i możliwości, podkreślając jego psychofizyczną jedność². Człowiek w jego ujęciu to nie tylko indywiduum, organizm biologiczny, ale także byt osobowy posiadający rozumną naturę, kształtujący siebie przez pracę i kulturę (poznanie, decyzje, twórczość i religię). Osoba ludzka to podmiot zdolny do samostanowienia, który aktualizuje siebie w różnych aktach, towarzyszących życiu rodzinnemu czy społecznemu. Konkretny człowiek jest strukturą ontycznie samoistną względem społeczeństwa, będąc podmiotem swoich myśli, doznań oraz działań, transcenduje przyrodę i społeczeństwo. W personalizmie Krąpca autonomia osoby jest punktem wyjścia filozofii polityki i prawa³.

Filozofię człowieka wypracowaną przez Krąpca rozwijali: ks. Marian Jaworski (1926–), Zofia Józefa Zdybicka, ks. Ignacy Dec (1944–), Piotr Jaroszyński (1955–), Andrzej Maryniarczyk SDB (1950–), Henryk Kiereś (1943–), Wojciech Chudy (1947–2007). Obecnie nurt ten reprezentują Zbigniew Pańpuch (1968–), Arkadiusz Gudaniec (1970–) oraz, w środowisku krakowskim, Piotr Stanisław Mazur (1968–). Do nurtu tego należy także Stanisław Kowalczyk, który czerpał z dokonań Szkoły Lubelskiej, próbując uzupełnić ją ideami św. Augustyna i Maritaina. Tomizm pozwala na systemowe ujęcie koncepcji osoby

² M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974.

³ Tenże, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005.

ludzkiej, zaś augustynizm i filozofia współczesna umożliwiają prezentację człowieka w jego egzystencjalnym niepokoju, wnosząc perspektywę podmiotową i aksjologiczną. Wypracowana przez Kowalczyka personalistyczna wizja człowieka stanowi połączenie fenomenologii człowieka z metafizyką człowieka. Podobnie jak u Wojtyły jest ona wyrazem uzgodnienia filozofii bytu z filozofią świadomości. W swoim *Zarysie filozofii człowieka* dokonał także rzetelnej prezentacji różnych nurtów i koncepcji człowieka na przestrzeni wieków w filozofii europejskiej⁴. Jego zainteresowania skierowane były również w stronę filozofii społecznej i filozofii kultury.

Oryginalną koncepcję personalizmu wypracował wychowanek KUL Czesław Stanisław Bartnik (1929–2020). Jego personalizm dziejowy, który sam określał jako realistyczny albo uniwersalistyczny, próbuje łączyć dokonania tradycji augustiańskiej i tomistycznej, ale też wplata elementy zaczerpnięte od Teilharda de Chardin oraz z dialektyki heglowskiej. W tym wszechobejmującym systemie personalizmu dynamiczna osoba, dana bezpośrednio i w sposób pewny, jest swoistą „syntezą” ducha oraz materii i stanowi trzeci rodzaj bytowości. Podmiot jaźni łączy oraz przełamuje dualizm ducha i materii. Osoba łącząca w sobie przedmiotowość i podmiotowość, przekraczając wyobrażenia materializmu i spirytualizmu. Będąc zarazem celem i sensem filozoficznej refleksji, jak i punktem odniesienia dla bytu, jest kluczem do poznania wszelkiej rzeczywistości i może stanowić fundament w tworzeniu uniwersalnego systemu obejmującego teologię, metafizykę, antropologię i etykę. Pojęcie osoby posłużyło filozofowi do zbudowania całościowego ujęcia teologiczno-filozoficznego, w ramach którego wypracował elementy własnej metodologii, epistemologii, hermeneutyki i ontologii⁵. Warte podkreślenia jest nie tylko systemowe wykorzystanie pojęcia osoby, ale też bogate, wielostronne, dynamiczne jej rozumienie zarówno w wymiarze synchronicznym, jak i diachronicznym. Innym myślicielem, który wprawdzie nie należał do Szkoły Lubelskiej, jednakże w swojej koncepcji człowieka nawiązywał do tomizmu w jego suarezjańskiej (esencjalistycznej) odmianie był Darowski. Opowiadał się za neotomistyczną teorią jedności psychofizycznej człowieka. Z czasem poszerzył perspektywę badawczą, co widoczne jest w podręczniku *Filozofia człowieka*, w którym omówił główne nurty

⁴ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990.

⁵ C.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995.

z zakresu filozofii człowieka, dokonał przeglądu zasadniczych aspektów struktury bytowej oraz aktywności kulturowej człowieka, stawiając tezę, że z uwagi na nieograniczony charakter swoich aktów, przy zachowaniu odpowiedniej proporcji do Bytu Pierwszego, człowiek pod pewnym względem jest absolutem⁶. Na uwagę zasługuje również jego konfrontacja myśli chrześcijańskiej z marksizmem⁷.

Tomizm konsekwentny

Mieczysław Gogacz (1926–) jest twórcą tomizmu konsekwentnego. W jego ujęciu filozofia człowieka stanowi odrębną dziedzinę metafizyki, przyjmującą postać metafizyki szczegółowej. Antropologię pojmował jako odrębny dział wiedzy niezależny od nauk szczegółowych. Podkreślał metodologiczny związek filozofii człowieka z ogólną teorią bytu. Człowiek jako osoba jest jednością psychofizyczną, która rozwija siebie dzięki wolności i rozumności⁸. Naturalną konsekwencją bycia osobą stanowi nawiązywanie relacji w wyniku spontanicznej reakcji osoby na drugą osobę. Akt istnienia to pierwsza zasada każdego bytu, w tym również człowieka jako osoby. Podstawą relacji osobowych są transcendentálne przejawy istnienia: na realności osób wspiera się relacja miłości, na prawdzie wspiera się relacja wiary, zaś na dobru wspiera się relacja nadziei⁹. Opierając się na tych relacjach, możemy określić podstawowe ludzkie wspólnoty: rodzinę i naród, które należą do grupy wspólnot naturalnych. Obok wspólnot naturalnych Gogacz wymienia także wspólnotę nadnaturalną, jaką jest Kościół. Według twórcy tomizmu konsekwentnego każdą wspólnotę jednoczy i konstytuuje dobro wspólne tworzących je podmiotów. Zdaniem Gogacza to nie świat przyrodniczy, ale środowisko osób jest adekwatną przestrzenią sensu dla człowieka.

W środowisku warszawskiego UKSW okazjonalnie zagadnienia antropologiczne, zwłaszcza dla potrzeb analiz etycznych, poruszał Tadeusz Ślipko SJ (1918–2015). Obecnie antropologię filozoficzną w perspektywie filozofii kultury rozwija ks. Jan Sochoń (1953–). Zasadniczo opowiada się za antropologią tomistyczną, uzupełnioną

⁶ R. Darowski, *Filozofia człowieka. Zarys problematyki*, Kraków 1995, s. 148.

⁷ Tenże, *La théorie marxiste de la vérité*, Rome 1973.

⁸ M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974.

⁹ Tenże, *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985.

wątkami fenomenologicznymi i hermeneutycznymi. W związku z badaniami etycznymi problematyka antropologiczna pojawia się także w pracach ks. Ryszarda Monia (1951–) i Ewy Podrez (1952–). Autorzy ci wyraźnie odchodzą od tomistycznego sposobu uprawiania antropologii filozoficznej. Choć zachowują szereg z jej tez, to jednak wzbogacają je wątkami pochodzącymi z filozofii francuskiej, postmodernizmu i strukturalizmu.

Nurt przyrodniczo-ewolucyjny

Kazimierz Kłósak w swoich poglądach antropologicznych obficie korzystał z wyników nauk przyrodniczych. Biorąc za punkt wyjścia dane poznania empiriologicznego, analizował szereg zagadnień z zakresu filozofii człowieka, m.in. problem aktów ludzkich czy zagadnienie duszy. Swoją antropologię rozwijał nie tylko w pracach systematycznych, ale również w polemikach, zwłaszcza z filozofią marksistowską.

Kłósak podejmował refleksję antropologiczną w dwóch obszarach: jednym z nich było badanie człowieka w jego środowisku przyrodniczym i kulturowym, a drugim – etap metafizyczny, właściwy dla antropologii filozoficznej. Choć czerpał z osiągnięć nauk empirycznych, to jednak w kwestii badania duszy ludzkiej brał pod uwagę dane introspekcyjne. Zasadniczo opowiadał się za perypatetyczno-tomistyczną koncepcją duszy substancjalnej¹⁰. W tej kwestii nie uwzględniał wkładu przyrodznawstwa do rozumienia istoty człowieka. Również introspekcja posłużyła Kłósakowi do przyjęcia tezy o niematerialnym charakterze wyższych zjawisk psychicznych, a co za tym idzie – o niematerialności duszy. Aby pogodzić te twierdzenia z danymi z zakresu psychofizjologii, przyjął, że myśl ludzka jest przejawem ducha wcielonego, a nie czystego, natomiast jej podmiotem jest człowiek rozumiany jako całość psychofizyczna. W kontekście pytania o związek duszy i ciała wysunął tezę o jedności materii i duchowości, które tworzą w jego ujęciu całość, nie stanowiąc odrębnych substancji. Zajmował się również wybranymi zagadnieniami z zakresu antropogenezy. W kontekście nauk ewolucyjnych o człowieku rozważał dwie kwestie: pochodzenia ciała oraz powstania duszy. Działanie mechanizmów ewolucyjnych uważał za wystarczające tylko w odniesieniu

¹⁰ K. Kłósak, *Substancjalność duszy ludzkiej ze stanowiska doświadczenia bezpośredniego*, „Przegląd Powszechny” 1950, nr 229, s. 1–20.

do sfery fizycznej, czyli do ciał. W sprawie pochodzenia duszy opowiadał się za koncepcją stworzenia jej przez Boga *ex nihilo*¹¹.

Refleksje filozofów neotomistycznych z zakresu antropologii filozoficznej obejmowały nie tylko kwestie przedmiotowe, ale również metapredmiotowe. Rozważano zagadnienie specyfiki antropologii filozoficznej w kontekście innych dyscyplin, przedmiotu jej badań i stosowanych w jej obrębie metod badawczych. Kłósak uważał, że choć filozofia człowieka powinna czerpać z osiągnięć nauk empirycznych, to jednak różni się od dyscyplin przyrodniczych, m.in. ze względu na szerszy zakres badań oraz metodę, która pozwala analizować człowieka pod innym aspektem, aniżeli czyni się to na gruncie antropologii przyrodniczej. Swoistość filozofii człowieka jest również widoczna w porównaniu z innymi dziedzinami filozoficznymi, ponieważ żadna z nich nie przyjmuje za przedmiot badania całości bytu ludzkiego. Specyfika antropologii wyrasta także z racji epistemologicznych, gdyż ontyczna złożoność człowieka, który jest bytem cielesno-duchowym, powoduje konieczność korzystania z różnych metod badawczych podczas rozpoznawaniu rzeczywistości, którą przeżywa.

Ksiądz Tadeusz Wojciechowski (1917–2000), podobnie jak Kłósak, zajmował się człowiekiem w kontekście nauk empirycznych¹². Antropologię filozoficzną uzupełniał o wyniki badań antropologii przyrodniczej, usiłując opracować filozoficzną koncepcję człowieka, zgodną z ewolucjonizmem. Był dość odważny w swoich poglądach, wskazując, że w świetle myśli chrześcijańskiej można wyobrazić sobie powstanie duchowej duszy ludzkiej na drodze ewolucyjnego rozwoju człowieka. Jego koncepcje spotkały się z krytyką myślicieli bardziej konserwatywnych, którzy wskazywali, że poglądy takie nie są zgodne z dotychczasowym nauczaniem Kościoła.

Wojciechowski podejmował problematykę antropologiczną w kontekście pytania o pełną istotę człowieka – czyli jego pochodzenie, naturę i sens istnienia. Twierdził, że współczesna antropologia ujmuje człowieka w sposób dynamiczny. Jest tak m.in. za sprawą podejścia ewolucyjnego na gruncie antropologii. Podejście takie uważał za kluczowe do pełniejszego zrozumienia człowieka w jego wymiarze

¹¹ Tenże, *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*, „Roczniki Filozoficzne”, 1960, t. 8, nr 3, s. 53–123.

¹² T. Wojciechowski, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, Kraków 1985.

fizycznym, cielesnym. Było ono również podstawą do podjęcia dalszych, wykraczających poza kwestie biologiczne, refleksji na temat osoby. Unikał zarówno biologizowania, jak i spirytualizowania istoty ludzkiej. Człowiek należy zarówno do porządku naturalnego, jak i pozanaturalnego. Zgadzał się z krytyką antropologii uprawianej „odgórnie” (tzn. filozofii człowieka uprawianej wyłącznie w świetle zasad metafizyki) i opowiadał się za antropologią „od dołu” uwzględniającą perspektywę przyrodniczych nauk o człowieku. Dążył do opracowania kompleksowego obrazu osoby ludzkiej jako istoty zakorzenionej w świecie zwierzęcym. Dostrzegał pozytywne strony postępującej interdyscyplinarności i załamywania się sztucznych podziałów pomiędzy różnymi dyscyplinami. Zwracał uwagę na biologiczną stronę istnienia człowieka w jej ewolucyjnym wymiarze, co wiązało się z koniecznością podjęcia na nowo wielu fundamentalnych zagadnień, takich jak np. powstanie duszy oraz jej stosunek do ciała.

Przeanalizował zagadnienia z zakresu ewolucyjnej teorii poznania i opowiedział się za jej umiarkowaną wersją. Poznanie ludzkie cechuje transcendencja w postaci przekraczania poszczególnych jego etapów. Transcendencja dokonuje się dzięki duchowości, która istotowo odróżnia człowieka od zwierząt. Człowiek jako istota cielesno-duchowa może być wprawdzie rozumiany – przynajmniej w swej naturze biologicznej – jako wynik procesów ewolucyjnych, ale nie może być do nich redukowany, ponieważ przekracza je w sferze duchowej. Problematyka duchowości człowieka obejmuje zagadnienia powstania duszy, jej stosunku do ciała i nieśmiertelności. Dotychczasowe badania z jednej strony wskazują na ciągłość psychizmu człowieka i zwierząt, a z drugiej strony wykazują pojawienie się istotowej nowości w postaci ducha ludzkiego. Oznacza to zaistnienie bariery pomiędzy człowiekiem i zwierzęciem.

W związku z niemożnością wyjaśnienia aspektu duchowego mechanizmami ewolucyjnymi Wojciechowski stawiał pytanie o genezę duszy ludzkiej. Zauważył, że przyjęte uprzednio założenia filozoficzne determinują sposób rozwiązania tego problemu. Poddawał analizie zarówno neotomistyczny hylemorfizm, według którego ze względu na swoją duchową naturę dusza ludzka musiała zostać stworzona przez Boga z nicości, jak i próby syntezy wiary katolickiej z ewolucyjnym wyłanianiem się duchowości człowieka, do których należy np. koncepcja Teilharda de Chardin. Dusza ludzka powstaje dzięki Bożej interwencji, jednakże nie na mocy aktu stwórczego, lecz poprzez

wyniesienie na wyższy poziom istniejącego już tworzywa. W procesie hominizacji następuje więc przekształcenie psychizmu zwierzęcego w psychizm ludzki.

Kolejny przedstawiciel tego nurtu ks. Ludwik Wciórka (1928–2000) na początku pracy naukowej zajmował się filozofią Kanta, jednakże w późniejszym okresie poszerzył swoje poglądy przez pogłębione studium myśli ewolucyjno-przyrodniczej. Inspirował się poglądami Teilharda de Chardin. Usiłował dokładniej opracować genezę człowieka, biorąc pod uwagę dane nauk empirycznych – filozoficznie zinterpretowanych¹³.

Jedno z podstawowych pytań antropologii filozoficznej dotyczy tego, pod jakim względem człowiek jest w odniesieniu do świata przyrody bytem immanentnym, a pod jakim jest wobec tego świata transcendentny. Uważał, że cechą wyróżniającą człowieka spośród innych bytów jest jego podmiotowość, a negowanie tego wymiaru istoty ludzkiej uznać należy za przejaw redukcjonizmu. Krytykował ewolucjonistyczną wizję świata w wersji monistycznej, powołując się przy tym na arystotelesowską koncepcję przyczynowości, a także na istnienie ludzkiej podmiotowości, która wiąże się ze specyficznym sposobem istnienia człowieka. Według niego biologiczny transformizm doprowadził do powstania człowieka jako bytu wyjątkowego w przyrodzie.

Przyjmował tezę, że nie istnieje konflikt między tezami nauki a twierdzeniami religii dotyczącymi człowieka. Biologia ujmuje inny aspekt ludzkiej rzeczywistości. Osoba jest zarówno rezultatem aktu stworzenia, jak i wytworem ewolucji. Stworzenie nie jest w tym ujęciu rozumiane jako zdarzenie historyczne, ale jako relacja zależności między Bogiem a człowiekiem. Metafizyczna doktryna stworzenia i teoria ewolucji są komplementarne. Tradycyjne koncepcje osoby nie zostały tym samym zdezawuowane przez koncepcje współczesne, a tylko wzbogacone i uzupełnione o nowe elementy, uzyskane dzięki metodzie fenomenologicznej. W kontekście teorii ewolucji na szczególną uwagę zasługuje koncepcja Teilharda de Chardin, którą określał jako naukową fenomenologię świata.

Wciórka podejmował polemikę z różnymi koncepcjami antropologicznymi. Krytykował dualizm duszy i ciała w wersji platońskiej i kartezjańskiej, przychylniej odnosząc się do hylemorfizmu w ujęciu św. Tomasza. Zauważał trudności, które napotyka tomizm w próbach

¹³ L. Wciórka, *Filozofia człowieka*, Warszawa 1982.

wyjaśnienia bytowego statusu duszy rozumianej jako forma ciała. Twierdził, że we współczesnej myśli filozoficznej dominuje relacyjny model osoby, co jest wyrazem jej asubstancjalnego nastawienia. Podejście relacyjne ujmując człowieka w sposób dynamiczny, przez co pozwala lepiej ująć człowieka w aspekcie jego obecności w świecie.

W kręgu przyrodniczo-ewolucyjnej filozofii człowieka należy wymienić także jezuitów: Feliksa Hortyńskiego SJ (1869–1927) i Piotra Lenartowicza SJ (1934–2012). Ten ostatni uznawał konieczność uwzględnienia elementu formalnego (duszy) w wyjaśnianiu złożoności i synergii procesów życiowych oraz podważał ewolucjonistyczną interpretację danych paleontologicznych. Podkreślał, że odkryte szczątki kopalne nie determinują istnienia ogniw pośrednich między ssakami naczelnymi a człowiekiem i dadzą się wyjaśnić jako różne odmiany tego samego gatunku, jakim jest człowiek. Jego zdaniem zawsze istniała nieprzekraczalna granica między inteligencją człowieka a inteligencją narzędziową zwierząt¹⁴.

Bogatą tradycję uprawiania filozofii człowieka w bliskim kontakcie z naukami empirycznymi (biologia, fizyka, medycyna), obok wymienionych myślicieli nurtu przyrodniczo-ewolucyjnego, reprezentują także: ks. Mieczysław Lubański (1924–2015), Bernard Hałaczek (1936–), ks. Józef Życiński (1948–2011) i ks. Michał Heller (1936–). Współcześnie badania antropologiczne podejmowane są głównie w odwołaniu do kognitywistyki i neuronauk. W ramach filozofii w kontekście nauki rozwijanej przez Hellera oraz Życińskiego i ich uczniów podejmuje się wątki antropologiczne w duchu teizmu naturalistycznego. Panuje przekonanie, że pojawienie się człowieka dokonało się zgodnie z prawidłowościami ewolucji biologicznej, która przez tych filozofów jest interpretowana jako narzędzie stwarzania świata przez Boga. O ile Wojciechowski był swego czasu jednym z nielicznych filozofów katolickich w Polsce, którzy zajmowali się zagadnieniami tradycyjnej antropologii w kontekście rozwijających się nauk o mózgu, o tyle obecnie problem ten podejmuje wielu filozofów z naukowych ośrodków katolickich w Polsce, m.in.: Arkadiusz Gut (1970–), Zbigniew Wróblewski (1967–), Justyna Herda (1978 –).

¹⁴ P. Lenartowicz, *Ludy czy małpoludy. Problem genealogii człowieka*, Kraków 2010.

Nurt fenomenologiczno-egzystencjalny

Pod wpływem fenomenologii Edmunda Husserla i Maxa Schelera rozwinęła się w środowisku filozofów krakowskich, głównie u ks. Karola Wojtyły i ks. Józefa Tischnera, bardziej otwarta i poszerzona o nowe elementy filozofia człowieka. Wojtyła dostrzegł potrzebę wzbogacenia moralności w ujęciu tomistycznym o fenomenologię Schelera oraz konieczność uwzględnienia doświadczenia etycznego człowieka i jego podmiotowości w dotychczasowych badaniach. Z kolei Tischner, zgłębiając problematykę wolności i alienacji pracy, podkreślał otwarcie człowieka na świat wartości oraz znaczenie międzyosobowej relacji dialogicznej.

Zyskujący na popularności egzystencjalizm połączony z nihilizmem (Jean-Paul Sartre) spotkał się z odpowiedzią ze strony filozoficznego myślenia w duchu chrześcijańskim (ks. Józef Tischner, Karol Tarnowski, Tadeusz Gadacz, ks. Marek Jędraszewski, ks. Władysław Zuziak, ks. Ryszard Moń). Inspirując się myślą filozoficzną Gabriela Marcela, Emmanuela Lévinasa i Paula Ricoeura i francuską filozofią ducha, myśliciele tego nurtu podkreślają otwarcie się człowieka na transcendencję (Boga).

Na szczególną uwagę zasługuje antropologia adekwatna Wojtyły. Jej źródła sięgają mistyki św. Jana od Krzyża, który doświadczenie religijne traktował jako personalistyczne spotkanie z Bogiem. Kolejnym źródłem jego filozofii człowieka był tomizm. Uznał jednak potrzebę uzupełnienia tomizmu o analizę subiektywnej strony doświadczenia, wykorzystującą metodę fenomenologiczną w ujęciu Schelerowskim. Jednakże w samej filozofii Schelera dostrzegł niebezpieczeństwo subiektywizmu oraz idealizmu. Przejął pewne idee dotyczące roli uczuć w strukturze osoby czy ideę miłości będącej odpowiedzią na wartość, odrzucił natomiast absolutyzowanie świadomości skutkujące niepełnym obrazem człowieka. Jego zainteresowanie fenomenologią było wybiórcze. Zaczerpnął z niej metodę opisu przeżyć, natomiast od tomizmu przejął sposób opracowywania i wyjaśniania danych doświadczenia. Od tego drugiego przejął także rozumienie osoby jako indywidualnej substancji o naturze rozumnej oraz jako sprawcy czynu. Odrzucił natomiast aktualistyczną koncepcję osoby Schelera, dla którego osoba jest jednością dynamicznych aktów danych w przeżyciu, co, jak wykazywał, wyklucza jej sprawczość i odpowiedzialność. Nie godził się zatem ani na redukcjonizm metafizyczny, ani fenomenologiczny, starając się w poznaniu człowieka

stosować metodę fenomenologiczną przy zachowaniu metafizycznych podstaw. Nie pojmował świadomości jako podmiotu poznającego, ale, za Akwinatą, uważał ją jedynie za aspekt ludzkiego bytu. Świadomość nie ma charakteru czynnego, posiada dwie funkcje: odzwierciedlającą i refleksywną. Dzięki pierwszej odzwierciedla treści już poznane przez rozum, które zostają uprzedmiotowione, zyskując pewien rodzaj oczywistości dla podmiotu. Dzięki drugiej (funkcji refleksywnej) świadomość interioryzuje, czyli upodmiotawia treści w przeżyciu osobowym podmiotu. Świadomość pełni istotną rolę, ponieważ dzięki niej bycie „ja” nie polega jedynie na byciu *suppositum*, ale także na byciu podmiotem przeżywającym swoją podmiotowość. Akcentował wpływ emocji na intensyfikację poznanych wrażeń. Uważał, że emocjonalizacji świadomości może zapobiec tylko samowiedza.

Wojtyła zwrócił uwagę na czyn jako świadomy i wolny akt człowieka, który ujawnia osobę¹⁵. Jego „antropologia adekwatna” jest koncepcją oryginalną. Niesie prawdę o człowieku jako takim, niezależnie od warunków życia, działania i poznania. Człowiek w ujęciu Wojtyły jest zarówno podmiotem, jak i przedmiotem poznania. Autor *Osoby i czynu* widział potrzebę opracowania „doświadczenia człowieka” jako dopełnienia perspektywy przedmiotowej o perspektywę podmiotową. W „antropologii adekwatnej” człowiek-osoba został ukazany poprzez analizę ludzkiego czynu jako właściwego dynamizmu osobowego. Czyn jest tym, co odsłania istotę człowieka jako osoby. Wojtyła odróżnia „działanie człowieka” (czyn) od tego, co „dzieje się w człowieku” (uczynienie). Osoba jako jedyna istota na świecie jest zdolna do spełniania czynów, toteż naturalną przestrzenią jej istnienia jest sfera moralności. Dzięki czynom osoba staje się „coraz bardziej jakaś, coraz bardziej kimś”. Doświadczenie moralne jako doświadczenie czynu wiąże się ze sprawczością, która zakłada świadomość i wolność sprawcy umożliwiającą realizację wartości. Tworzy to strukturę samostanowienia (obejmującą samopanowanie i samoposiadanie) oraz odpowiedzialności za siebie i za drugiego. Warunkami i przejawami takiego odpowiedzialnego samostanowienia o sobie są transcendencja i integracja osoby w czynie. Integracja polega na podporządkowaniu sobie wszystkich dynamizmów celem przygotowania odpowiedniego gruntu dla transcendencji rozumianej głównie jako twórcze przekraczanie siebie. Dokonuje się to dzięki świadomości, która za pomocą funkcji refleksywnej

¹⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

interioryzuje czyn i wpisuje go w strukturę sprawy. W ten sposób dokonuje się urzeczywistnienie potencjalności zawartych w ludzkim podmiocie, czyli zachodzi swoista samorealizacja człowieka-osoby.

Poznanie człowieka-osoby jest właściwą (adekwatną) drogą prowadzącą do ukazania pełni człowieczeństwa, a więc tego, kim osoba jest i jaką może się stać. Niezależnie jednak od sposobu, w jaki osoba się staje, niezależnie od wybieranych wartości, ona sama jest szczególnie, a jednocześnie niezbywalną wartością. Jej wyrazem jest ontyczna godność, której źródłem jest to, że człowiek-osoba zawsze jest „podmiotem istnienia i działania” (*suppositum*).

Bogata spuścizna filozoficzna Wojtyły jest kontynuowana przez jego uczniów i spadkobierców w ośrodkach akademickich, głównie w krakowskim, lubelskim i warszawskim: Tadeusza Stycznia SDS (1931–2010), Andrzeja Szostka MIC (1945–), Jerzego Gałkowskiego (1937–), Adama Rodzińskiego (1920–2014), Wojciecha Chudego (1947–2007), Jana Galarowicza (1949–), Jarosława Kupczaka OP (1964–), a także dzięki instytucjom społeczno-kulturowym, takim jak Centrum Jana Pawła II w Krakowie, Instytut Jana Pawła II w Lublinie, Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie.

O ile Wojtyła próbował poszerzyć tomistyczną koncepcję filozofii człowieka, posiłkując się fenomenologią Schelera, o tyle Tischner, odchodząc od tomizmu, rozwijał perspektywę podmiotową w chrześcijańskiej filozofii człowieka. W swoich poszukiwaniach inspirował się przy tym fenomenologią (Husserl, Scheler, Ingarden, Węgrzecki), egzystencjalizmem (Kierkegaard, Marcel, Heidegger), filozofią dialogu (Lévinas), hermeneutyką (Ricoeur), myślą biblijną czy nawet literaturą piękną.

Filozofię człowieka wypracował, opierając się na doświadczeniu aksjologicznym, wzbogaconym o perspektywę dialogiczną oraz hermeneutykę, wydobywając rolę symbolu i metafory w poznaniu człowieka. Znaczenie relacji z innymi, w tym z Bogiem i ze światem, pomagała mu wydobyć filozofia dialogu. Z czasem Tischner skierował się ku agatologii dobra, która stanowiła podstawę jego dalszych rozważań. Poszukiwania własnej drogi do prawdy o człowieku prowadziły Tischnera stopniowo przez *Myślenie według wartości*¹⁶, *Filozofię dramatu*¹⁷ i *Spór o istnienie człowieka*¹⁸.

¹⁶ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982.

¹⁷ Tenże, *Filozofia dramatu*, Kraków 1999.

¹⁸ Tenże, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.

Tischner zakwestionował adekwatność tomistycznej wizji człowieka, a dokładniej mówiąc, odrzucił tzw. chrześcijaństwo tomistyczne. Jego polemika z tomizmem Szkoły Lubelskiej miała dostarczyć myśli chrześcijańskiej narzędzi do bardziej wszechstronnego filozofowania o człowieku. Wskazywał, że ujmując człowieka w wymiarze egzystencjalnym, dostrzegamy, iż jest on w większym stopniu podmiotem nadziei i cierpienia, rozpoznającym się w dialogu z drugim, aniżeli przedmiotem obiektywnej wiedzy metafizycznej. Niewystarczalność tomizmu w antropologii wskazywali również Wojtyła i Stępień. Ponadto Tischner prowadził spór z marksizmem, w którym dostrzegał, co prawda, pozytywny aspekt, jakim była walka z wyzyskiem człowieka pracy, jednak nie akceptował jego materialistycznej i ateistycznej wizji rzeczywistości.

Fenomenologia, otwarta na perspektywy egzystencjalne, skierowała Tischnera w stronę filozofii dramatu. Dramat, w jego ujęciu, wyznaczają w życiu człowieka dwa bieguny: usprawiedliwiającego dobra oraz oskarżającego zła. Świat wypełniony bytami jest sceną dramatu ludzkiego. Finałem dramatu może być ocalenie, pod warunkiem, że człowiek rozpozna siebie w horyzoncie dobra i otworzy się na jego działanie.

Ponieważ Tischnera w dużej mierze inspirowała myśl Lévinasa, Ricoeura, Heideggera czy filozofów dialogu, zatem zarzucano jego koncepcjom brak oryginalności. Inspiracje te wynikały z otwartego sposobu filozofowania. Zarzucano Tischnerowi, że przeakcentował aksjologiczną warstwę człowieka. Jednak trzeba pamiętać, że był on przedstawicielem coraz silniejszego współcześnie nurtu, w którym podkreśla się, iż człowiek nie tyle „jest”, ile wciąż stając się, na nowo konstytuuje sens swojego istnienia. W opinii Tischnera to konstytuowanie dokonuje się właśnie poprzez świat wartości.

Filozofia człowieka w ujęciu Tischnera wywarła duży wpływ na innych myślicieli. Jego myśl filozoficzna doczekała się rozwinięcia ze strony licznych kontynuatorów i spadkobierców. Należą do nich: Aleksander Bobko (1960–) – filozofia człowieka, filozofia społeczna, Tadeusz Gadacz – filozofia religii, dialogu i wolności, Jarosław Jagiełło (1958–) – antropologia w filozofii niemieckiej, myśl Józefa Tischnera, Roman Rożdżeński (1945–) – teoria poznania, metafizyka, Zbigniew Stawrowski (1958–) – filozofia inspirowana Hegłem, filozofia społeczna, Władysław Zuziak (1952–) – etyka, filozofia społeczna. Dzieła Tischnera są tłumaczone na wiele języków nowożytnych,

m.in. na francuski i rosyjski. Na szczególną uwagę zasługują wysiłki Instytutu Myśli Józefa Tischnera w Krakowie, który prowadzi pełną dokumentację jego dzieł, inspirowane wydarzenia i publikacje mające upowszechniać myśl filozoficzną Tischnera. Należy wymienić także coroczne Dni Tischnerowskie organizowane od 2001 roku przez UPJPII, UJ, PWST, Instytut Wydawniczy Znak oraz IMJT.

DYSKUSJE I POLEMIKI

W obrębie chrześcijańskiej antropologii prowadzone były dwa rodzaje dyskusji: pierwsze dotyczyły tzw. problemów wewnętrznych związanych ze sposobem uprawiania filozofii człowieka i asymilacją nowych sposobów uprawiania filozofii, jak np. fenomenologii i hermeneutyki. W ramach neotomistycznej antropologii dyskutowano nad kwestią punktu wyjścia antropologii i roli, jaką odgrywa w nim doświadczenie (Krapiec, Stępień). Podejmowano problemy dotyczące statusu metodologicznego antropologii, co prowadziło do dyskusji między zwolennikami autonomicznego i nieautonomicznego (Krapiec, Kłósak) uprawiania antropologii. Prowadzono dyskusję z ewolucjonizmem (Kłósak, Wojciechowski, Wciórka) o chrześcijańską interpretację filogenezy. Dyskutowano nad asymilacją metod współczesnej filozofii, zwłaszcza fenomenologii i hermeneutyki do tradycyjnie pojmowanej filozofii człowieka. Pokazuje to debata na temat koncepcji Wojtyły zawartej w *Osobie i czynie*¹⁹. Natomiast jeśli chodzi o dyskusje zewnętrzne, to po roku 1945 koncentrowały się one na marksizmie. Dotyczyły problematyki statusu bytowego człowieka. Myśliciele chrześcijańscy zarzucali marksistom materializm i redukcjonizm (Kłósak, Stępień, Kowalczyk, Ślipko, ks. Jerzy Troska [1941–]). Do innych ważniejszych dyskusji z lat 80. należy polemika Tischnera z tomizmem. Tischner uważał, że metafizyka nie pozwala na zbadanie problemu człowieka. Przekonanie to doprowadziło go do sporu z neotomizmem rozwijanym przez Krapca. W przekonaniu Tischnera nurt ten, przyjmując perspektywę przedmiotową, nie uwzględnia sfery przeżyciowej świadomego podmiotu, jakim jest człowiek. Wskazywał, że opis człowieka za pomocą pojęć metafizycznych, takich jak substancja, istnienie, istota, nie daje możliwości pełnego wyjaśnienia doświadczenia

¹⁹ „Analecta Cracoviensia” 1973, t. 5, s. 49–263.

ludzkiego, gdyż nie uwzględnia aksjologicznego wymiaru ludzkiej egzystencji. Natomiast Krąpiec zarzucał Tischnerowi, że buduje relacjonistyczną koncepcję człowieka. Relacja jest w ujęciu metafizycznym bytem przypadłościowym i niesamodzielnym, który wytwarza się między świadomością a tym, co się tej świadomości jawi. Zatem przyjęcie, że o człowieku decyduje to, co w nim przypadłościowe, prowadzi do negacji istnienia realnych, ontycznych czynników konstytuujących człowieka. Krąpiec uważał, że próba połączenia metafizycznego ujęcia człowieka z ujęciem aksjologicznym mogłaby utrudnić analizę bytu realnie istniejącego.

Polemikę Tischnera z Krąpcem i z innymi neotomistami można traktować jako propozycję, by antropologia filozoficzna była otwarta także na takie perspektywy badawcze, które wykraczają poza metafizyczne ujęcie natury ludzkiej. Tischner wskazywał, że metafizyka formułując odpowiedzi na pytanie „kim jest człowiek?”, ignoruje kwestię ludzkiej podmiotowości. Zarówno rozwiązanie tomistyczne, jak i metoda fenomenologiczna nie wystarczały do sformułowania zadowalającej koncepcji człowieka. Dlatego Wojtyła próbował znaleźć kompromisowe rozwiązanie tego sporu, rozwijając własną, oryginalną antropologię filozoficzną. W jej ramach starał się łączyć przedmiotowe i podmiotowe ujęcia człowieka. Po roku 1989 dyskusje w ramach chrześcijańskiej filozofii człowieka koncentrują się na nowych koncepcjach antropologicznych, które podważały status ontyczny osoby i jego aksjologiczną pozycję. Do najważniejszych należą dyskusje z antropologią liberalną (Kowalczyk, Paweł Skrzydlewski [1970–]), feminizmem (Marek Czachorowski [1956–], Skrzydlewski) czy antropologią transhumanistyczną. Wielu myślicieli chrześcijańskich (np. Stanisław Judycki [1954–], Jacek Wojtysiak [1967–]) podejmowało na gruncie antropologii dyskusje z różnymi formami materializmu rozwijanego przez nauki kognitywne i neuronauki. Krytykuje się materializm za rozbijanie jedności psychofizycznej człowieka (Gudaniec). Krytyce poddaje się koncepcje głoszące fikcyjność ludzkiej jaźni (np. Włodzisław Duch [1954–]), a tym samym podmiotowości człowieka (Mazur). Powracają dyskusje dotyczące problematyki i natury ludzkiej duszy (Judycki), w których podkreśla się ograniczenia antropologii kognitywnych w rozstrzyganiu klasycznych zagadnień filozoficznych (Józef Bremer SJ [1953–]). Z początkiem XXI wieku ponownie powróciły dyskusje dotyczące problematyki filogenezy człowieka (Życiński, Heller, Herda) i jej chrześcijańskiej

wykładni dokonywanej w ramach teizmu naturalistycznego. Polemika odnosiła się do tych autorów, którzy głosili materialistyczny ewolucjonizm zamykający drogę do nieredukcyjnego wyjaśnienia duchowości człowieka. W debatach tych pojawiają się także głosy sceptyczne (np. Ireneusz Ziemiński [1965–]), na temat natury i argumentów za istnieniem duszy ludzkiej. Podejmowane są też próby rozwijania antropologii filozoficznej Wojtyły w kontekście dyskusji z różnymi stanowiskami z obszaru filozofii analitycznej (ks. Grzegorz Hołub [1969–]). Dyskutuje się z antropologią transhumanistyczną, która proponuje stworzenie nowego postczłowieka (Hołub, Tadeusz Biega SDB [1950–], Agnieszka Lekka-Kowalik [1959–], ks. Tomasz Kraj [1963], Piotr Duchliński [1978–], Anna Bugajska [1984–] i inni).

CHRZEŚCIJAŃSKA FILOZOFIA CZŁOWIEKA NA POCZĄTKU XXI WIEKU

Chrześcijańska filozofia człowieka rozwijana jest w XXI wieku w takich ośrodkach, jak KUL, UKSW, UPJPII, AIK i PWT w Warszawie. Naznaczona jest pluralizmem metodologicznym i przedmiotowym. Dominuje w niej wielość różnych szkół i podejść. Obok wykładni tomistycznej, związanej ze Szkołą Lubelską, gdzie rozwijana jest tomistyczna antropologia, obecne są w przestrzeni współczesnego dyskursu koncepcje odwołujące się do fenomenologii i hermeneutyki. Coraz bardziej popularne staje się podejście uwzględniające w antropologii osiągnięcia współczesnych nauk przyrodniczych, neuronauk oraz kognitywistyki. Przy czym nie dąży się do stworzenia antropologii jako syntezy danych różnych nauk, ale bardziej całościowej wizji spiętej w kłamry chrześcijańskiego światopoglądu. Cechą charakterystyczną chrześcijańskiej filozofii człowieka w Polsce, rozwijanej przez najmłodsze pokolenie, jest pluralizm i otwartość na różne nurty filozofowania.

WYBRANA BIBLIOGRAFIA

- Bartnik C.S., *Personalizm*, Oficyna Wydawnicza Czas, Lublin 1995.
- Cackowski Z., *Człowiek jako podmiot działania praktycznego i poznawczego*, Książka i Wiedza, Warszawa 1979.
- Darowski R., *Filozofia człowieka. Zarys problematyki*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1996.
- , *La théorie marxiste de la vérité*, [b.w.], Rome 1973.
- Dec I., *Transcendencja bytu ludzkiego w ujęciu twórców szkoły lubelskiej*, Papieński Wydział Teologiczny, Wrocław–Lublin 1991.
- Fritzhand M., *Człowiek, humanizm, moralność. Ze studiów nad Marksem*, Książka i Wiedza, Warszawa 1961.
- Gogacz M., *Człowiek i jego relacje*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1985.
- , *Wokół problemu osoby*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1974.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972.
- Kłósak K., *Immanencja i transcendencja człowieka w odniesieniu do przyrody*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 1: *O Bogu dziś*, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1968, s. 165–177.
- , *Substancjalność duszy ludzkiej ze stanowiska doświadczenia bezpośredniego*, „Przegląd Powszechny” 1950, nr 229, s. 1–20.
- , *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*, „Roczniki Filozoficzne”, 1960, t. 8, nr 3, s. 53–123.
- Kowalczyk S., *Zarys filozofii człowieka*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 1990.
- Krapiec M.A., *Człowiek i prawo naturalne*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993.
- , *Człowiek jako osoba*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005.
- , *Ja-człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1974.
- , *Kim jest człowiek*, Wydział Nauki Katolickiej Kurii Metropolitalnej Warszawskiej, Warszawa 1987.
- Lenartowicz P., *Ludy czy małpoludy. Problem genealogii człowieka*, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, Kraków 2010.
- Schaff A., *Filozofia człowieka*, Książka i Wiedza, Warszawa 1965.
- Suchodolski B., *Kim jest człowiek?*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1974.
- Swieżawski S., *Traktat o człowieku*, Antyk, Kęty 2000.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 1999.
- , *O człowieku: wybór pism filozoficznych*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2003.
- , *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 1998.

- Wciórka L., *Filozofia człowieka*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1982.
- Węgrzecki A., *O poznawaniu drugiego człowieka*, Akademia Ekonomiczna, Kraków 1982.
- Wobec *filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenie*, red. A.B. Stępień, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1990.
- Wojciechowski T., *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1985.
- Wojtyła K., *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Instytut Jana Pawła II KUL, Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu Fundacji Jana Pawła II, Lublin–Rzym 1991.
- , *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969.
- , *Rozważania o istocie człowieka*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999.
- Życiński J., *Trzy kultury. Nauki przyrodnicze, humanistyka i myśl chrześcijańska*, W drodze, Poznań 1990.

6.

ETYKA

Etyka chrześcijańska jest racjonalnym namysłem nad moralnością. Uwzględnia się w niej argumentację religijną, ale operuje standardowymi argumentami o charakterze empiryczno-racjonalnym. Jak każda etyka, jest uwarunkowana pewnym obrazem świata oraz zastaną kulturą. Najczęściej zakłada ona arystotelesowsko-tomistyczną koncepcję metafizyki, epistemologii i antropologii. Niekiedy odwołuje się do ustaleń fenomenologii czy filozofii dialogu. Istnienie Boga uznaje za ostateczną rację uzasadnienia obiektywnego porządku normatywnego¹. Jej podstawowe pojęcia wywodzą się z chrześcijańskiej wizji godności osoby ludzkiej, sumienia czy prawa naturalnego. Etyka chrześcijańska ma charakter normatywny, określając, jak człowiek powinien postępować w wymiarze moralnym i w jaki sposób powinien uzasadniać swoje obowiązki i powinności moralne.

KONTEKST HISTORYCZNY I IDEOWY

Etyka chrześcijańska, podobnie jak cała filozofia XX wieku w Polsce, powstawała w zmieniających się realiach kulturowych i społecznych. Uwarunkowania te wpłynęły na to, gdzie i – do pewnego stopnia – w jaki sposób była ona uprawiana, co nadało jej określony charakter. Z tego względu prezentacja etyki chrześcijańskiej w Polsce od 1918 roku do czasów współczesnych wymaga omówienia różnych

¹ P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez, *Inspiracje chrześcijańskie w etyce*, Kraków 2016, s. 11–22.

jej koncepcji wykładanych w tym okresie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II) oraz w innych ośrodkach naukowych. Podział obejmuje dwa okresy: 1918–1939 oraz 1945–2018.

Pierwszym ośrodkiem akademickim, w którym podjęto systematyczne rozważania etyczne, był Katolicki Uniwersytet Lubelski. Powstał on w 1918 roku, czyli w tym samym czasie, kiedy Polska odzyskała niepodległość po trwających ponad 120 lat rozbiorach ziem polskich między Rosję, Austrię i Prusy. Rok później otwarto Uniwersytet Poznański, a także reaktywowano Uniwersytet Stefana Batoiego w Wilnie. Co prawda w zaborze austriackim cały czas działały dwa uniwersytety, tj. w Krakowie i Lwowie, a w zaborze rosyjskim funkcjonował Uniwersytet Warszawski, ale były one uzależnione od władz zaborczych Wiednia i Moskwy.

Na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w okresie międzywojennym filozofię i etykę studiowano na Wydziale Nauk Humanistycznych. Jednym z wykładowców tych przedmiotów był Jacek Woroniecki OP (1878–1949), z którym współpracował Feliks Bednarski OP (1911–2006). Dopiero po II wojnie światowej, w 1946 roku, powstał na KUL odrębny Wydział Filozofii. W 1954 roku władze komunistyczne zlikwidowały dwa wydziały teologiczne istniejące na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie oraz na Uniwersytecie Warszawskim. W ich miejsce powołano Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie, tworząc na tej uczelni trzy wydziały: teologii, filozofii chrześcijańskiej i prawa kanonicznego. Natomiast w Krakowie w 1959 roku powstał Papieski Wydział Teologiczny. Po transformacji ustrojowej 1989 roku etykę chrześcijańską zaczęto uprawiać także w innych ośrodkach akademickich, głównie na nowych wydziałach teologicznych, które zostały powołane do istnienia. Na KUL w okresie międzywojennym uprawiano etykę w nurcie tomizmu esencjalistycznego, a po II wojnie światowej w ramach tomizmu egzystencjalnego i personalizmu łączącego tomizm z tradycją fenomenologiczną. W ATK dominował tomizm tradycyjny i konsekwentny, a na PWT w Krakowie odwoływano się do różnych nurtów tomizmu, aksjologii fenomenologicznej i filozofii dialogu.

OKRES 1918–1939

W okresie międzywojennym etyka była uprawiana w ramach tomizmu tradycyjnego, przede wszystkim na KUL, gdzie zajmował się nią głównie Jacek Woroniecki. Twierdził on, że wszelkie ujęcia indywidualistyczne są ściśle związane z intelektualizmem, a ten bazuje na zdobytej wcześniej wiedzy teoretycznej, przez co pomija znaczenie ludzkiej woli w procesie podejmowania decyzji. Tym samym prowadzi do upadku moralnego społeczeństw nowożytnych oraz do powstawania niekorzystnych zmian w pedagogice, która staje się nauką o wykształceniu, a nie o wychowaniu, gdyż zrywa więzi z etyką. Woroniecki odrzucał wszelki sentymentalizm. Utrzymywał, że człowiek w podejmowaniu decyzji kieruje się sumieniem, które może być błędne. Zalecał zatem jego permanentne wychowanie. Woroniecki był przekonany, że człowiek udoskonala się w społeczności, dlatego też rozwijał filozofię społeczną, mającą ułatwić proces wychowania. Czerpiąc z nauki św. Tomasza, proponował szczegółowe rozwiązania, ukazujące, jak powinien udoskonalać się człowiek, by mógł postępować zgodnie z zasadami moralnymi². Etyka Woronieckiego była etyką wychowawczą, o czym świadczy tytuł jego głównego dzieła³.

Z Woronieckim ściśle współpracował Feliks Bednarski. Najpierw wykładał on w Instytucie Filozoficzno-Teologicznym dominikanów w Krakowie, a od roku 1956 – na Angelicum w Rzymie. Etyka, jaką tworzył, miała stanowić alternatywę dla Szkoły Lwowsko-Warszawskiej i poglądów neopozytywistów warszawskich, podważających naukowość tomizmu. Wyróżniał trzy typy etyki: religijno-teologiczny, filozoficzny oraz empiryczny. W każdym z nich wydzielał część historyczną oraz systematyczną. Etykę traktował jako metodycznie uporządkowany zespół twierdzeń o moralności ludzkiego postępowania. Uważał, że normy etyczne mogą być uzasadniane na podstawie analizy rzeczywistości⁴. Dlatego starał się wypracować odpowiednią metodologię, która lepiej ukazywałaby ustalenia Akwinaty. Uważał,

² R. Polak, *Woroniecki Jacek Adam*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2011, s. 838–841.

³ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1–3, Lublin 2013.

⁴ K. Malinowski, *Bednarski Feliks*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2011, s. 88–91.

że przedmiot etyki stanowią oceny i normy, które znajdują swoje ostateczne uzasadnienie i wyjaśnienie przez ustalanie na drodze rozumowej ich zgodności z celem ostatecznym⁵.

Bednarski utrzymywał, że racją formalną przedmiotu etyki są najogólniejsze zasady, wyprowadzone z analizy ludzkiej natury, tj. z namysłu nad jej skłonnościami. Proponował zatem, by etykę uprawiać za pomocą metody dedukcyjnej. Chciał dokonać (w nawiązaniu do Szkoły Lwowsko-Warszawskiej) aksjomatyzacji etyki, co jednak spotkało się z ostrą krytyką wielu tomistów. Aksjomatyzacja etyki miała polegać na zastosowaniu logiki dwuwartościowej do etyki wychowawczej, a dokładniej biorąc – do nauki o prawie naturalnym. Podobnie jak Woroniecki, starał się zbudować etykę wychowawczą, opartą na nauce tomistycznej. Wychowanie charakteryzował przez wskazanie czterech przyczyn: materialnej (wychowanek), sprawczej (wychowawca), celowej (doskonałość ludzkiej osobowości) oraz formalnej (prowadzenie wychowanków wzwyż). Najwięcej uwagi poświęcał przyczynie celowej. Samo wychowanie polegać miało na usprawnianiu (wychowywaniu) rozumu, woli i uczuciowości. Ważne było też wychowanie fizyczne⁶.

Problematyka moralna podejmowana była również na krakowskim Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego powstałym w 1932 roku, a następnie przekształconym w Wyższą Szkołę Filozoficzno-Pedagogiczną (obecnie Akademia Ignatianum). Aż do lat 70. XX wieku profesorowie WFTJ rozwijali etykę głównie w duchu tomizmu esencjalistycznego, ukształtowanego pod wpływem myśli Franciszka Suáreza. Natomiast po roku 1970 coraz większy wpływ wywierały inne nurty filozofii: egzystencjalizm i psychologia (Antoni Jarnuszkiewicz SJ [1949–]), filozofia dialogu (Jakub Gorczyca SJ [1950–]), filozofia i bioetyka analityczna (Piotr Aszyk [1968–]). Najbardziej zbliżony do tomizmu charakter miała zaś etyka Tadeusza Ślipki SJ (1918–2015), który działał jednak w środowisku dawnego ATK.

Szereg ważnych problemów etycznych podejmowali członkowie powstałego w 1936 roku Koła Krakowskiego: Józef Maria Bocheński OP (1902–1995), Jan Franciszek Drewnowski (1896–1978), ks. Jan Salamucha (1903–1944). Dążąc do odnowy myśli katolickiej zgodnie

⁵ F. Bednarski, *Zgodność konstytutywna wartości moralnej w etyce św. Tomasza z Akwinu*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1989, t. 25, nr 1, s. 76.

⁶ K. Malinowski, *Bednarski Feliks*, dz. cyt., s. 90.

z metodologią logiki, proponowali uprawianie naukowej filozofii, w tym też naukowej etyki, która brałaby pod uwagę dane doświadczenia, tradycję chrześcijańską oraz racjonalne uzasadnienia dla wyznawanych ocen i norm postępowania. Bocheński pojmował etykę w duchu neotomistycznym. Uważał, że jest to nauka normatywna ustalająca ogólny cel ludzkiego postępowania, a następnie analizująca psychologiczne struktury ludzkich czynów, w których urzeczywistnia się cel ostateczny. W ten sposób dochodzi się w etyce do zagadnienia ostatecznej normy etycznej, czyli zasady, która ma służyć za podstawę wartościowania czynu. Podejmował problematykę kształtowania moralnego charakteru, roli mądrości praktycznej oraz etyki wojny⁷. Natomiast Salamucha podejmował szereg kwestii związanych z etyką katolicką, takich jak problem względności czy bezwzględności norm moralnych oraz problemy z zakresu etyki społecznej i etyki życia indywidualnego.

DRUGA POŁOWA XX WIEKU

Po II wojnie światowej etykę w duchu chrześcijańskim uprawiano nadal na KUL, ale nie tylko. Zajmowali się nią także etycy nowo powstałej ATK, a zwłaszcza Tadeusz Ślipko. Twierdził on, że u podstaw etyki leżą uwarunkowania o charakterze metafizycznym, antropologicznym, epistemologicznym i teodycealnym. Można je odnaleźć w teorii bytu, której przedmiot formalny, czyli „byt jako byt”, decyduje o jedności i spójności systemu filozoficznego. Metafizyka dostarcza też schematów argumentacji, głównie dedukcji i redukcji. Przekonywał, że doświadczenie moralne, które bada etyka, wyrasta z poznania potocznego. Opowiadając się za umiarkowanym empiryzmem genetycznym, dowartościowywał rolę intuicji w odkrywaniu prawd moralnych.

Ślipko uważał, że nazwa „chrześcijańska” przysługuje etyce nie tyle z racji metodologicznych, ile historycznych. Przez metaetykę rozumiał namysł metodologiczny nad etyką. Własną etykę określał jako aksjonomiczną. Sądził bowiem, że uwzględnia ona, obok doświadczenia celu ostatecznego i prawa naturalnego, także element wartości.

⁷ J.M. Bocheński, *Etyka*, Kraków 1995; tenże, *De virtute militari. Zarys etyki wojskowej*, Kraków 1993.

Twierdził, że jest wiedzą naukową o charakterze intersubiektywnie sprawdzalnym i intersubiektywnie komunikowalnym. Rozumiał ją jako naukę filozoficzno-normatywną, usiłującą osiągnąć tych racji, które określają właściwą moralności rzeczywistość transcendentną w stosunku do danych doświadczenia⁸.

Ślipko twierdził, że fenomen moralności nie jest konstruowany przez etyka, lecz jest mu dany doświadczalnie. Utrzymał, że od fenomenologicznego opisu doświadczenia moralnego etyka musi przejść do zastosowania bardziej zaawansowanych metod badawczych, pozwalających na uprawomocnienie określonych zdań teoretyczno-praktycznych, wyrażających konstytutywne cechy moralności. Uważał, że wszystkie działy etyki są ze sobą treściowo powiązane, a między nimi zachodzą związki genetyczne, metodologiczne, epistemologiczne, metafizyczne.

Ślipko odnosił się w swoich rozważaniach do pojęcia wartości, a nie do szczęścia rozumianego jako cel ostateczny, wyznaczający jakość i kierunek ludzkich działań. Miało to swoje przełożenie na wybór metody. Postulował oparcie etyki na „faktach”. Wyróżnił dwa rodzaje doświadczenia etycznego: wewnętrzne, polegające na uświadamianiu sobie własnych intuicji moralnych, oraz zewnętrzne, jako doświadczenie społecznej świadomości moralnej dostępnej nam w formie werbalnego przekazu. Na drugim etapie badań proponował racjonalną analizę dostępnych nam faktów i założeń antropologicznych. Zrąb jego etyki stanowią trzy następujące elementy: nauka o szczęściu jako celu ostatecznym (eudajmonologia), teoria wartości (aksjologia), nauka o prawie moralnym (deontologia).

Ślipko dokonał pewnych modyfikacji ujęć tomistycznych. Uznał, że istnieje asymetria między nieograniczonym pragnieniem szczęścia a liczbą dóbr, będących w stanie zaspokoić owo pragnienie. Stąd też odwoływał się do nauki chrześcijańskiej o Bogu, który zaspokaja ludzkie pragnienia. Szczęście jako cel dążeń człowieka wyznacza jedynie pewien kierunek, ale nie stanowi ostatecznego uzasadnienia poprawności działań moralnych. Nie konstytuuje od wewnątrz realizacji zadań stojących przed człowiekiem. Nie określa, co jest dobre, a co złe. To bowiem jest wyznaczane przez wartości moralne i imperatyw moralny. Z tego powodu aksjologię wysuwał on przed eudajmonologię.

⁸ T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004, s. 41.

W aksjologii Ślipko przypisywał wartościom rolę pewnych wzorców, które mają swoją zasadę konstytutywną. Tworzy ją godność osoby ludzkiej oraz relacja odpowiedniości między wewnętrzną celowością działania a naturą ludzką celowościowo i doskonałościowo uporządkowaną, czyli służącą doskonaleniu się człowieka. Ślipko tradycyjny tomizm uzupełnił o koncepcję koordynacji aksjologicznego zakresu wartości moralnych. Twierdził, że wartości moralne pozostają we wzajemnej relacji stwarzającej skuteczny mechanizm obrony tych wartości przed agresją na nie. Wiele uwagi poświęcił także problematyce bioetycznej⁹.

Na KUL w latach 1946–1957 etykę w duchu tomistycznym wykładał Józef Keller (1911–2002). Napisał kilka książek poświęconych tej dyscyplinie filozoficznej¹⁰. Warto też wspomnieć Jerzego Kalinowskiego (1916–2000), który pracował na KUL w latach 50. XX wieku. W 1957 roku opuścił Polskę i wyjechał do Francji, gdzie zajmował się tematami z pogranicza logiki i etyki¹¹. W nurcie tomistycznym etykę uprawiał w tym czasie także wspomniany Józef Maria Bocheński, który związał się z uniwersytetem we Fryburgu, ale publikował wiele tekstów także w języku polskim. Łączył filozofię tomistyczną z filozofią analityczną.

Jeżeli chodzi o etykę wykładaną na KUL, to w latach 50. ubiegłego stulecia sytuacja na tej uczelni była trudna pod względem kadrowym. Władze komunistyczne wymusiły odejście części profesorów, jednak dzięki staraniom Jerzego Kalinowskiego (jako dziekana) udało się rozwiązać ten problem. Zatrudniono kilku znanych profesorów różnych specjalizacji, m.in. ks. Karola Wojtyłę (1920–2005), który rozpoczął pracę na tej uczelni w roku 1954. Korzystając z dorobku Maxa Schelera, opracował on ontologię osoby, opierając ją na pięciu filarach: koncepcji świadomości, filozofii wolności, koncepcji związku człowieka z wartościami, analizie cielesności oraz teorii intersubiektywności¹².

W dociekaniach etycznych Wojtyła odwoływał się do doświadczenia rozumiejącego, przede wszystkim człowieka i jego czynu. Starął się

⁹ T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Warszawa 1988.

¹⁰ J. Keller, *Etyka. Zagadnienia etyki ogólnej*, Warszawa 1954; tenże, *Etyka katolicka*, Warszawa 1957.

¹¹ J. Kalinowski, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, Lyon 1967.

¹² J. Galarowicz, *Człowieczeństwo a moralność w filozofii K. Wojtyły*, „Logos i Ethos” 1991, nr 1, s. 55.

łączyć poglądy Schelera z tezami Immanuela Kanta, był bowiem przekonany, że o etycznym charakterze przeżycia decyduje doświadczenie powinności, a nie wartości. Było to spowodowane tym, że doświadczenie wartości uznawał za zbyt szerokie, a doświadczenie człowieka – za zbyt wąskie. Jedynie doświadczenie powinności odsyła zarówno do warstwy aksjologicznej, jak i normatywnej, co ujawnia się przede wszystkim w doświadczeniu winy¹³. Powinność rozumiał jako „doświadczalną postać zależności od prawdy, której podlega wolność osoby”¹⁴.

Wojtyła był przekonany, że etyka łączy się ściśle z antropologią. Za istotne dla rozważań etycznych uznał pojęcie ważności, które pozwala odróżnić wartość od dobra. Dobro wiązał ze sferą bytu, wartość – z przeżyciami podmiotu. Pomostem pomiędzy filozofią dobra i aksjologią jest więc antropologia, ukazująca człowieka jako byt przeżywający wartości¹⁵. Wojtyła zmodyfikował Schelerowskie rozumienie wartości. Uznał, że miejsce wartości w hierarchii zależy od doskonałości bytu, dlatego za najwyższą wartość uznał wartość osoby. Wartościom osobowym przeciwstawiał wartości przedmiotowe, które doskonałą człowieka, ale tylko pod jakimś względem.

O ile Kant redukował moralność do powinności, a Scheler do przeżywania wartości, o tyle Wojtyła scalał te dwa aspekty. Za ważniejszą jednak uznawał powinność, która stanowi o moralności bardziej niż wartość¹⁶. Moralność jest zatem treścią aksjologiczno-normatywną, a nie tylko aksjologiczną¹⁷. Norma jest prawdą o dobru, prawdą aksjologiczną, a tę uważał za rzeczywistość szczególną. Traktował ją jako nieuprzedzone pojmowanie rzeczy¹⁸. Prawda posiada znaczenie aksjologiczne, a nie tylko epistemologiczne. Obejmuje całe ludzkie poznanie i miłowanie. Za prawdę o dobru uważał Platońską ideę dobra.

Istotnym elementem etyki Wojtyły jest jego rozumienie sumienia jako podmiotowego przeżywania normy. Dopiero wewnętrzne przekonanie o dobru rodzi powinność zawartą w normie. Normy nie są zatem czymś, co nas zniewala, ale tym, co wybieramy dobrowolnie.

¹³ Tamże, s. 58.

¹⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 199.

¹⁵ J. Galarowicz, *Człowieczeństwo a moralność w filozofii K. Wojtyły*, dz. cyt., s. 61.

¹⁶ K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, red. B. Bejze, Warszawa 1969, s. 240.

¹⁷ Tenże, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 175.

¹⁸ W. Stróżewski, *Tak – tak, nie – nie (kilka uwag o prawdzie)*, „Ethos” 1988, nr 2–3, s. 30–32.

Sumienie posiada charakter twórczy i nie jest li tylko aplikacją znanych nam norm do konkretnej sytuacji. Tak więc wolność i odpowiedzialność są dwiema stronami tej samej rzeczywistości. Wojtyła był przekonany, że etyka implikuje religię, jako że wśród rozpoznawanych powinności jawi się i taka, która ma odniesienie do Boga. Odrzucając Jego istnienie, nie sposób wyjaśnić jawiących się nam powinności z tak bezwzględną siłą. Tak więc Wojtyła stawał w opozycji do Schellera, który przeżycia etyczne traktował jako niezależne od przeżyć religijnych.

Następcą Wojtyły w katedrze etyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego został Tadeusz Styczeń SDS (1931–2010). W swoich badaniach nawiązywał on często do poglądów swego poprzednika i nauczyciela, ale poszedł własną drogą. Potraktował etykę jako teorię moralności, a dokładniej mówiąc – teorię moralnej powinności działania, danej w doświadczeniu¹⁹. Utrzymywał, że etyka jest niezależna w punkcie wyjścia, gdyż odwołuje się do swoistego, niesprowadzalnego do innych doświadczenia. Jednak dociekając, czym ona jest, powtarzał, że musi ona korzystać z innych nauk, zwłaszcza z antropologii filozoficznej i metafizyki. Odróżniał zatem etykę jako naukę normatywną od etologii, czyli dyscypliny referującej, co w danej kulturze uchodzi za złe, a co za dobre. Poglądy Stycznia przeszły pewną ewolucję. Najpierw odwoływał się on głównie do pojęcia godności ludzkiej, co niektórzy określają jako okres „dignitywny” (od *dignitas* – godność), a potem (po roku 1988) więcej uwagi poświęcał zagadnieniu prawdy, będącej gwarantem ludzkiej wolności, co zostało nazwane okresem „werytatywnym” (od *veritas* – prawda)²⁰.

W pierwszym okresie podejmował dyskusję z eudajmonizmem i deontologizmem. Proponował personalizm, tj. kierunek etyczny podkreślający autonomiczną wartość osoby i postulujący jej pełną afirmację. Nie było to całkowite odrzucanie wspomnianych powyżej nurtów etycznych, ale raczej pokazywanie ich niedostatków. Głównym zarzutem stawianym eudajmonizmowi było twierdzenie, że nie ukazuje on powinności moralnej jako bezwarunkowej, ale jedynie jako hipotetyczną, tj. zależną od upragnionego celu, jakim jest szczęście, a raczej to, co człowiek sobie jako szczęście wyobraża. Z kolei

¹⁹ A. Szostek, *Styczeń Tadeusz*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 10, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2009, s. 409.

²⁰ Tamże.

wobec deontologizmu heteronomicznego, szukającego ostatecznego uzasadnienia czynu w woli Boga, wysuwał zarzut utożsamiania powinności moralnej z wolą autorytetu zewnętrznego. Deontologizmowi autonomicznemu (w wydaniu Kanta) miał za złe brak racjonalności, dokładniej mówiąc – brak uzasadnienia powinności moralnej, czego rezultatem było pozbawianie podmiotu jego racjonalności (prawa pytania o racje uzasadniające nakaz).

Styczeń był przekonany, że powinność moralna, odnajdywana w doświadczeniu, posiada cztery charakterystyczne cechy: kategoryczność, bezinteresowność, racjonalność i podmiotowość. Powinność płynie jego zdaniem nie z pragnienia tak, a nie inaczej rozumianego szczęścia, ale z poznanej godności siebie i godności drugiego człowieka. Za główną powinność Styczeń uznawał afirmowanie osób, a także innych stworzeń, w zależności od rangi ich bytowości. Świadomość tego, że osoba nie jest w pełni doskonała, kazała mu szukać ostatecznego uzasadnienia tej godności w związku z Bogiem (Absolutem) jako jej Stwórcą i celem ostatecznym. Przyjmował zatem, że w punkcie dojścia trzeba uznać, że to Bóg jest ostateczną racją moralności²¹.

W drugim okresie swojej twórczości Styczeń skoncentrował uwagę na pokazywaniu znaczenia samego aktu stwierdzania prawdy. Powiadał, że każdy sąd logiczny jest zarazem autoimperatywem, niezależnie od swojej treści. Zobowiązuje do tego, by kierować się rozpoznaną prawdą. W każdym akcie poznania prawdy człowiek angażuje swoją wolność. Dlatego działanie niezgodne z rozpoznaną prawdą jest sprzeniewierzeniem się samemu sobie i stanowi naruszenie własnej tożsamości. Etyka okazuje się zatem antropologią normatywną, ukazuje bowiem doświadczenie człowieka jako osoby. Człowiek, poznając, staje się świadkiem rozpoznanej przez siebie prawdy o sobie i otaczającym go świecie. Tak więc Styczeń uznawał, że powinność respektowania godności osoby jest wtórna wobec powinności respektowania prawdy dla niej samej²².

Etyce przypisywał metodologiczną autonomię, szczególnie w punkcie wyjścia. To doświadczenie pokazuje, że moralność jest relacją międzyosobową. Fakt ten rodzi potrzebę rozpoznania jej krańców, czyli pokazania człowieka jako podmiotu czynu i jako przedmiotu, ku któremu jest skierowane działanie podmiotu. Ostateczne

²¹ Tamże, s. 410.

²² Tamże.

wy tłumaczenie moralności wymaga więc wyjaśnienia problemu człowieka²³. Dokonuje tego antropologia filozoficzna wraz z metafizyką. Nie może to być jednak uzasadnienie dedukcyjne. Ma to być postępowanie o charakterze redukcyjnym, polegające na powiązaniu twierdzeń o faktach normatywnych z odpowiednimi twierdzeniami o człowieku i o istnieniu w ogóle. A ponieważ zarówno twierdzenia etyki, jak i innych dyscyplin domagają się ciągle krytycznej oceny, Styczeń uznał, że etyka jako dyscyplina filozoficzna (zwłaszcza metaetyka) potrzebuje kontroli epistemicznej, a więc musi pozostawać w związku z teorią poznania.

Styczeń utrzymywał, że etyka powinna brać pod uwagę osobę zarówno jako podmiot, jak i przedmiot, ku któremu skierowane jest działanie podmiotu. Dlatego odrzucał niektóre koncepcje etyki, twierdząc, że selektywnie ukazują powinność moralną. Styczeń chciał uniknąć zarówno maksymalizmu, jak i minimalizmu ontologicznego. Dlatego proponował metafizyczny opis moralności. Przekonywał, że powinność jest czymś realnym, należnym realnie istniejącej osobie od realnie istniejącej osoby. „Realna osoba jest *przedmiotem* tej powinności, jej źródłem, a także *kryterium* treści tego, co się wobec niej powinno, co się jej należy. Realna osoba jest także *podmiotem* tej powinności”²⁴. Stąd też dodawał, że powinność nie istnieje poza bytem. Jest to wyraźna różnica w stosunku do tego, co na ten temat napisał Kant, który uważał, że powinność jest nakazem rozumu praktycznego i nie ma związku z rzeczywistością pozaumysłową.

Innym ważnym etykiem był ks. Józef Tischner (1931–2000), który wykładał na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie, potem w Papieskiej Akademii Teologicznej oraz w Państwowej Wyższej Szkole Teatralnej. Wykorzystując fenomenologię i filozofię dialogu, budował etykę, w której stawiał pojęcie dobra przed pojęciem bytu. W ten sposób tworzył agatologię (od *agathon* – dobro). Uważał, że Dobro wpływa na stosunki międzyludzkie i nadaje im odpowiedni kształt. Gdy człowiek uświadamia sobie pierwszeństwo dobra przed bytem, to zaczyna postępować inaczej, niż gdyby to czynił, kierując się jedynie normami. Można zatem powiedzieć, że między Tischnerem i Wojtyłą istnieje pewne podobieństwo, zwłaszcza gdy chodzi

²³ T. Styczeń, *Zarys etyki – metaetyka*, w: tegoż, *Metaetyka. Nowa rzecz czy nowe słowo*, Lublin 2011, s. 361.

²⁴ Tamże, s. 377.

o rozumienie dobra i jego roli. Niemniej Tischner rozumiał je w ten sposób, że istnieje jedność Prawdy, Dobra i Piękna. Podlega jednak ona zróżnicowaniu ze względu na sposób doświadczania.

Wydaje się, że Tischner miał dwa powody, by dać pierwszeństwo agatologii przed ontologią. Przede wszystkim chciał przez to uniknąć trudności związanych z wyjaśnieniem zależności, jaka istnieje między człowiekiem, będącym bytem skończonym, a Bogiem jako Bytem absolutnym. A to dlatego, że nie wiedział, w jaki sposób można wyprowadzić dobro z bytu. Byt pojmował jako kategorię abstrakcyjną, a dobro jako coś, czego doświadczamy nie na trzecim stopniu abstrakcji, jak byty, tylko w życiu, zwłaszcza w spotkaniu z drugim Ty. Pragnął też uniknąć interpretowania działalności człowieka w kategoriach przyczynowych, a jednocześnie usiłował ukazać go jako twórcę. Starał się opisać ludzką podmiotowość innym językiem niż język ontologii. Dlatego tak wiele miejsca poświęcał zagadnieniu wolności, które dopracowywał nie tylko od strony filozoficznej, ale także społeczno-politycznej, na co wpływ miały przemiany ustrojowe w Polsce w latach 80. XX wieku.

Sporo uwagi Tischner poświęcał również zagadnieniu wartości, rozważając je w kontekście ludzkiej egzystencji. Uznał, że istnieją one obiektywnie, są ważne i zobowiązujące, choć ich właściwe rozpoznanie zależy od człowieka. Wartości tworzą pewną hierarchię, w której miejsce danej wartości wyznacza jej trwałość, niepodzielność, zasięg uposażenia sensem innych wartości oraz wpływ na jakość ludzkiego życia. Podstawową wartością jest prawda, która otwiera człowieka na inne wartości, ale najwyższą jest dobro, będące doczesnym znakiem Dobra absolutnego i transcendentnego, czyli Boga. Wartości są „wartościowe”, gdyż odwołują się do dobra, a nie odwrotnie. Człowiek może z nimi obcować, gdyż jest wolny. Dlatego im większa jest wartość, tym obcowanie z nią wymaga pełniejszej wolności. Zwracanie się ku Bogu, który jest źródłem wszelkich wartości, a jednocześnie *summum bonum*, jest aktem wymagającym maksimum ludzkiej wolności.

Człowiek, jako podmiot, myśli według wartości. Tischner odróżniał „Ja aksjologiczne”, rozpoznawane już przedrefleksyjnie, od „Ja poznającego”. „Ja aksjologiczne” budzi „głód aksjologiczny”, tj. pragnienie, odróżniane od potrzeb, które ograniczają się do skończoności i doczesności. Pragnienie kieruje ku nieskończoności i skłania do wędrówki ku Dobru, a w efekcie sytuuje człowieka w perspektywie

etycznej i religijnej. Zatem zarówno prawda, jak i dobro są osiągalne w rzeczywistości międzyosobowej, a nie ustalane abstrakcyjnie²⁵.

Bardzo ważne są rozważania Tischnera na temat solidarności, więzi społecznych, sprawiedliwości. Jego rozumienie wolności stanowi swoiste *novum*, którego trudno byłoby się dopatrzeć w myśli filozoficznej krajów Zachodu. Wolność nie może stanowić negacji tego, co wspólnotowe, gdyż prowadzi to do samotności i innej formy przemocy. Wolność nie jest ucieczką przed innymi. Wręcz przeciwnie. Ma ona charakter społeczny. Takie rozumienie wolności doprowadziło Tischnera do odrzucenia pojęcia natury jako wyznacznika norm ludzkiej działalności. Człowiek może wyzwolić się, działając wspólnie z innymi²⁶. Wolność jest fenomenem, jaki pojawia się pomiędzy ludźmi. Jest zdolnością do samokształtowania. Tischner nie odwołuje się do ontologii, gdy opisuje bardzo szczegółowo wewnętrzne doświadczenia człowieka, zwłaszcza jego przeżycia. Człowiek nie jawi się bowiem jedynie jako pasywność, ale jako ten, który tworzy, bo do tego został wezwany poprzez Dobro.

ODDZIAŁYWANIE KRAJOWE I ZAGRANICZNE

Największe oddziaływanie spośród polskich etyków miał niewątpliwie Karol Wojtyła, który w 1978 roku został papieżem Janem Pawłem II. Jego poglądy były komentowane i popularyzowane m.in. przez Roberta Spaemanna, Johna Crosby'ego, Josefa Seiferta, Rocca Buttiglione. Także Tischner doczekał się wielu opracowań tak w kraju, jak i za granicą. Jego oddziaływanie na różne grupy społeczne było znaczące. Poglądy innych etyków mają mniej opracowań. Trzeba jednak wspomnieć, że z podręczników Ślipki czy Woronieckiego uczyło się kilka pokoleń.

Podobnie było w przypadku Stycznia, który był jednym z najbliższych współpracowników Jana Pawła II. Jako etyk podejmował wiele działań na rzecz ochrony dzieci nienarodzonych, starał się wpływać na prace ustawodawcze przygotowywane w polskim parlamencie

²⁵ J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, „Znak” 1970, nr 2–3(188–189), s. 204–219; tenże, *Studia z filozofii świadomości*, Kraków 2006; W.P. Glinkowski, Tischner Józef, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, dz. cyt., s. 714–717.

²⁶ J. Tischner, *Wyzwolenie*, „Więź” 1986, nr 10(336), s. 7.

dotyczące tej sprawy. Jeśli chodzi o jego wkład na poziomie czysto naukowym, to warto odnotować słowa włoskiego filozofa Buttiglione, który uznał, że Styczeń w sposób bardzo nowatorski rozwiązał problem sformułowany przez Hume'a odnośnie do przejścia od sądów opisowych do normatywnych. Zdaniem włoskiego myśliciela Styczeń pokazał, co „nadaje człowiekowi jedność tak, że jest człowiekiem: tym czymś jest prawda, poznanie prawdy. [...] Znaczy to, że prawda w sensie logicznym i prawda w sensie egzystencjalnym są ściśle ze sobą związane. Znaczy to również, że nie tylko emocja, nie tylko uczucie, lecz właśnie poznanie prawdy konstytuuje osobę”²⁷.

W środowisku KUL etykę personalistyczną rozwijali także Jerzy Gałkowski (1937–), zwłaszcza w rozumieniu pracy ludzkiej, oraz Andrzej Szostek MIC (1945–), który w swoich badaniach koncentrował się na problematyce współczesnej niemieckiej teologii moralnej rozwijanej po *Humani generis*, a w kwestiach przedmiotowych – na zagadnieniu sumienia i różnych koncepcjach uzasadniania norm moralnych. Z kolei Wojciech Chudy (1947–2007) w swoich pracach rozwijał personalizm Wojtyłowski w zakresie etyki ogólnej, pedagogiki, jak również etyki społecznej, zwłaszcza zaś problematyki kłamstwa. Natomiast ks. Alfred Marek Wierzbicki (1957–) kontynuuje badania w zakresie etyki personalistycznej, ponadto dokonał recepcji niektórych filozofów włoskich – Antonia Rosminiego czy Augusta Del Noce.

Pewien wariant etyki chrześcijańskiej próbowano także sformułować w ramach tzw. filozofii w kontekście nauki – chrześcijańskiego naturalizmu, rozwijanego przez ks. Michała Hellera (1936–) i ks. Józefa Życińskiego (1948–2011) oraz ich uczniów, związanych z dawnym PAT (obecnie UPJPII). Zwolennicy tej koncepcji uważają, że etyka chrześcijańska powinna być tworzona w ramach naukowego obrazu świata. Heller sformułował szereg uwag dotyczących aksjologii nauki. Życiński wypracował zręby chrześcijańskiej aksjologii o charakterze aksjonormatywnym. W jej opracowywaniu odwoływał się do teorii ewolucji, danych nauk przyrodniczych, a także do filozofii personalistycznej, obecnej w nauczaniu Jana Pawła II. W gronie ich uczniów podejmowane są zagadnienia dotyczące normatywności, reguł praktycznego rozumowania, wpływu kognitywistyki na tworzenie filozofii prawa.

²⁷ *Dzisiejsze moralne zwycięstwo jutro można przegrać. Rozmawiają Rocco Buttiglione i ks. Tadeusz Styczeń*, przeł. P. Mikulska, „Ethos” 2001, nr 3, s. 308.

DYSKUSJE I POLEMIKI

Etyka w Polsce po II wojnie światowej stanęła przed wielkim wyzwaniem, jakim była ideologia marksistowska. Wielu myślicieli, jak choćby Tadeusz Kotarbiński (1886–1981) czy Tadeusz Czeżowski (1889–1981), nie godząc się z założeniami marksizmu, podjęło próbę zbudowania etyki niezależnej od jakiejkolwiek religii. Taka etyka była uprawiana głównie na uniwersytetach w Warszawie i Toruniu (tam po II wojnie światowej i zmianie polskich granic przenieśli się w większości naukowcy z Wilna i Lwowa). Znajdowała przy tym jakby swoje dopełnienie w środowisku lubelskim, gdzie nauczali Karol Wojtyła, Tadeusz Styczeń, Helmut Juros SDS (1933–), którzy nie do końca zgadzali się z propozycjami etyki niezależnej w wydaniu wspomnianych powyżej autorów. Zadawali oni pytanie: przez co ludzkie działanie staje się złe lub dobre? Uważali, że przez uwzględnianie jedynie celu ludzkiego działania zacieramy zarówno bezinteresowność dokonań, jak i bezwarunkowość wymogu realizacji konkretnych czynów.

Oprócz polemik, jakie prowadzili polscy etycy z marksistami i przedstawicielami Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, trzeba wspomnieć o polemikach pomiędzy etykami chrześcijańskimi. I tak doszło do sporu między Mieczysławem Albertem Krąpcem OP (1921–2008) jako tomistą a Tadeuszem Stycznem, do którego przyłączyli się Andrzej Szostek MIC (1945–), Helmut Juros, Mieczysław Gogacz (1926–), Edward Kaczyński OP (1937–), ks. Andrzej Wawrzyniak (1936–2013). Tomiści uważają, że moralność jest pochodną decyzji podjętej przez człowieka w odniesieniu do istniejących już norm. Tymczasem personaliści lubelscy utrzymują, że w doświadczeniu moralnym ujmujemy istniejącą powinność. To powinność jest zatem wcześniejsza od decyzji, jaką po namyśle podjąłby działający podmiot odnośnie do jej urzeczywistnienia. Dla tomistów powinność jest czymś wydumanym i ma zastosowanie głównie w prawodawstwie. Nie posiada realnego charakteru, gdyż przed podjęciem decyzji moralności jeszcze nie ma²⁸.

Drugim powodem wspomnianego sporu było samo rozumienie przedmiotu etyki. Zwolennicy personalizmu zarzucali Krąpcowi, że traktuje on etykę jako wyjaśnianie decyzji, przez co nie odróżnia

²⁸ M.A. Krąpiec, *O obiektywne podstawy moralności*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1984, t. 32, nr 2, s. 193.

przedmiotu materialnego od formalnego, czyli tego, ze względu na co coś się uznaje za dobro lub zło²⁹. Tomiści uważają bowiem, że normę można odczytać z natury ludzkiej i sformułować ją jako nakaz: „dobro należy czynić”. Tymczasem personaliści lubelscy utrzymują, że naczelną zasadą brzmi: *persona est affirmanda propter se ipsam*. Ich zdaniem uwalnia to etykę od zarzutu braku bezinteresowności formułowanych przez nią norm.

Wspomniany powyżej spór dotyczył także stosunku etyki do antropologii. Tomiści zarzucali zwolennikom personalistycznej wizji człowieka, że nie odróżniają oni etyki od antropologii filozoficznej. Styczeń jako jej zwolennik twierdził, że etyka jest antropologią normatywną, gdyż pokazując, kim jest człowiek, jednocześnie określa, przez jakie czyny należy go afirmować jako osobę. Analiza przedstawionego powyżej sporu ukazuje kolejną cechę specyfikującą polską etykę końca XX wieku. Dyskutanci dużo miejsca poświęcali problematyce metodologicznej, podobnie jak to było w Szkole Lwowsko-Warszawskiej. Z tą tylko różnicą, że poszerzali samo rozumienie doświadczenia. Nie sprowadzali go jedynie do doświadczenia, jakie ma zastosowanie w naukach szczegółowych.

Omawiając polemiki toczone przez polskich etyków chrześcijańskich, warto przywołać jeszcze dyskusję Tischnera ze Stycznem i Ślipką. Chodziło w niej głównie o interpretację prawa naturalnego, zawartą w encyklice Jana Pawła II *Veritatis splendor* oraz w *Katechizmie Kościoła katolickiego*. Tischner dopatrywał się tam ontologicznego i obiektywistycznego rozumienia natury ludzkiej, z czym się nie zgadzał, gdyż, jak mówił, nie wszyscy ludzie są jednomyślni co do własnej natury. Styczeń zarzucił Tischnerowi, że nie dostrzega różnicy między tym, co jest powszechnie uznane odnośnie do natury ludzkiej, a tym, co stanowi ogólnie ważny sąd dotyczący tejże natury. Uważał, że „brak jednomyślności w tej sprawie nie jest wcale argumentem przeciwko ogólnej ważności sądów o naturze ludzkiej i wyrażających ją norm moralnych”³⁰. Twierdził, że gdyby panowała zgoda w tej sprawie, to Jan Paweł II nie musiałby ogłaszać encykliki. Ponadto utrzymywał, że Tischner rozluźnia lub wręcz rozrywa związek poznawczy między

²⁹ T. Styczeń, *Spór z eudajmonizmem czy o eudajmonizm?*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1983, t. 31, nr 2, s. 70.

³⁰ Tenże, *Wolność z prawdy żyje*, w: *Wolność w prawdzie*, red. K. Krajewski, Lublin 2013, s. 208.

poznaniem a rzeczą poznaną. Zgodził się wprawdzie z twierdzeniem Tischnera, że rozum należy do natury ludzkiej, ale uznał, że to właśnie rozum ujmuje ową naturę poznawczo, przynajmniej w niektórych jej aspektach, podczas gdy w innych pozostaje ona nieznaną. Nie podzielał też twierdzenia Tischnera, że dla etyki nie jest ważne jednoznaczne określanie natury i jej praw. Uważał, że podkreślanie epistemicznego wymiaru jest likwidacją tego, o co chodzi w encyklice *Veritatis splendor*. Zarzucał też Tischnerowi, że nieświadomie popełnia błąd zwany „złudzeniem naturalistycznym” bądź „błędem naturalistycznym”. Polega on na tym, że od tego, co uznane, przechodzi się do twierdzeń o charakterze normatywnym, czyli od „jest” do „powinien”. I w tym Styczeń dopatrywał się powodu, dla którego Tischner uznał niektóre wywody zawarte w *Veritatis splendor* za zupełnie bezwartościowe³¹. Także Ślipko zabrał głos w tej sprawie, pisząc m.in. następujące słowa: „Tischner nie dostrzega, jak wielka myślowa przestrzeń dzieli to, co realne, od tego, co substancjalne również w kategorii zła moralnego”³².

We współczesnych debatach etycznych w obszarze etyki chrześcijańskiej zagadnienia związane z naturalizmem w uzasadnieniu norm moralnych podejmują Barbara Chyrowicz SSpS (1960–) i Jacek Wojtysiak (1967–), a z teistycznymi podstawami etyki chrześcijańskiej – Wojtysiak. Debaty z transhumanizmem w kwestii moralnego ulepszania człowieka podejmują Teresa Grabińska, ks. Grzegorz Hołub (1969–), Tadeusz Biesaga SDB (1950–) i Piotr Duchliński (1978–).

ETYKA CHRZEŚCIJAŃSKA NA POCZĄTKU XXI WIEKU

Na początku obecnego stulecia środowisko etyczne KUL skupia myślicieli różnych pokoleń, takich jak: Gałkowski, Szostek, Chudy, Wierzbicki, Kazimierz Krajewski (1949–), Jan Kłos (1958–), Chyrowicz, a z młodszego pokolenia Małgorzata Borkowska-Nowak (1976–), ks. Marcin Ferdynus (1981–), Jacek Fydrych. Kwestie etyczne podnoszą też: tomiści – Piotr Jaroszyński (1955–) i Andrzej Maryniarczyk SDB (1950–) oraz Wojtysiak. Ze środowiska tego

³¹ Tamże, s. 209.

³² T. Ślipko, *Filozoficzne aspekty moralności aktu ludzkiego w encyklice „Veritatis splendor”*, w: *W prawdzie ku wolności. W kręgu encykliki „Veritatis splendor”*, red. E. Janiak, Wrocław 1994, s. 255.

wywodzą się: Jarosław Merecki SDS (1960–), Marek Czachorowski (1956–) oraz Stanisław Judycki (1954–), który problematykę etyczną dotyczącą m.in. idei dobra, uzasadnienia norm i ocen podejmuje obok innych badań. Etycy związani z KUL rozwijają różne odmiany personalizmu, ale starają się wzbogacić przeprowadzane badania dorobkiem filozofii współczesnej. Poglądy etyczne Wojtyły rozwijają także myśliciele spoza środowiska KUL, tacy jak: Andrzej Póttawski (1923–), Władysław Stróżewski (1933–), ks. Antoni Siemianowski (1930–), Krzysztof Stachewicz (1966–). Na UPJPII badania etyczne w nawiązaniu do etyki klasycznej i współczesnej, m.in. w zakresie etyki społecznej prowadzi ks. Władysław Zuziak (1952–). Dokonał on także recepcji niektórych filozofów francuskich, którzy podejmowali problematykę moralnej świadomości (Jean Nabert, Georges Bastide). W ostatnich latach w ramach dyskusji z postmodernizmem badał prace francuskiego spirytualisty Louisa Lavelle'a oraz dokonał historycznego przeglądu głównych nurtów etycznych. Dzieło etyczne Ślipki jest kontynuowane zasadniczo przez pracowników Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Akademii Ignatianum w Krakowie i UPJPII w Krakowie w Katedrze Etyki Ogólnej i Stosowanej. W 2016 roku powstało przy Akademii Ignatianum w Krakowie Centrum Etyki Chrześcijańskiej im. ks. Tadeusza Ślipki SJ, które podejmuje prace nad nowoczesną interpretacją etyki chrześcijańskiej z uwzględnieniem metod, paradygmatów i problematyki filozofii współczesnej, reprezentowanej głównie przez takie nurty, jak fenomenologia, egzystencjalizm czy hermeneutyka. Badania te są kontynuowane na dwóch uzupełniających się poziomach: pierwszy z nich obejmuje dyskusję nad dziedzictwem etyki, drugi – nad jej współczesnymi wykładniami. Badania etyczne prowadzi m.in.: Ewa Podrez (1952–) – zagadnienia związane z tolerancją i kompromisem; Piotr Duchliński – problematyka normatywności, rola obrazów świata w etyce, zwłaszcza chrześcijańskiej; ks. Andrzej Kobyliński (1965–) – filozofia włoska i problematyka nihilizmu; ks. Ryszard Moń (1951–) – kwestie związane z personalizmem i filozofią Emmanuela Lévinasa. Piotr Stanisław Mazur (1968–) podejmuje problemy na styku tomistycznej etyki szczegółowej i filozofii społecznej (prowidencja ludzka). Piotr Lichacz (1976–) z IFiS PAN w swoich pracach pokazuje, że etyka Tomasza z Akwinu dostarcza wielu heurystycznych narzędzi dla rozstrzygnięcia współczesnych dylematów etycznych badanych przez neuroetyków, z uwzględnieniem twardych danych neuronaukowych.

Bioetyka inspirowana przez personalizm chrześcijański rozwijana jest przez filozofów z różnych ośrodków naukowych. Barbara Chyrowicz z KUL, odnosząc się krytycznie do tzw. bioetyk hybrydowych, uprawia etykę szczegółową nawiązującą do personalizmu i współczesnej etyki analitycznej. Badania w etyce szczegółowej w środowisku KUL prowadzi także Kłos i Wojciech Lewandowski (1982–). Na UPJPII w Krakowie Biesaga i Hołub uprawiają bioetykę personalistyczną, inspirowaną się fenomenologią realistyczną, a szczególnie antropologią Karola Wojtyły i jego uczniów. W AIK problemy bioetyczne podejmuje Jarosław Kucharski (1978–), który nawiązując do tradycji filozofii analitycznej, proponuje kontraktualistyczne podejście do problemu norm moralnych. Poglądy etyczne Tischnera są rozwijane m.in. przez takich myślicieli, jak Tadeusz Gadacz (1955–), Karol Tarnowski (1937–), Aleksander Bobko (1960–), Jarosław Jagiełło (1958–), Zbigniew Stawrowski (1958–), Andrzej Gielarowski (1969–).

WYBRANA BIBLIOGRAFIA

- Bednarski F., *Przedmiot etyki w świetle zasad św. Tomasza z Akwinu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1956.
- , *Zgodność konstytutywna wartości moralnej w etyce św. Tomasza z Akwinu*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1989, t. 25, nr 1, s. 59–78.
- Bocheński J.M., *De virtute militari. Zarys etyki wojskowej*, Wydawnictwo Philed, Kraków 1993.
- , *Etyka*, Wydawnictwo Philed, Kraków 1995.
- Darowski R., *Ślipko Tadeusz Tomasz*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 684–688.
- Duchliński P., Kobyliński A., Moń R., Podrez E., *Inspiracje chrześcijańskie w etyce*, Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016.
- Dzisiejsze moralne zwycięstwo jutro można przegrać. Rozmawiają Rocco Buttiglione i ks. Tadeusz Styczeń*, przeł. P. Mikulska, „*Ethos*” 2001, nr 3, s. 307–318.
- Galarowicz J., *Człowieczeństwo a moralność w filozofii K. Wojtyły*, „*Logos i Ethos*” 1991, nr 1, s. 55–73.
- Glinkowski W.P., *Tischner Józef*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 714–717.

- Kalinowski J., *Le problème de la vérité en morale et en droit*, Vitte, Lyon 1967.
- Keller J., *Etyka katolicka*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1957.
- , *Etyka. Zagadnienia etyki ogólnej*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1954.
- Krąpiec M.A., *O obiektywne podstawy moralności*, „Roczniki Filozoficzne” 1984, t. 32, nr 2, s. 187–194.
- Malinowski K., *Bednarski Feliks*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 88–91.
- Polak R., *Woroniecki Jacek Adam*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 838–841.
- Stróżewski W., *Tak – tak, nie – nie (kilka uwag o prawdzie)*, „Ethos” 1988, nr 2–3, s. 30–32.
- Styczeń T., *Etyka niezależna*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2012.
- , *Objawiać osobę*, red. A.M. Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2013.
- , *Spór z eudajmonizmem czy o eudajmonizm?*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1983, t. 31, nr 2, s. 66–76.
- , *Wolność z prawdy żyje*, w: tegoż, *Wolność w prawdzie*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2013, s. 193–226.
- , *Zarys etyki – metaetyka*, w: tegoż, *Metaetyka. Nowa rzecz czy nowe słowo*, red. A. Szostek, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2011, s. 265–390.
- Szostek A., *Styczeń Tadeusz*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 10, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2009, s. 408–411.
- Ślipko T., *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009.
- , *Filozoficzne aspekty moralności aktu ludzkiego w encyklice „Veritatis splendor”*, w: *W prawdzie ku wolności. W kręgu encykliki „Veritatis splendor”*, red. E. Janiak, Papieski Fakultet Teologiczny, Wrocław 1994, s. 245–258.
- , *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1988.
- , *Zarys etyki ogólnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.
- , *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1–2, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.
- Tischner J., *Etyka a historia. Wykłady*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2008.
- , *Etyka Solidarności*, Znak, Kraków 2003.
- , *Impresje aksjologiczne*, „Znak” 1970, nr 2–3(188–189), s. 204–219.
- , *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1982.

- , *Studia z filozofii świadomości*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2006.
- , *Wyzwolenie*, „Więź” 1986, nr 10(336), s. 3–11.
- Wojtyła K., *Człowiek w polu odpowiedzialności*, red. A. Szostek, Instytut Jana Pawła II KUL, Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu Fundacji Jana Pawła II, Lublin–Rzym 1991.
- , *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986.
- , *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1985.
- , *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1969, s. 217–260.
- , *Wykłady lubelskie*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986.
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1–3, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013.

AKSJOLOGIA

Jednym z istotnych wyzwań, przed którymi stanęła myśl chrześcijańska w XX wieku, było pojawienie się filozofii wartości, aksjologii i języka wartości¹. Kategoria „wartość” stawała się coraz powszechniejsza nie tylko w filozofii czy naukach humanistyczno-społecznych, ale też w dyskursie społecznym, politycznym, medialnym i potocznym. W imię szukania dialogu z nowymi nurtami i budowania swej nowej późnonowoczesnej tożsamości filozofia chrześcijańska nie mogła dyspensować się od wejścia w jakiś dialog, nierzadko o charakterze konfrontacyjnym, z aksjologią. Dotyczyło to szczególnie, choć nie tylko, etyki, ale angażowało też fundamentalne analizy z zakresu metafizyki czy teorii poznania.

KONTEKST HISTORYCZNY I IDEOWY

Wiek XX rozumiemy tu generalnie – pozostając w zgodzie z ustaleniami historiograficznymi – jako okres zapoczątkowany zakończeniem I wojny światowej (1918) i trwający mniej więcej do końca chronologicznie

¹ Problem terminologiczny, uwikłany bardzo mocno w rozstrzygnięcia natury teoretycznej i metodologicznej, dotyczy przede wszystkim tytułowego pojęcia filozofii chrześcijańskiej. Zagadnienie to szeroko omówiłem w innym miejscu (K. Stachewicz, *O filozofii chrześcijańskiej. Kilka uwag z perspektywy historycznej i futurologicznej*, w: tegoż, *Myśleć prawdę i dobro. W kręgu filozofii, religii i etyki*, Poznań 2016, s. 35–50), zatem tu ograniczmy się do koniecznej propozycji rozumienia tej frazy w poniższym rozdziale. Za przedstawicieli filozofii chrześcijańskiej będziemy uznawali w pierwszym rzędzie tych filozofów, którzy są instytucjonalnie związani z Kościołem (duchowni, wykładowcy uniwersytetów katolickich czy seminariów duchownych) i/lub powołujących się na bezpośrednio inspiracje myślą chrześcijańską w znaczeniu pozytywnym, afirmującym.

rozumianego stulecia (2000). Dla Polski cezura początkowa ma dodatkowe znaczenie związane z powstaniem po wojnie państwa i początkiem funkcjonowania nauki w nowych realiach instytucjonalnych. Opracowany poniżej okres w dziejach polskiej aksjologii chrześcijańskiej wyraźnie rozpada się na dwa etapy. Pierwszy, trwający do Vaticanum II, to czas funkcjonowania myśli chrześcijańskiej w ramach dość ściśle określonego schematu filozofii scholastycznej, a drugi to pluralizm rozmaitych kierunków i nurtów w filozofii chrześcijańskiej. Wpłynęło to znacząco na rozwój chrześcijańskiej myśli aksjologicznej². Najpierw jednak trzeba zasygnalizować genezę i rozwój pojęcia wartości w filozofii europejskiej. Stworzy to dobry punkt wyjścia i zarysuje konieczne tło dla analizy i rekonstrukcji prac polskich aksjologów chrześcijańskich XX wieku.

Początki kategorii pojęciowej wartości w naukach społeczno-humanistycznych wiążą się jednoznacznie z ekonomią polityczną, a tym samym źródłowo przynależy ona do dziedziny ekonomii. Adam Smith, jeden z twórców klasycznej ekonomii, w swym dziele pt. *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* z 1776 roku zbudował teorię wartości wymiennej, szukając zrozumienia natury wartości w wymianie dóbr. Karol Marks z kolei stworzył teorię wartości dodatkowej (*Kapitał*, tzw. tom IV z 1867 roku). Wartość dla niego to praca konieczna do wyprodukowania towaru, mamy zatem i tu ściśle powiązanie wartości i pracy, uczynienie z pracy źródła wartości. Wartości stawały się korelatami ceny, wymienności towarowej, wchodząc w przestrzeń kwantyfikacji, ścisłego określenia, aby zaistniały możliwości porównywania, rangowania itd. Warto o tym pamiętać, gdyż najczęściej pojęcia filozoficzne, choć miewają bogate „życie”, zachowują jednak swe sensy pierwotne, źródłowe, często ukryte pod grubymi warstwami innych sensów i znaczeń.

Pierwszym filozofem, który sięgnął po kategorię „wartości”, był Immanuel Kant. Przedmioty miały dla niego wartość względną i stanowiły synonim ceny, natomiast osoba, godność osoby to wartość bezwzględna, bezwarunkowa. Nieco później pojęciem wartości posłużył się Friedrich Nietzsche, opisując zjawisko resentymentu, diagnozując (a poniekąd prorokując) skrajny nihilizm jako stan, w którym „wartości tracą wartość”, czy postulując rewaloryzację wszystkich wartości.

² K. Stachewicz, *Soborowy przełom w rozumieniu filozofii chrześcijańskiej*, w: tegoż, *Myśleć prawdę i dobro*, dz. cyt., s. 51–70.

Natomiast szeroka recepcja wartości w filozofii wiąże się dopiero z 2. połową XIX wieku, kiedy to załamuje się idealizm niemiecki w swej klasycznej formie, a metafizyka w jej tradycyjnym rozumieniu zdawała się już intelektualną skamieliną. W takiej perspektywie dość wcześniej zaczęto odkrywać brak tego, co dawniej wypełniał sobą byt metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej. Kategoria wartości jawiła się jako „kompensacja deficytu” (Robert Spaemann), dobry zastępnik bytu, który wydawało się, że nie będzie sprawiał analogicznych do niego kłopotów teoretycznych. Powstaje filozofia wartości (*Wertphilosophie* i *Wertlehre* neokantyzmu badeńskiego), a język wartości przenika do dyskursu epistemologicznego (wypierając „prawdę”), etycznego (wypierając „dobro”), estetycznego (wypierając „piękno”), religijnego (wypierając „Boga” przez *sacrum*), logicznego, wkraczając zdecydowanie do filozofii polityki, filozofii prawa itd. Obok pierwotnie epistemologicznych, pojawiły się pytania ontologiczne: o sposób istnienia wartości, o jej naturę i istotę, definicję, zagadnienia związane ze strukturą wartości, fundamentem ich hierarchizacji. Droga do powstania aksjologii została w ten sposób wyznaczona i uzasadniona. Powstanie aksjologii (etym. *ἀξιος* – godny, stosowny słuszny, wart trudu; *ἀξία* – wartość przedmiotu, cena) wiąże się najpierw z austriackim filozofem Christianem von Ehrenfelsem i jego książką zatytułowaną *System der Werttheorie* (t. 1–2, 1897–1898), w której wypracował on ogólne pojęcie wartości, do tej pory traktowane w mnogości swych znaczeń partykularnych. Wartość dla von Ehrenfelsa to funkcja pragnień (*Begehrens*) – w ten sposób psychologizm zagościł w teorii wartości i to na długie lata. O ile wspomniany myśliciel używał określenia „teoria wartości”, to Paul Lapie sięgnął po termin „aksjologia”, ale generalnie w odniesieniu wyłącznie do wartości moralnych³, a kilka lat później Eduard von Hartmann po raz pierwszy użył terminu „aksjologia” w odniesieniu do wszystkich wartości⁴. W 1937 roku Oskar Kraus wydał książkę pt. *Werttheorien*⁵, w której zarysował syntetycznie stan ówczesnych koncepcji wartości – można to uznać za zakończenie procesu powstawania aksjologii, rozumianej w sensie ogólnej teorii wartości. Dla wielu ówczesnych myślicieli

³ P. Lapie, *Logique de la volonté*, Paris 1902.

⁴ E. von Hartmann, *Grundriss der Axiologie oder Wertwägungslehre*, Bad Sachsa 1908.

⁵ O. Kraus, *Die Werttheorien. Geschichte und Kritik*, Brünn–Wien–Leipzig 1937.

jawiła się ona jako przyszły fundament teoretyczny większości nauk humanistycznych i społecznych.

POCZĄTKI RECEPCJI AKSJOLOGII W POLSKIEJ FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Myśl filozoficzna uprawiana w ramach zinstytucjonalizowanego katolicyzmu (mamy tu na uwadze przede wszystkim seminaria duchowne i wydziały teologiczne) była w Polsce w zasadzie całkowicie zdominowana w 1. połowie XX wieku przez nurty neoscholastyczne⁶. Badania aksjologiczne, stanowiące wszak refleks podmiotowego zwrotu w filozofii, dokonanego w czasach nowożytnych, generalnie były w nich ignorowane, a kategoria wartości prawie w ogóle nieprzywoływana w tekstach neoscholastyków. Przykładem jest choćby klasyczny podręcznik do etyki autorstwa znakomitego myśliciela dominikańskiego, Jacka Woronieckiego OP (*Katolicka etyka wychowawcza*) czy opracowanie pt. *Etyka katolicka* pióra ks. Jana Szymeczki (1885-1961). Franciszek Kwiatkowski SJ w swym podręczniku *Filozofia wieczysta w zarysie* wspomina o neokantowskiej i fenomenologicznej koncepcji wartości, nie czyniąc jednak z tego żadnego użytku i poprzestając na ich prezentacji. Nietzscheańskie hasło przewartościowania wszystkich wartości, nurty aksjologii relatywistycznej, psychologizm, hasła nihilizmu zapewne dość skutecznie odstraszały myślicieli chrześcijańskich od pozytywnego stosowania w etyce czy teorii poznania kategorii „wartość”. Odwołania do aksjologii znajdziemy w pismach filozofów bliskich neoscholastyce czy, szerzej, chrześcijaństwu, takich jak Witold Rubczyński (1864–1938) (aksjologiczny ład moralny jest zakorzeniony w wyższym porządku, dzięki czemu wartości moralne są transcendentne i niezniszczalne⁷), Henryk Struve (1840–1912) (boski ład świata nadaje moralnym wartościom obiektywizm)⁸ czy Feliks Koneczny (1862–1949) w jego historiozofii i teorii cywilizacji z jej hierarchizacją aksjologiczną⁹.

⁶ O początkach polskiej filozofii neoscholastycznej – por. C. Głombik, *Początki neoscholastyki polskiej*, Katowice 1991.

⁷ W. Rubczyński, *Etyka*, t. 3, Lublin 1936, s. 71–139.

⁸ S. Borzym, *Filozofia polska 1900–1950*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 57–59, 158 nn.

⁹ J. Skoczyński, *Koneczny. Teoria cywilizacji*, Warszawa 2003.

Pewną nadzieję dla myśli chrześcijańskiej nurtu neoscholastycznego niosła fenomenologiczna etyka wartości, która dzięki przyjęciu materialnego *a priori* gwarantowała obiektywistyczne, a w pewnych nurtach również absolutystyczne ugruntowanie filozofii moralności. Jednym z pierwszych autorów polskich piszących o filozofii wczesnego Husserla był Konstanty Michalski CM (1879–1947), który swój doktorat z 1911 roku poświęcił analizie walki Husserla z psychologizmem. On też wykazywał, że historyzm tomistyczny, bazujący na zasadzie *conservatio est continua creatio*, broni przed relatywizmem aksjologicznym wykazującym zmienność dziejową wartości i norm¹⁰. W swej chyba najbardziej znanej książce pt. *Heroizm i bestialstwo* wielokrotnie przywoływał terminologię aksjologiczną. Ksiądz Józef Pastuszka (1897–1989) w pionierskiej w ówczesnym czasie syntezie pt. *Filozofia współczesna* dokonał udanej rekapitulacji aksjologii Szkoły Badeńskiej, a także teorii wartości etyki wartości i antropologii Maxa Schelera, dając solidną wiedzę w tym zakresie nie tylko adeptom filozofii¹¹.

Zainteresowanie wartościami i narracjami aksjologicznymi wykazywał ks. Franciszek Sawicki (1877–1952) – myśliciel chrześcijański wyjątkowo otwarty na nowe trendy w filozofii, który uważał filozofię wartości za jedną z fundamentalnych cech filozofii współczesnej¹². W swych artykułach poświęconych tej problematyce omawiał głównie idee Schelera (nazywał go „genialnym myślicielem”), budującego na wartościach etykę materialną. Sawicki wskazywał, że filozofia wartości silnie wpływa na filozofię i pedagogikę katolicką, stąd konieczność przyswajania jej osiągnięć polskiej myśli chrześcijańskiej. Pojęcie wartości jest jego zdaniem zawarte w „dobru”¹³. Sawicki dostrzegał wręcz podobieństwo między obiektywistycznymi nurtami aksjologii a myślą chrześcijańską: „wraca filozofia współczesna do głębokiej

¹⁰ K. Michalski, *Zagadnienia współczesnej filozofii dziejów*, w: tegoż, *Nova et vetera*, red. S. Rospond, Kraków 1998, s. 410–424; S. Borzym, *Filozofia polska 1900–1950*, dz. cyt., s. 160.

¹¹ J. Pastuszka, *Filozofia współczesna*, t. 2, Lublin 1936, s. 22–33, 105–142.

¹² F. Sawicki, *Poznanie wartości*, „Polonia Sacra” 1952, nr 4, s. 181. Czytamy tu m.in.: „W filozofii współczesnej miejsce pierwszorzędne zajmuje teoria wartości”.

¹³ „Zagadnienie wartości było pod inną nazwą (szczególnie w związku z pojęciem dobra) zawsze już przedmiotem rozważań filozoficznych, ale dopiero w XIX wieku wprowadzono do filozofii ogólne pojęcie wartości i filozofia wartości stała się odrębną, samodzielną nauką” (F. Sawicki, *Poznanie wartości*, dz. cyt., s. 181).

myśli św. Augustyna, że wszelka prawda i wszelkie dobro jest odbłaskiem odwiecznej prawdy i bezwzględnego dobra, którym jest Bóg¹⁴. Wartościami określał to, co pożyteczne, przyjemne, piękne i szlachetne, odróżniając wartości osobowe i rzeczowe, zmysłowe, witalne, duchowe i moralno-religijne. Hasło Nietzschego o przewartościowaniu wartości (a ono zyskało największy rozgłos, jak zauważał Sawicki) uznał autor *Filozofii miłości* za zarzewie sporu myśli chrześcijańskiej z filozofią wartości, widząc jednak w fenomenologii i neokantyzmie nadzieję na jego zażegnanie. Jego zdaniem bowiem podkreśla się w tych kierunkach przedmiotowy charakter wartości, prymat jakości duchowych i odwieczny porządek aksjologiczny¹⁵. Same wartości rozumiał jako jakości i przymioty bytu, zalety, dla których coś zasługuje na poważanie. Wartości dzielił Sawicki na względne (zaspakajają potrzeby) i bezwzględne (same w sobie zasługują na szacunek: dobro, prawda, piękno), wyróżniając – za Schelerem – wartości zmysłowe, witalne, duchowe i religijne¹⁶. Ważną kwestią aksjologii, która absorbowowała Sawickiego, było zagadnienie poznawania wartości. Wyróżniał w myśli współczesnej dwie fundamentalne teorie poznawania wartości: irracjonalistyczną i intelektualistyczną. Pierwsza czyni organem poznania uczucia, poznaniu rozumowego przeciwstawia się tu myślenie afektywne i wolitywne (np. Henryk Maier), a Sawicki zauważa, że „nie jest to myślenie czysto irracjonalne. To myślenie ma też swoją logikę, ale logikę odrębną, która nie polega na oczywistości rozumowej, lecz emocjonalnej i nie stwierdza rzeczywistości przedmiotowej, lecz rzeczywistość wymarzoną i upragnioną”¹⁷. Teoria intelektualistyczna natomiast widzi w poznaniu wartości akt rozumu, poznającego wartości tak jak inne przedmioty, a uczucia jedynie reagują na to poznanie. Sawicki szuka własnego rozwiązania, powiadając, że z jednej strony rozum „zdolny jest do samodzielnego poznania wartości”, a z drugiej: „rozum nie poznaje wartości bez odpowiedniego

¹⁴ F. Sawicki, *Wiara i filozofia współczesna*, w: *Księga pamiątkowa ku uczczeniu dziesięciolecia biskupstwa J.E. Księdza Biskupa Dra Stanisława Okoniewskiego, Biskupa Chełmińskiego*, Pelplin 1936, s. 18–19.

¹⁵ Tamże, s. 18: „Windelband, Rickert, Scheler wnioskuje, że istnieje świat odwiecznych wartości prawdy, dobra i piękna, podobny do platońskiego świata boskich idei, a świat ten wiecznych wartości ma swe podłoże ontologiczne w istocie boskiej, która jest zarazem bytem absolutnym i prajednią wszystkich wartości”.

¹⁶ F. Sawicki, *Poznanie wartości*, dz. cyt., s. 182.

¹⁷ Tamże, s. 184.

doświadczenia uczuciowego”¹⁸. Sawicki postuluje integralne spojrzenie na władze poznawcze człowieka, gdzie rozum, wola i uczucia stanowią pewną całość, w której nie da się izolować i sobie przeciwstawiać tworzących ją elementów. Rozum wpływa na wyrobienie uczuciowe, a uczucia na poznanie rozumowe, co w przypadku wartości jest bardzo oczywiste¹⁹. W takiej perspektywie pisze: „Rozum, korzystając z doświadczenia uczuciowego, tworzy pojęcia i sądy wartości przenikające i oświetlające życie uczuciowe. W ten sposób to, co pierwotnie było irracjonalne, stopniowo przyjmuje postać względnie racjonalną”²⁰.

Paweł Siwek SJ (1893–1986) poświęcił aksjologii artykuł opublikowany w 1938 roku, a zatytułowany *Problem wartości*, w którym starał się wypracować własne stanowisko w tytułowej kwestii. Temat wartości uznał on za centralne zagadnienie filozofii. Wartość dla Siwka to racja formalna dobra, która z istoty swej jest niedefiniowalna: „wartość przedstawia się nam właśnie jako coś najogólniejszego, coś zasadniczego, coś pierwotnego”²¹. Z tego powodu nie da się sprowadzić terminu „wartość” do *genus proprium*, rozumianego w sensie czegoś bardziej ogólnego i pierwotnego. Siwek możliwość doświadczenia wartości związanych z przeżywaniem przyjemności czy przykrości rozszerza na świat zwierząt jako istot obdarzonych życiem zmysłowym. Metafizycznie bowiem rzecz ujmując, „wartość jest to to, co odpowiada finalizmowi immanentnemu jestestwa żyjącego”²². Finalizm immanentny posiada, zdaniem Siwka, trzy zasadnicze klasy: wegetatywną, zmysłową i intelektualną, a tym samym istnieją trzy grupy wartości. Trzecia jest charakterystyczna dla ludzi, którzy poznają dobro jako takie i tym samym uchwytują wszystkie grupy wartości, a wola odnajduje w nich przedmiot swej miłości. Odkrywane przez człowieka wartości są zawsze nacechowane jakąś formą niedoskonałości, ograniczenia, wszystkie posiadają w sobie coś „niewartościowego”, stąd określenie „wartości mieszane”. „Wartość niez mieszana”, czysta wartość nie pojawia się w świecie faktycznego doświadczenia, lecz w rzeczywistości niepodlegającej uwarunkowaniom czasoprzestrzennym,

¹⁸ Tamże, s. 186.

¹⁹ „Uczucie ma pewną funkcję poznawczą w stosunku do wartości” (tamże, s. 191).

²⁰ Tamże, s. 193.

²¹ P. Siwek, *Problem wartości*, „Przegląd Filozoficzny” 1938, t. 41, nr 1, s. 77.

²² Tamże, s. 80.

koniecznej, czyli w Bogu²³. Bóg filozofii, jak pisze Siwek, to właśnie czysta, niezmięszana wartość. „W nim tylko racja formalna dobra (wartość) nakrywa się z podmiotem posiadającym wartość (w doskonałej tożsamości)”²⁴. Wszystkie pozostałe wartości mają charakter relatywny, a nazywanie części z nich absolutnymi ma ograniczony sens, gdyż są one absolutnie konieczne, by osiągnąć wartość absolutną, czyli Boga. Polski jezuita czyni zatem nerwem myślenia o wartościach celowość i immanentyzm natury człowieka, uważając że poza tymi kategoriami nie da się mówić o wartościach.

Ksiądz Władysław Wicher (1888–1969) w swym podręczniku pt. *Podstawy teologii moralnej* w rozdziale dotyczącym czynów ludzkich syntetycznie omawiał koncepcje aksjologiczne związane z wartością moralną. Poprzez to pojęcie rozumie on „treść moralną”, a odpowiednikiem „wartości” w języku scholastyki było według niego „dobro”²⁵. Niewątpliwie swym zainteresowaniem aksjologią wywarł wpływ na słuchaczy, wśród których byli m.in. Wojtyła i Ślipko.

Podsumowując pierwszy okres recepcji aksjologii w polskiej myśli chrześcijańskiej, trzeba zauważyć, że pierwsi autorzy piszący o aksjologii i filozofii wartości dokonali w swych pracach wstępnych rekonstrukcji, dokonali dzieła uporządkowania i sklasyfikowania teorii i sformułowali robocze propozycje, wskazujące na inne możliwości ugruntowania wartości niż te, które pojawiały się w pracach aksjologów. Podkreślenia wymaga fakt szybkiego zarejestrowania przez polskich myślicieli nowych trendów w filozofii europejskiej. W kwestiach aksjologicznych najważniejszymi autorytetami byli dla nich neokantyści i Scheler. Wartości były przez omówionych wyżej filozofów chrześcijańskich interpretowane głównie w schemacie neoscholastycznej etyki i filozofii ludzkiego czynu, działania, postępowania. Nierzadko odnosi się wrażenie, że bardziej chodzi o modne słowo niż o kategorię filozoficzną, co ujawnia się w dość naiwnym utożsamianiu wartości i klasycznie rozumianego dobra. Trudno byłoby mówić w tym okresie o jakiejś formie aksjologii chrześcijańskiej, a raczej o przyswajaniu nowej terminologii i oswajaniu zagadnień generowanych przez spory aksjologiczne. Niemniej rola tych pionierskich prac była bardzo ważna i trudna do przecenienia.

²³ Tamże, s. 82–83.

²⁴ Tamże, s. 83.

²⁵ W. Wicher, *Podstawy teologii moralnej*, Poznań–Warszawa–Lublin 1969, s. 225.

AKSJOLOGIA A FILOZOFIA TOMISTYCZNA

Nurt krytycznej rekonstrukcji (z elementami naiwnej translacji)

Myśliciele zaliczeni do tej grupy podejmowali trud rzetelnej i krytycznej rekonstrukcji stanowisk aksjologicznych, a nierzadko przyjmowali naiwne translacje, w których przyjmowali bardzo wątpliwe założenie, że dobro = wartość. W ten sposób zamieniali słowa z wokabularza tradycji klasycznej, takie jak dobro czy cnota na wartości, a tym samym przejmowali słowo, a nie kategorię filozoficzną. Jest to twórcza kontynuacja podejścia z poprzedniego okresu. Do grupy krytycznych rekonstruktorów aksjologii w etyce zaliczyć można ks. Karola Wojtyłę (1920–2005) zajmującego się krytyczną analizą etyki aksjologicznej Schelera w kontekście etyki chrześcijańskiej czy Tadeusza Biesagę SDB (1950–), który zajmował się krytyczną rekonstrukcją fundamentów aksjologicznej etyki Hildebranda²⁶. Dla Wojtyły etyka wartości Schelera, aczkolwiek generalnie nie nadaje się do budowy systemu etyki chrześcijańskiej, to jednak może służyć pomocą przy analizie „faktów etycznych na płaszczyźnie zjawiskowej i doświadczalnej”²⁷. Etyka wartości, zdaniem Wojtyły, musi być uzupełniona porządkiem metafizyki klasycznej i dopiero w takim ujęciu dokonuje wyjaśnienia faktu moralności. Niemniej jest ona elementem koniecznym dla pełnego ujęcia moralności dokonywanej w teologii moralnej. W *Elementarzu etycznym* pisał: „etyka chrześcijańska uczy człowieka, jak może i jak powinien swemu postępowaniu nadawać wartość obiektywnego dobra [...]. Człowiek ma świadomość tego dobra, a wartości bezpośrednio przeżywa. Całe życie moralne człowieka upływa na przeżywaniu wartości, z nich czerpie ono swój – jeśli tak rzecz można – koloryt”²⁸. Wartości natomiast w sensie ontologicznym Wojtyły, w duchu

²⁶ T. Biesaga, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Lublin 1989.

²⁷ K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, w: tegoż, *Zagadnienie podmiotu moralności*, red. T. Styczeń i in., Lublin 1991, s. 123.

²⁸ Tenże, *Elementarz etyczny*, Lublin 1983, s. 73. Jako podmiotowe kryterium hierarchizacji wartości Wojtyła proponował przyjąć trud, jaki wkłada człowiek w realizację wartości. Wartości wyższe więcej człowieka kosztują. Obiektywnie natomiast zawierają one więcej dobra.

rozstrzygnięć tomistycznych, ściśle wiązał z prawdą i dobrem. Książd Stanisław Kamiński (1919–1986) zaproponował ważną i doniosłą propozycję uporządkowania rozmaitych koncepcji i teorii wartości, wnosząc spory wkład w metodologię aksjologii²⁹. Wiele krytycznych, interesujących uwag pod adresem fenomenologicznie gruntowanej etyki wartości i koncepcji doświadczenia moralnego rozwijanego w tym nurcie sformułował Tadeusz Styczeń SDS (1931–2010), proponując teorię wartości opartą na godności osobowej (aksjologia dignitalna)³⁰. Natomiast do naiwnej recepcji aksjologii na gruncie etyki klasycznej zbliżali się Feliks Bednarski OP (1911–2006) w pojmowaniu aksjologii jako klasycznej tomistycznej agatologii i translacyjnej recepcji aksjologii³¹ czy Andrzej Szostek MIC (1945–) w uwspółcześnieniu języka klasycznej etyki poprzez wprowadzanie języka wartości³². Ten drugi zaproponował też ciekawe rozumienie personalizmu jako uszczegółowionego aksjologizmu.

Nurt budowania aksjologii realistycznej

W nurcie tym mieszczą się stanowiska, które nie opuszczając pozycji tomizmu, dokonują mniej lub bardziej radykalnej reinterpretacji wypracowanej we współczesnej aksjologii kategorii wartości i budują często zaawansowane teoretycznie zręby aksjologii realistycznej. W takim duchu swe propozycje formułowali: Jerzy Kalinowski (1916–2000) – dedukcyjny model wartości moralnych wyprowadzanych ze schematu metafizyki klasycznej³³, Adam Rodziński (1920–2014) – filozofia kultury

²⁹ S. Kamiński, *Jak uporządkować rozmaite koncepcje wartości*, w: tegoż, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, red. T. Szubka, Lublin 1989, s. 293–306.

³⁰ T. Styczeń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, w: tegoż, *Etyka niezależna*, red. K. Krajewski, Lublin 2012, s. 133–152.

³¹ F.W. Bednarski, *Zasada konstytutywna wartości moralnej w etyce św. Tomasza z Akwinu*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1989, t. 25, nr 1, s. 59–78; tenże, *O celowości ujmowanie moralności i norm etycznych*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1979, t. 27, z. 2, s. 129–143 („To, do czego czynność zmierza, jest celem czynności, dobro zaś, które zaspakaja rzeczywistość lub pozorną potrzebę życia ludzkiego, nazywamy wartością”, s. 133).

³² Np. A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Lublin 1995, s. 100–114; tenże, *Wokół afirmacji osoby*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1984, t. 32, nr 2, s. 154 nn.

³³ J. Kalinowski, *Teoria poznania praktycznego*, Lublin 1960; por. E. Podrez, *Człowiek, byt, wartość. Antropologiczne i metafizyczne podstawy aksjologii chrześcijańskiej*, Warszawa 1989, s. 21–32.

na bazie aksjologii oraz oryginalne przyczynki do aksjologicznego myślenia o problemach antropologicznych i etycznych w duchu relacjonizmu³⁴, Antoni Bazyli Stępień (1931–) – aksjologicznie fundowana estetyka i porządkująco-krytyczne studia nad aksjologią fenomenologiczną³⁵, Jerzy Gałkowski (1937–) – zastosowanie aksjologicznej terminologii do analizy zjawiska pracy oraz w warsztacie historyka etyki³⁶, Ewa Podrez (1952–) – krytyczna rekonstrukcja syntetyzująca aksjologii wybranych polskich tomistów oraz twórcze zastosowanie aparatu aksjologii personalistycznej do analizy zjawiska tolerancji³⁷, Józef Maria Bocheński OP (1902–1995) – wskazanie na trzy zabobony związane z pojęciem wartości: mieszanie wartości z wartościowaniem, uznawanie dziejowej zmienności wartości oraz względność i relatywność wartości³⁸, ks. Stanisław Kowalczyk (1932–) – eklektycznie budowana aksjologia personalistyczna i naiwna translacja dobra na wartość, w wielu tekstach tego autora pełniąca twórczą rolę popularyzacyjno-komunikującą³⁹.

³⁴ A. Rodziński, *Na orbitach wartości*, Lublin 1998; tenże, *O wartościach seksualnych w optyce personalistycznej*, w: tegoż, *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1989, s. 69–78; tenże, *O specyficzności wartościowania moralnego i O niektórych naturalnych płaszczyznach wartościowania moralnego*, w: tamże, s. 139–152 i 153–162. Por. E. Podrez, *Człowiek, byt, wartość*, dz. cyt., s. 32–48.

³⁵ A.B. Stępień, *Propedeutyka estetyki*, Lublin 1986; tenże, *Z problematyki doświadczenia wartości*, w: tegoż, *Studia i szkice filozoficzne*, red. A. Gut, t. 2, Lublin 2001, s. 73–83. „Wartość – to, dzięki czemu coś jest cenne – występuje (pojawia się) jako szczególnego typu cecha, ranga, godność, charakter czegoś (nosiela wartości)”, (tamże, s. 74); tenże, *Wprowadzenie do problematyki relacji: metodologia nauk a sfera wartości*, w: tamże, t. 1, s. 246–251.

³⁶ J. Gałkowski, *Człowiek, praca, wartości*, Lublin 2012; tenże, *Wolność i wartość. Z podstawowych zagadnień etyki Jana Dunsza Szkota*, Lublin 1993.

³⁷ E. Podrez, *Człowiek, byt, wartość*, dz. cyt.; też, *Moralne uzasadnienie tolerancji. Studium z etyki personalistycznej*, Warszawa 1999.

³⁸ J.M. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Paryż 1987, s. 111–112.

³⁹ S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1980, s. 141–261; tenże, *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Lublin 2006; tenże, *Kim jest człowiek?*, Wrocław 1992, s. 105–112. W tym ostatnim opracowaniu czytamy m.in.: „Natura nie wystarcza rozumnej i wolnej osobie, dlatego tworzy ona świat kultury. Kulturę tworzą różnego typu wartości, zwłaszcza wartości wyższe: prawdy, dobra, piękna i religijnego życia. [...] Wartość to specyficzna jakość bytu, ujętego w relacji do poznającego i dokonującego wyborów człowieka” (s. 105). I dalej: „Wartość jest określana również jako: dobro, znaczenie, cel, doskonałość, idea, korzyść itp.” (s. 106).

Najbardziej chyba konsekwentny i zarazem oryginalny system aksjologii chrześcijańskiej na bazie tomizmu zbudował Tadeusz Ślipko SJ (1918–2015)⁴⁰. Zaliczany do nurtu tomizmu tradycyjnego, proponował aksjologiczne ugruntowanie etyki klasycznej, choć jego autorska propozycja rozumienia wartości odbiega od wszelkich aksjologii nazywanych przez tomistów „idealistycznymi”. Krakowskiego etyka interesowała nie tyle wartości w ogóle, ile wartości moralne. Pisał: „Termin ten wyraża ogół stanów naszej świadomości moralnej, których przedmiotem są ogólne ideały moralnego postępowania człowieka, takie jak np. sprawiedliwość, wierność, prawdomówność, męstwo czy miłość względnie ich przeciwstawienie w postaci tzw. antywartości, np. niesprawiedliwość, zdrada, kłamstwo, tchórzostwo czy nienawiść”⁴¹. Wartości są, jego zdaniem, daną doświadczenia moralnego, a nie konstruktem teoretycznym, należą do świata rzeczywistego i jawią się jako transsubiektywne, niedościgłe ideały moralnego działania, powszechne, utrwalone społecznie i należące do świadomości każdego człowieka⁴². Wartości moralne zatem to idealne wzory, ideały postępowania, prawidła, swoiste prototypy człowieczeństwa, formy wzywające do osiągnięcia możliwej dla człowieka doskonałości („być w pełni osobą”), nigdy jednak nie osiagającej poziomu idealności. Wartości, doskonaląc człowieka, wskazują na drogę urzeczywistniania celów („przyczynowość wzorcza”, „wzorczość ejdetyczna”), są absolutne i niezienne. Poszukując zasady konstytutywnej tak rozumianych wartości moralnych, Ślipko odnajduje ją w naturze osoby ludzkiej rozumianej integralnie i celowościowo uporządkowanej⁴³. Zasada ta określa obiektywną treść wartości moralnych, wyznaczając idealny wzorzec doskonałości człowieka jako osoby, a jednocześnie respektuje godność osoby jako bycie ku (*esse ad*) urzeczywistnianiu swej osobowej doskonałości⁴⁴. W porządku bytowym fundamentem wartości jest

⁴⁰ Interesujące studium poświęcone aksjologii ks. Ślipki napisał Piotr Duchliński: *Od fenomenologii do metafizyki wartości. Aksjologia tomistyczna Tadeusza Ślipko*, w: *Życie etycznie – życie etyką. Prace dedykowane Ks. Prof. Tadeuszowi Ślipko SJ z okazji 90-lecia urodzin*, red. R. Janusz, Kraków 2009, s. 77–106. Autor podkreśla bardzo mocno teistyczny, personalistyczny i perfekcjonistyczny rys aksjologii ks. Ślipki.

⁴¹ T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1984, s. 167.

⁴² Tamże, s. 169.

⁴³ Tamże, s. 196 nn.

⁴⁴ R. Darowski, *Charakterystyka twórczości naukowej Tadeusza Ślipki SJ*, w: *Życie etycznie – życie etyką...*, dz. cyt., s. 67.

rozumna natura człowieka, a konstytuuje je wolna podmiotowość osoby i jej godność⁴⁵. Porządek immanentny, w którym pracowały dotychczasowe ustalenia, domaga się jednak ugruntowania w porządku transcendentnym jako ostatecznym principium. Prawzór ludzkiej doskonałości człowieka mieści się w Bogu. Mamy tu wyraźnie augustiańską intuicję. Zagadnienie konfliktu wartości, bogato reprezentowane w dorobku naukowym krakowskiego etyka, rozwiązuje on poprzez wprowadzenie zasady koordynacji wartości i ich hierarchizacji, która reguluje wszelkie ich wzajemne odniesienia na poziomie absolutnych wartości (i tu nie występuje konflikt aksjologiczny), a nie faktycznego działania człowieka kierującego się wartościami (i poprzez niewłaściwe ich odczytanie i rangowanie, co generuje konflikty)⁴⁶. Także prawo naturalne Ślipko rozumie w perspektywie aksjologicznej⁴⁷. Roman Darowski SJ (1935–2017) słusznie ukuł na etykę Ślipki określenie „aksjonomiczna wersja” etyki chrześcijańskiej⁴⁸. Mamy tu bowiem do czynienia nie z klasycznie teleologicznie zorientowaną etyką eudajmonistyczną, lecz jej radykalnie aksjologiczną reinterpretacją.

W nieco innym kierunku, ale również budując aksjologię tomistyczną, poszedł Mieczysław Gogacz (1926–), twórca tzw. tomizmu konsekwentnego. „Wartość – pisał – najkrócej mówiąc jest rozpoznaniem bytu jako dobra dla nas. A dokładniej mówiąc, to dobro dla nas jest podstawą uznania czegoś za wartość”⁴⁹. I w innym miejscu: „wartość jest trwaniem skutku przyczynowego w człowieku przez podstawowe relacje, łączące go z ludźmi, gdy swoim rozumieniem i decyzją człowiek zabiega o trwanie tych relacji jako celu i zadania. To więc, co rozpoznane i akceptowane trwa dalej, jest wartością”⁵⁰. Cenne dla osoby ludzkiej są relacje z bytem, który jest dla niej dobrem, a zatem wartość to trwanie tej relacji: „wartość jest trwaniem relacji,

⁴⁵ Tamże, s. 68.

⁴⁶ T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, dz. cyt., s. 206–222. Por. P. Aszyk, *Konflikty moralne a etyka*, Kraków 1998. Autor, uczeń Tadeusza Ślipki, wypracował na gruncie omawianej teorii interesującą propozycję.

⁴⁷ Tamże, s. 253–264, 273. Pisał: „[...] prawo naturalne zakresowo mieści się w ramach świata wartości, które ze swej strony przenikają to prawo swą aksjologiczną treścią” (s. 256).

⁴⁸ R. Darowski, *Charakterystyka twórczości naukowej Tadeusza Ślipki SJ*, dz. cyt., s. 61. Sam Ślipko nazywał swą etykę „aksjodeontologiczną”.

⁴⁹ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 126.

⁵⁰ Tenże, *Ku etyce chronienia osób. Wokół podstaw etyki*, Warszawa 1991, s. 94.

gdy poznajemy ją jako cenną dla nas i chcemy w niej pozostawać⁵¹. O wartości zatem trzeba zabiegać, pielęgnować je, podtrzymywać działaniami intelektu i woli. Gogacz nie wiąże przeto wartości z ujęciem transcendentálnych cech bytu, lecz wskazuje na realne relacje, a zatem lokuje wartości w obszarze bytu międzyosobowego, a nie poznania. Te wartościowe relacje to trwanie przy osobach, pielęgnowanie relacji osobowych, one stanowią „dom osób”, „klimat osoby”. Wartości nie są ani bytem samodzielnym, ani niesamodzielnym, nie są relacjami, lecz ich trwaniem, gdy daną relację cenimy i chcemy w niej pozostawać; relacje są przyczynami wartości⁵². Człowiek żyje w świecie osób, a nie wartości. Gogacz zdecydowanie odrzuca ujęcia wartości jako niedościgłych ideałów (por. koncepcja Ślipki), uważając, że w wychowaniu człowieka powinno się kierować ku osobom, a nie wzorom i ideałom, gdyż te jako nierealizowalne skazują na niespełnione dążenia. Tak funkcjonuje, zdaniem Gogacza, pedagogika idealistyczna, podporządkowująca człowieka myśleniu, ideom, modelom itd.⁵³ Relacje osobowe cechuje różnorodność i to samo dotyczy wartości. Da się jednak wyłuskać wśród nich te najważniejsze dla życia człowieka, a są nimi miłość, wiara i nadzieja. Te podstawowe relacje międzyosobowe stanowią, według Gogacza, punkt wyjścia budowania etyki:

Celem etyki jest zbudowanie reguł, sprzyjających metanoi w takim kierunku, aby człowiek służąc człowiekowi prawdą i dobrem, które są transcendentálnymi własnościami osoby, wyzwalamy wiare i nadzieję, a z racji istnienia człowieka wyzwalamy miłość, mógł przez swoje rozumienia i usprawnienia w rozumnych decyzjach powodować trwanie wśród ludzi nadziei, wiary i miłości⁵⁴.

Natomiast w aksjologii idealistycznej wartości są „sztucznymi kompozycjami myślonymi”, sytuującymi człowieka w marzeniu⁵⁵.

⁵¹ Tamże, s. 94, 178.

⁵² Tamże, s. 178 („wartość jest trwaniem relacji, gdy poznajemy ją jako cenną dla nas i chcemy w niej pozostawać”).

⁵³ Tamże, s. 90–91; tenże, *Podstawy wychowania*, Niepokalanów 1993: „Wartości jako kompozycje intelektualne wynikają z idealizmu w kulturze i sytuują nas w idealizmie, w samym więc myśleniu pomijającym realne osoby. Z tego względu przeciwstawiamy mądrość wartościom” (s. 37).

⁵⁴ Tamże, s. 98–99.

⁵⁵ Tenże, *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997, s. 50–51.

Proponowane przez Gogacza rozumienie wartości zdaje się wpisywać w tradycyjnie rozumiany perfekcjonizm, tym samym anulując aksjologiczny przełom w rozumieniu wartości. To druga, po koncepcji Ślipki, teoria realistycznie rozumianych wartości autorsko stworzona przez polskiego neotomistę.

Dość ambiwalentne stanowisko wobec aksjologii i kategorii „wartość” zajmował Mieczysław Albert Krąpiec OP (1921–2008). Z jednej strony kilkakrotnie podejmował problem filozofii wartości i sytuował go wobec metafizyki, z drugiej zdecydowanie ostrzegał przed myśleniem według wartości. Podkreślał przede wszystkim, że kategoria wartości zaczęła funkcjonować w filozofii na bazie Kantowskiego rozdzielenia porządku *sein* od *sollen*. Porządek powinności stawał się w ten sposób sferą wartości, które człowiek ma realizować, a sama wartość „korelatem intencjonalnego aktu woli”⁵⁶. Wartości nie ma, one mają być realizowane. „To jest podstawa – pisał późny Krąpiec – wielkiego błędu. Dzisiaj żyjemy w tzw. teorii kultury wartości, ale to jest wielkie nieporozumienie. To jest wprowadzanie subiektywizmu do ludzkiego obiektywizmu”⁵⁷. Lepiej mówić o prawdzie, o dobru aniżeli o wartościach. Tymczasem we wcześniejszych tekstach próbował zasymilować „wartość” z językiem tomizmu, zauważając jej bogatą tradycję w myśli klasycznej⁵⁸. Powinność moralna, jego zdaniem, jest odczytaniem konieczności realizowania na tej drodze swej osobowej potencjalności⁵⁹. Wartości są przyporządkowane osiągnięciu przez człowieka *optimum potentiae*. Krąpiec interpretował nawet aretologię Tomasza jako „wyborną teorię wartości osobowych”⁶⁰. Szedł w kierunku przywrócenia wartości (*sollen*) porządkowi bytu (*sein*), próbując

⁵⁶ M.A. Krąpiec, *Filozofia bytu a zagadnienie wartości*, w: tegoż, *Odzyskać świat realny*, Lublin 1999, s. 261.

⁵⁷ *O etyce. Z ojcem prof. Mieczysławem A. Krąpcem rozmawia Piotr Jaroszyński*, Lublin 2014, s. 117–118.

⁵⁸ M.A. Krąpiec, *Człowiek i wartości*, w: tegoż, *Człowiek – kultura – wartości*, wybór i opracowanie A. Wawrzyniak, Lublin 1982, s. 43.

⁵⁹ Tamże, s. 45: „Charakter bytu złożonego, aktualizującego się poprzez realizację swych możliwości, jest racją realnych, konkretnych powinności moralnych”. Por. tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 44: „Ów mający w odpowiednich warunkach nastać stan rzeczy jest już intelektualnie dostrzeganą wartością, którą możemy wyrazić w zdaniu normatywnym, dotyczącym także rzeczywistości w jej dynamicznym aspekcie, odczytanym w poznaniu transcendentalizującym”.

⁶⁰ Tamże, s. 54.

przewyciężyć kantowską dychotomię i widzieć w wartościach obszar ludzkiego działania, realizującego w dynamizmie potencjalności swej osoby. Metafizyczne rozumienie wartości wybrzmiewa w takim oto określeniu: „ujakościowany, realnie istniejący (w najrozmaitszych postaciach natury i kultury) byt jako przedmiot naszych intencyjnych aktów poznawczych i pożądawczych przybiera miano wartości”⁶¹. Wartości jawią się jako realne jakości bytu rejestrowane przez władze poznania i pożądania. Aksjologia zawiera się w teorii bytu⁶². Późny Krąpiec zdecydowanie odchodził od używania terminu „wartość”. W filozofii klasycznej – zauważa – na oznaczenie bytu jako przedmiotu pożądania nie używa się wyrażenia „wartość” – przedmiot pożądania jest „dobrem”⁶³. Aksjologia jest, jego zdaniem, nieusuwalnie naznaczona subiektywizmem i aprioryzmem poznawczym, a tomiści używający nazwy „wartość” zupełnie nie zdają sobie sprawy „z subiektywizowania realnie istniejącej rzeczywistości”⁶⁴. Na początku lat 90. XX wieku szeroko dyskutowano kwestię wartości chrześcijańskich w związku z projektem nowej konstytucji, a bardzo interesującym głosem w kontekście filozofii chrześcijańskiej jest tekst Andrzeja Bronka SVD (1938–)⁶⁵.

Nurt izolacjonizmu i radykalnego odrzucenia aksjologii

Niektórzy tomiści, wskazując na idealistyczne pochodzenie kategorii wartość, negują jakikolwiek sens i znaczenie stosowania kategorii aksjologicznych na gruncie filozofii klasycznej. Do przedstawicieli takiego myślenia należą Piotr Jaroszyński (1955–) czy Henryk Kieres

⁶¹ M.A. Krąpiec, *Kultura i wartość*, w: tegoż, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, dz. cyt., s. 122. „Wartość jest to jakość bytu, o ile ten jest przedmiotem intencyjnych aktów poznawczo-pożądawczych” (tenże, *Filozofia bytu a zagadnienie wartości*, dz. cyt., s. 262).

⁶² Tenże, *Filozofia bytu a zagadnienie wartości*, dz. cyt., s. 265; „Teoria wartości sponuje zatem teorię bytu jako pierwotniejszą nie tylko w aspekcie ontycznym, ale także epistemologicznym”.

⁶³ Tenże, *Wartość*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, www.ptta.pl/pef/pdf/w/wartość.pdf [dostęp: 12.01.2018].

⁶⁴ Tamże. Tu też czytamy: „Słowo wartość stało się słowem-wytrychem we współczesnej kulturze, zwł. w dziedzinie etyki oderwanej od źródeł rozumienia bytu i dobra. Oderwanie się w poznaniu od rzeczywistości realnie istniejącej burzy fundamenty poznania i międzyludzkiego komunikowania się”.

⁶⁵ A. Bronk, *Wartości chrześcijańskie (uwagi amatora)*, w: tegoż, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 179–202.

(1943–). Pierwszy z nich wskazuje, że wypieranie piękna przez wartości estetyczne i artystyczne ma dalekosiężne skutki kulturowe, jak choćby eksponowanie brzydoty w sztuce współczesnej czy zastąpienie relacji mimetycznych myśleniem mitozoficznym, co ostatecznie prowadzi do dekadencji⁶⁶. Jaroszyński zauważa: „utożsamianie piękna z wartością estetyczną nie jest zabiegiem neutralnym, czysto terminologicznym, lecz odpowiednio modyfikuje rozumienie piękna”⁶⁷. Autor ten zwraca uwagę, że potoczne znaczenie słowa „wartość” nie pokrywa się z jego sensami technicznymi w aksjologii. Ta druga posiada aspekt przeciwstawiania się bytowi i naturze, co powoduje oderwanie kultury od egzystencjalnego związku z rzeczywistością. Prowadzi to do destrukcji prawdy, dobra i piękna. Problem wartości jawi się Jaroszyńskiemu jako pseudoproblem, gdyż coś takiego jak wartości nie istnieje, a wprowadzenie tego pojęcia do kultury prowadzi do jej degradacji i intelektualnego zamieszania⁶⁸. Kiereś wskazuje, że zastąpienie piękna wartościami prowadzi do relatywizmu w estetyce i antyestetyzmu. Wartości jako ideały są pochodną apriorycznej koncepcji rzeczywistości, a tym samym i sztuki, pchając na bezdroża idealizmu⁶⁹. Przeciw zamienianiu pojęcia Boga na wartość *sacrum* protestowała też Zofia Józefa Zdybicka USJK (1928–), wskazując na dalekosiężne skutki takiego zabiegu nie tylko w aspekcie filozoficznym, ale i egzystencjalnym⁷⁰. Warto zauważyć, że w swych wcześniejszych pracach wielokrotnie używała terminologii aksjologicznej w odniesieniu do analizy filozoficznych zagadnień związanych z religią, traktując „wartość” jako termin rozumiany głównie w sensie potocznym i raczej nie zdając sobie sprawy z sensów, które to pojęcie ze sobą niesie⁷¹.

⁶⁶ P. Jaroszyński, *Piękno czy wartość?*, w: *Poznanie bytu czy ustalanie sensów?*, red. A. Maryniarczyk, M.J. Gondek, Lublin 1999, s. 183–187.

⁶⁷ Tenże, *Spór o piękno*, Poznań 1992, s. 88.

⁶⁸ Tenże, *Spór o wartości: spór czy pseudospór?*, „Człowiek w Kulturze” 1994, t. 2, s. 43–49.

⁶⁹ *O sztuce. Z ojcem prof. Mieczysławem A. Krąpcem rozmawia Henryk Kiereś*, Lublin 2012, s. 103–108.

⁷⁰ Z.J. Zdybicka, *Bóg czy Sacrum?*, w: *Poznanie bytu czy ustalanie sensów?*, dz. cyt., s. 189–217.

⁷¹ Taż, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 159–198.

AKSJOLOGIA A NIESCHOLASTYCZNA FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

Nurt fenomenologiczny

Roman Ingarden (1893–1970), jeden z najwybitniejszych polskich myślicieli, stworzył w Polsce silny ośrodek fenomenologiczny. Wielu z jego uczniów i kontynuatorów czerpało inspiracje z chrześcijaństwa, wielu wprost deklarowało przynależność do myśli chrześcijańskiej. Myślenie według wartości stawało się dla nich nierzadko nerwem filozofowania. Władysław Stróżewski (1933–) w perspektywie wartości przedstawił oglądy takich zjawisk, jak dzieło sztuki, człowiek (aksjologiczna struktura człowieka⁷²), miłość, autorytet, patriotyzm itd.⁷³ Zbudował też interesującą koncepcję wartości w perspektywie klasycznej teorii transcendentaliów⁷⁴. Człowiek, jego zdaniem, może jedynie stwarzać warunki do pojawienia się *in reale* wartości idealnych jako ich faktycznych analogatów⁷⁵. Wiele swych oryginalnych prac poświęcił zagadnieniu wartości piękna, widząc w nim *arche* wszystkich wartości, źródło i zasadę wszelkiej wartościowości⁷⁶. Karol Tarnowski (1937–) w optyce aksjologicznej analizował wiarę religijną i zagadnienia z nią związane⁷⁷. W wielu miejscach zajął się także teoretycznymi problemami związanymi z wartościami, dyskutując za i przeciw aksjologicznemu podejściu w filozofii do analizowanych problemów⁷⁸. Marian Grabowski (1951–) wykorzystał instrumentarium aksjologiczne do analizy zjawiska moralnej winy, miłości i w swej oryginalnej koncepcji filozoficznej egzegezy tekstów biblijnych⁷⁹. Jan Galarowicz (1949–)

⁷² W. Stróżewski, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków 2002, s. 28–64, 108–132.

⁷³ Tenże, *W kręgu wartości*, Kraków 1992; tenże, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Kraków 2002.

⁷⁴ Tenże, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, szczególnie rozdział „Transcendentalia i wartości” (s. 11–96).

⁷⁵ Tenże, *W kręgu wartości*, dz. cyt., s. 57–75.

⁷⁶ Tenże, *Logos, wartość, miłość*, Kraków 2013, s. 64–77.

⁷⁷ K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005.

⁷⁸ Tenże, *Pragnienie metafizyczne*, Kraków 2017, szczególnie część „Pytanie o wartości” (s. 161–236); tenże, *Człowiek i transcendencja*, Kraków 1995 („W stronę wartości”, s. 261–359).

⁷⁹ M. Grabowski, *Krajobraz winy. Próba analizy fenomenologicznej*, Toruń 2001; tenże, *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*, Kraków 2011.

w popularyzujących filozofię książkach konsekwentnie stosuje terminologię i sposób myślenia charakterystyczny dla aksjologii, choć z uwzględnieniem personalizmu, głównie w wydaniu Karola Wojtyły. Klasyczną etykę wartości (Scheler, Hartmann, Hildebrand i Ingarden) zrekonstruował w dwutomowym opracowaniu pt. *W drodze do etyki odpowiedzialności*⁸⁰. Na uwagę zasługują przede wszystkim jego studia zebrane w tomie *Powrót do wartości*, gdzie wypracowuje wiele interesujących i inspirujących ujęć problematyki wartości, ich zastosowanie do rozmaitych obszarów ludzkiego bytowania (np. aksjologia domu) oraz porządkuje dotychczas wypracowane koncepcje i teorie wartości⁸¹.

Andrzej Półtawski (1923–) kilka oryginalnych studiów poświęcił teorii wartości moralnych. Ich podstawę odnajdywał w godności osoby, a egzystencję ludzką postrzegał jako moralne stawanie się. Człowiek zajmuje w świecie wartości pozycję centralną i całkowicie wyróżnioną. Rozumność i wolność to warunki konieczne realizacji wartości moralnych. Półtawski analizował zagadnienie usytuowania wartości moralnych między ontologią a metafizyką u Ingardena oraz budował zręby aksjologicznie fundowanej filozofii kultury⁸². Ksiądz Antoni Siemianowski (1930–) na myśleniu aksjologicznym konsekwentnie oparł wszystkie swe analizy tak z zakresu etyki, jak i antropologii. Rozważał zagadnienie wartości w teorii i życiu, odkrywanie wartości, ich istotę i naturę oraz człowieka w świecie wartości, formy jego udziału w świecie jakości aksjologicznych. Jego myślenie w nurcie realistycznej fenomenologii pokazuje zasadność języka wartości na gruncie filozofii. Wolność, miłość, seksualność, wierność, odpowiedzialność, sprawiedliwość, tolerancja, sfera polityki i biznesu – wszystko to Siemianowski opisuje językiem wartości, wyjaśnia w perspektywie aksjologicznej, wskazując też na zasadzającą się na wartościach sferę normatywną. Szczególnie podkreśla związek wartości z wolnością – w świecie wolności człowiek jest wolny, a wolność uzyskuje swój najgłębszy sens poprzez i w wartościach⁸³.

⁸⁰ J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, t. 1–2, Kraków 1997–1998.

⁸¹ Tenże, *Powrót do wartości*, Kraków 2011; tenże, *Nowy elementarz etyczny*, Kraków 2011.

⁸² A. Półtawski, *Realizm fenomenologii. Husserl – Ingarden – Stein. Odczyty i rozprawy*, Toruń 2001, s. 53–83; tenże, *Po co filozofować? Ingarden – Wojtyła – skąd i dokąd?*, Warszawa 2011, s. 387–426.

⁸³ A. Siemianowski, *Człowiek a świat wartości*, Poznań 2015; tenże, *Wokół etyki wartości*, Poznań 2014; tenże, *Szkice z etyki wartości*, Gniezno 2006; tenże, *Zrozumieć miłość. Fenomenologia i metafizyka miłości*, Bydgoszcz 1998.

Jakub Gorczyca SJ (1950–) dokonał krytycznej rekonstrukcji kategorii *Wertantwort*, będącej osią aksjologii Hildebranda⁸⁴. Perspektywę aksjologiczną wykorzystał też w swej propozycji etyki fundamentalnej⁸⁵. Ksiądz Władysław Zuziak (1952–) myślenie według wartości włączył w swe analizy z zakresu etyki społecznej i przybliżył polskiej myśli filozoficznej aksjologię Louisa Lavelle’a, wskazując na jej atrakcyjność w kontekście diagnozy postmodernistycznego kryzysu wartości⁸⁶. Tadeusz Gadacz (1955–) często odwołuje się w swoich pracach do aksjologii i wyłuszcza sens ważnych dla życia człowieka wartości, tworzących swoisty *ethos* rozumiany jako środowisko życiowe człowieka⁸⁷. Krzysztof Stachewicz (1966–) dokonał aksjologicznej reinterpretacji klasycznej wersji etyki prawa naturalnego, wskazując, że jej fundamenty są respektowane w diametralnie odmiennych współrzędnych teoretycznych przez etykę wartości, pełniej przystającą do danych doświadczenia moralnego⁸⁸. W innym miejscu dostrzegł jednak, że o ile aksjologiczne ugruntowanie etyki dość dobrze funkcjonuje w ramach fenomenologii moralności, to jednak dla zbudowania integralnej etyki fundamentalnej potrzebna jest też metafizyka, a tu już aksjologia nie jest przydatna i trzeba sięgnąć do kategorii bycia, istnienia⁸⁹. Autor ten w licznych studiach i artykułach wskazuje na rozliczne ograniczenia kategorii „wartość”, stosowanej często naiwnie w etyce⁹⁰.

Ksiądz Józef Tischner (1931–2000), uczeń Ingardena i jeden z pierwszych zdecydowanych krytyków tomizmu w ramach polskiej myśli chrześcijańskiej, w 1982 roku opublikował książkę pod znamennym tytułem *Myślenie według wartości*. Pryzmat aksjologiczny

⁸⁴ J. Gorczyca, *Il valore e la risposta dell'uomo. Capisaldi del pensiero filosofico di Dietrich von Hildebrand*, Roma 1984; tenże, *Dietricha von Hildebranda koncepcja poznania wartości moralnych*, „Analecta Cracoviensia” 1987, t. 19, s. 427–439.

⁸⁵ Tenże, *Zarys etyki fundamentalnej. Być dla drugiego*, Kraków 2014.

⁸⁶ W. Zuziak, *Społeczne perspektywy etyki*, Kraków 2006; tenże, *Aksjologia Louisa Lavelle’a wobec ponowoczesnego kryzysu wartości*, Kraków 2012.

⁸⁷ T. Gadacz, *O umiejętności życia*, Kraków 2002; tenże, *O ulotności życia*, Warszawa 2008; tenże, *O zmienności życia*, Warszawa 2013.

⁸⁸ K. Stachewicz, *W poszukiwaniu podstaw moralności. Tomistyczna etyka prawa naturalnego a etyka wartości Dietricha von Hildebranda*, Kraków 2001.

⁸⁹ Tenże, *Problem ugruntowania moralności. Studium z etyki fundamentalnej*, Warszawa 2006.

⁹⁰ Tenże, *Żyć i rozumieć. Szkice o człowieku i moralności*, Poznań 2013. Szczególnie rozdziały: „O wartościach. Kilka uwag filozofa” (s. 292–303); „Czy wartości są fundamentem moralności i etyki?” (s. 304–323).

był charakterystyczny także dla wcześniejszych analiz Tischnera, jednak we wspomnianej książce nabrał pełnego kształtu. „Aby zachować się właściwie w tym naszym małym świecie – pisał – musimy umieć czytać wartości”⁹¹. Świat bez wartości nie jest światem człowieka, a zatem aksjologia jest optymalną perspektywą, w której możemy zrozumieć rzeczywistość człowieka, życia i świata. Nadzieja, wolność, rozwój człowieka, spotkanie z Bogiem, śmierć, melancholia, praca, przeżycie piękna, płaszczyzny obcowania międzyludzkich – Tischner opisywał te fenomeny za pomocą instrumentarium aksjologicznego. Wypracował oryginalną koncepcję „ja aksjologicznego”, rozumianego jako irrealna wartość bytująca ku wartościom przedmiotowym⁹². Wartości stanowią partyturę ludzkiego bytowania. W *Etyce wartości i nadziei* Tischner dowartościował moment personalistyczny, wskazując, że wartością jest drugi człowiek, ja sam i rozmaite płaszczyzny relacji człowieka z człowiekiem⁹³. Zauważał, że pierwotnym źródłem doświadczenia moralnego nie jest przeżycie wartości, ale odkrycie drugiego człowieka, jego obecność, spotkanie z nim⁹⁴. To dowartościowanie drugiego i silna inspiracja myślą Lévinasa prowadziło Tischnera do wyraźnego przejścia od aksjologii do agatologii. Doświadczenie agatologiczne wskazuje, że na poziomie faktycznym nie jest tak, jak być powinno, że w świat wsączyła się jakaś ułuda. To doświadczenie otwiera przestrzeń aksjologiczną, w świetle której człowiek szuka zadośćuczynienia, jakiegoś przeciwdziałania temu, co być nie powinno. Tischner przestawał pytać o sposób istnienia wartości, a raczej stawiał problem sposobu istnienia człowieka wobec wartości; ontologia wartości czy dobra stawała się mu obca. Wszak dobro nie wymaga ode mnie, bym akceptował jego istnienie, lecz bym dał chleb głodnemu. Późny Tischner przestaje posługiwać się językiem wartości, szukając fundamentalnej kategorii ludzkiego bytowania, odnajduje ją w dramacie. A nawet zaczyna wskazywać na niebezpieczeństwa retoryki aksjologicznej, wskazując w *Sporze o istnienie człowieka* na niebezpieczeństwo uprzedmiotowienia dobra w wartościach, jego

⁹¹ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 483.

⁹² Tenże, *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975*, Kraków 1975, s. 162–182.

⁹³ Tenże, *Etyka wartości i nadziei*, w: D. von Hildebrand, J. Tischner, J. Paściak, J.A. Kłoczowski, *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 52. W *Myśleniu według wartości* pisał: „Kluczem do aksjologii jest spotkanie z drugim” (s. 489).

⁹⁴ Tenże, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 85.

estetyzację⁹⁵. Dystans wobec wartości znalazł się także w sarkastycznym pytaniu-wywodzie Tischnera: „Nawet chrześcijanie bronią dziś wartości chrześcijańskich. Nie widać jednak, by coś podobnego czynił św. Paweł. Czyżby wartości chrześcijańskie były mu zupełnie obce?”⁹⁶. Ewolucja myśli Tischnera od myślenia według wartości do dystansowania się od niego jest niezwykle interesującym tropem na długie opracowanie⁹⁷. W każdym razie wkład tego myśliciela w polską aksjologię chrześcijańską nurtu fenomenologicznego i dialogicznego jest nie do przecenienia.

Nurt scjentyzująco-analityczny oraz aksjologiczne zastosowania w chrześcijańskiej filozofii wychowania, społeczeństwa i literatury

Bolesław Gawecki (1889–1984), bliski tomizmowi i myśleniu analitycznemu, odwoływał się do terminologii aksjologicznej, budując zręby swej filozofii⁹⁸. Z kolei Andrzej Grzegorzczuk (1922–2014), logik i filozof bliski myśli chrześcijańskiej, w swej analizie ludzkiego działania i zachowań moralnych często odwoływał się do przeżycia wartości⁹⁹. Swą koncepcję etyki budował na wartościach, rozumianych raczej w duchu psychologizmu¹⁰⁰. Ksiądz Zygmunt Hajduk (1935–) i Agnieszka Lekka-Kowalik (1959–) zbudowali oryginalne koncepcje aksjologii nauki¹⁰¹. O wartościach w kontekście nauk przyrodniczych

⁹⁵ Tenże, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 177.

⁹⁶ Tenże, *Tajemnica kilku pojęć teatralnych*, „Tygodnik Powszechny” z 11 maja 2008, s. 24.

⁹⁷ K. Stachewicz, *Józefa Tischnera myślenie według czy przeciw wartościom?*, w: tegoż, *Życie i rozumieć. Szkice o człowieku i moralności*, dz. cyt., s. 336–348.

⁹⁸ Np. B.J. Gawecki, *Filozofia rozwoju. Zarys stanowiska filozoficznego*, Warszawa 1967, s. 28–34. „Wartością – pisał – nazywam cechę przypisywaną pewnemu przedmiotowi przez podmiot lub grupę podmiotów, jeśli ta cecha czyni ów przedmiot pożądanym bezpośrednio lub pośrednio w dążeniu do określonego celu” (s. 31).

⁹⁹ Np. A. Grzegorzczuk, *Mała propedeutyka filozofii naukowej*, Warszawa 1989, s. 50–60. „Cała energia ludzkiego postępowania płynie z przeżycia wartości” (s. 51). „Wartości” autor traktuje synonimicznie z „dobraми”.

¹⁰⁰ Tenże, *Etyka w doświadczeniu wewnętrznym*, Warszawa 1989. Wartości moralne autor rozumie tu jako wartości duchowe międzyludzkich stosunków i relacji, szczególnie wyrażają się one przez szacunek, sprawiedliwość i życzliwość (s. 138 nn.). Por. też: tenże, *Filozofia czasu próby*, Warszawa 1984.

¹⁰¹ Z. Hajduk, *Nauka a wartości. Aksjologia nauki. Aksjologia epistemiczna*, Lublin 2008; A. Lekka-Kowalik, *Odkrywanie aksjologicznego wymiaru nauki*, Lublin 2008.

wielokrotnie pisał ks. Michał Heller (1936–), rozpatrując zagadnienie relacji wartości do nauk empirycznych, analizował też aksjologiczny fundament racjonalności i opcji metodologicznych¹⁰² oraz zbudował interesującą aksjologię pracy naukowej¹⁰³.

Na osobną uwagę zasługuje rozwijanie aksjologii czy operacjonalizacja jej kategorii w obszarach luźniej związanych z filozofią, choć ściśle do niej nawiązujących. Nie ma tu miejsca na skrótową choćby analizę nierzadko oryginalnych ujęć, zatem poprzestańmy na wymienieniu szczególnie istotnych badaczy, wskazując w przypisach na ich przykładowe prace: Andrzej Tyszczyk (1955–) – filozofia literatury¹⁰⁴, ks. Marian Nowak (1955–) – filozofia wychowania i filozoficzne podstawy pedagogiki¹⁰⁵, Leon Dyczewski OFMConv (1936–2016) – filozofia kultury, społeczeństwa i massmediów¹⁰⁶, ks. Marek Dziewiecki (1954–) – psychologia, teoria wychowania¹⁰⁷, ks. Janusz Mariański (1940–) – filozofia społeczeństwa i filozoficzne podstawy socjologii¹⁰⁸, ks. Kazimierz Popielski (1935–) – psychologia humanistyczna i logoterapia¹⁰⁹. Listę można wydłużać, a przywołane przykłady niech świadczą o bogactwie twórczych zastosowań dorobku aksjologicznego w polskiej myśli chrześcijańskiej.

¹⁰² M. Heller, *Granice nauki*, Kraków 2014 – szczególnie rozdział „Nauka i wartości” (s. 149–190).

¹⁰³ Tenże, *Jak być uczonym*, wybór i opracowanie M. Szczerbińska-Polak, Kraków 2009; tenże, *Moralność myślenia*, Kraków 2015, s. 27–42.

¹⁰⁴ A. Tyszczyk, *Estetyczne i metafizyczne aspekty aksjologii literackiej Romana Ingardena*, Lublin 1993; tenże, *Od strony wartości. Studia z pogranicza teorii literatury i estetyki*, Lublin 2007.

¹⁰⁵ M. Nowak, *Teorie i koncepcje wychowania*, Warszawa 2008; tenże, *Pedagogika personalistyczna*, w: *Pedagogika*, t. 1, red. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, Warszawa 2003, s. 232–247.

¹⁰⁶ L. Dyczewski, *Wartości kulturowe ważne dla polskiej tożsamości*, w: *Tożsamość polska w odmiennych kontekstach*, red. L. Dyczewski, D. Wadowski, Lublin 2009, s. 149–180; tenże, *System wartości w świadomości młodego pokolenia*, Lublin 1980.

¹⁰⁷ M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Kielce 2002.

¹⁰⁸ J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości?*, Lublin 2001.

¹⁰⁹ K. Popielski, *Psychologia egzystencji. Wartości w życiu*, Lublin 2009; K. Popielski, P. Mamcarz, *Trauma egzystencjalna a wartości*, Warszawa 2015; *Wartości dla życia*, red. K. Popielski, Lublin 2008; *Człowiek, wartości, sens. Studia z psychologii egzystencji: logoteoria i nooteoria, logoterapia i nooterapia*, red. K. Popielski, Lublin 1996.

PODSUMOWANIE

Pierwszy etap recepcji aksjologii w polskiej myśli chrześcijańskiej miał charakter nawiązywania do jej kategorii wyłącznie w optyce referująco-rekonstrukcyjnej, z próbami pogodzenia aksjologii z tradycyjną myślą chrześcijańską. Trzeba wszak pamiętać, że myśliciele chrześcijańscy podlegali bardzo szczegółowym normom określonym przez *ratio studiorum*, a nierzadko przesadne dbanie o ortodoksję w wielu środowiskach kościelnych tłumilo oryginalność i poszukiwanie nowych dróg także w filozofii chrześcijańskiej. Pisał Roman Darowski SJ: „Jednym ze skutków takiego podejścia do nowości w dziedzinie filozofii i teologii było zamierzone unikanie czegokolwiek nowego w tych dziedzinach i głoszenie jedynie utartych i bezpiecznych poglądów”¹¹⁰. Aksjologia wywodziła się wszak z myśli Kanta, Nietzschego, a to nie były nurty bliskie scholastycznemu sposobowi myślenia. Stąd nawiązania do filozofii wartości, u niektórych autorów pozytywne, trzeba uznać za znak ich twórczego podejścia do myśli chrześcijańskiej. W okresie posoborowym zostały podjęte zdecydowanie bardziej śmiałe próby przemyślenia przez filozofów chrześcijańskich etyki w nowych aksjologicznych, a nie klasycznych (metafizycznych), przestrzeniach. W polskim tomizmie w sposób szczególny na uwagę zasługują ujęcia Ślipki, Krapca i Gogacza. Trzeba podkreślić twórczy wpływ zarówno ujęć pozytywnych, jak i negatywnych. Ujęcia pozytywne wskazują tropy myślowe zapoznane przez klasyczną aksjologię neokantowską, fenomenologiczną czy egzystencjalistyczną, a w myśli tomistycznej – drogi nowych sposobów wyrażania klasycznych prawd filozoficznych. Ujęcia negatywne pozwalają dostrzec słabości aksjologicznego ujmowania problemów filozoficznych, wskazując alternatywne drogi rozumienia wartości i obrony przed naiwnym stosowaniem aksjologii w filozofii klasycznej.

Poza nurtami scholastycznymi twórcze podejście w polskiej filozofii chrześcijańskiej do aksjologii uwidocznilo się w paradygmacie szeroko pojętej fenomenologii, gdzie wielu myślicieli podjęło próbę aplikacji kategorii aksjologicznych do etyki, antropologii, metafizyki czy teorii poznania. Pionierem zdawał się Karol Wojtyła, który problem

¹¹⁰ R. Darowski, *Filozofia jezuitów w Polsce XX wieku. Próba syntezy – słownik autorów*, Kraków 2001, s. 280.

możliwości zastosowania etyki aksjologicznej Schelera do etyki chrześcijańskiej podjął w swej rozprawie habilitacyjnej, otwierając tym samym nowe przestrzenie badawcze w polskiej fenomenologii i filozofii chrześcijańskiej. Pojawiły się twórcze koncepcje, interesujące tropy myślowe, jak również dostrzeżenie ograniczeń myślenia według wartości na gruncie filozofii. Tischner, Stróżewski, Siemianowski, Tarnowski to autorzy zasługujący na szczególną uwagę.

Powyższe syntetyczne uwagi stanowią raczej przyczynek do opracowania tematu niż jego opracowanie. Wskazują one na bogactwo myśli aksjologicznej wypracowanej w ramach współczesnej polskiej filozofii chrześcijańskiej. Wiele z zarysowanych koncepcji i intuicji domaga się rozwinięcia i kontynuacji.

WYBRANA BIBLIOGRAFIA

- Darowski R., *Charakterystyka twórczości naukowej Tadeusza Ślipki SI*, w: *Życie etycznie – życie etyką. Prace dedykowane Ks. Prof. Tadeuszowi Ślipko SJ z okazji 90-lecia urodzin*, red. R. Janusz, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 59–77.
- Duchliński P., *Od fenomenologii do metafizyki wartości. Aksjologia tomistyczna Tadeusza Ślipko*, w: *Życie etycznie – życie etyką. Prace dedykowane Ks. Prof. Tadeuszowi Ślipko SJ z okazji 90-lecia urodzin*, red. R. Janusz, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 77–106.
- Gadacz T., *O umiejętności życia*, Znak, Kraków 2002.
- Galarowicz J., *Nowy elementarz etyczny*, Petrus, Kraków 2011.
- , *Powrót do wartości*, Petrus, Kraków 2011.
- Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1987.
- , *Ku etyce chronienia osób. Wokół podstaw etyki*, Pallottinum, Warszawa 1991.
- Hajduk Z., *Nauka a wartości. Aksjologia nauki. Aksjologia epistemiczna*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2008.
- Jaroszyński P., *Piękno czy wartość?*, w: *Poznanie bytu czy ustalanie sensów?*, red. A. Maryniarczyk, M.J. Gondek, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 1999, s. 183–187.
- , *Spór o piękno*, Wydawnictwo Fonopol, Poznań 1992.
- Kowalczyk S., *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006.

- Krąpiec M.A., *Człowiek, kultura, uniwersytet*, opr. A. Wawrzyniak, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1982.
- , *Odzyskać świat realny*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999.
- Podrez E., *Człowiek, byt, wartość. Antropologiczne i metafizyczne podstawy aksjologii chrześcijańskiej*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989.
- Popielski K., *Psychologia egzystencji: wartości w życiu*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.
- Rodziński A., *Na orbitach wartości*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998.
- , *Osoba, moralność, kultura*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1989.
- Siemianowski A., *Człowiek a świat wartości*, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego UAM, Poznań 2015.
- , *Szkice z etyki wartości*, Gaudentinum, Gniezno 2006.
- , *Wokół etyki wartości*, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego UAM, Poznań 2014.
- Stachewicz K., *W poszukiwaniu podstaw moralności. Tomistyczna etyka prawa naturalnego a etyka wartości Dietricha von Hildebranda*, Universitas, Kraków 2001.
- , *Życ i rozumieć. Szkice o człowieku i moralności*, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego UAM, Poznań 2013.
- Stróżewski W., *Istnienie i wartość*, Znak, Kraków 1981.
- , *W kręgu wartości*, Znak, Kraków 1992.
- Ślipko T., *Zarys etyki ogólnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1984.
- Tarnowski K., *Pragnienie metafizyczne*, Znak, Kraków 2017.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1982.
- , *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 1998.
- , *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975*, Znak, Kraków 1975.

ESTETYKA I FILOZOFIA SZTUKI

Problem polskiej estetyki chrześcijańskiej w wieku XX uwikłany jest w dyskusję na temat specyfiki tej dziedziny filozofii. Od 1750 roku za sprawą Alexandra Baumgartena estetykę określano jako filozoficzną dyscyplinę, mającą na celu uzyskanie wiedzy o tym, co zmysłowo poznawalne (*cogitatio sensitiva*)¹. Z czasem estetyka ewaluowała w stronę nauki o poznaniu sztuki i jej wytworów. Estetyka jako odrębna dyscyplina filozoficzna musiała przezwyciężyć postawę sceptyczną wynikającą z licznych kontrowersji związanych z rozstrzygnięciem podstawowych kwestii, takich jak: geneza aktu twórczego, wartość i natura piękna czy charakter wartości estetycznych². Wiek XX przyniósł nowe koncepcje uprawiania estetyki widoczne w pracach Theodora Adorno, Waltera Benjamina, Umberta Eco, Jacques'a Derridy, Johna Deweya, Nelsona Goodmana, Marshalla McLuhana, Abrahama Molesa, Jürgena Habermasa, Jeana-François Lyotarada,

¹ A. Baumgarten, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poëma pertinentibus* (Hallae 1735). W sporze dotyczącym normatywnych podstaw estetyki zwrócono uwagę na fakt, że estetyka, mimo upowszechnienia się jej nazwy w XVIII wieku, jest nauką posiadającą wielowiekową tradycję, począwszy od namysłu filozoficznego nad sztuką w starożytności, poprzez badania scholastyków, aż po myśl nowożytną.

² Trudność ta wynikała z przyjęcia pokartezjańskiego sceptycyzmu teoriopoznawczego, który redukowało poznanie zmysłowe do sfery subiektywnych sądów. Efektem tego było postrzeganie sztuki wyłącznie jako względnych sądów, które nie mogą być przedmiotem poznania *stricte* filozoficznego. Filozofia XX wieku wzmacniła ten sceptycyzm poznawczy.

Gianniego Vattima czy Paula Virilio³. Do klasyków estetyki należy zaliczyć także zajmującego się estetyką systematyczną Romana Ingardena (1893–1970) i Władysława Tatarkiewicza (1886–1980) zainteresowanego historią estetyki. W sposób znaczący wpłynęli oni na kształt namysłu nad sztuką w XX wieku w Polsce, w tym także na teoretyków, których zaklasyfikować można jako estetyków chrześcijańskich. Tworzona przez tych ostatnich estetyka wykracza poza obszar epistemologii, gdyż w swoje badania dotyczące sztuki włączają oni ontologię, metafizykę, aksjologię, antropologię, a także etykę. Program badawczy polskiej estetyki chrześcijańskiej nie był nigdy ujęty w formie jednorodnego manifestu naukowego, a jest raczej pewnego rodzaju wizją wspólnych badań i celów. Pomimo różnie rozłożonych akcentów badawczych i nieco odmiennych stanowisk, estetyka chrześcijańska zachowuje względną spójność, odrębność i autonomię.

KONTEKST HISTORYCZNY I IDEOWY

Na kształt estetyki uprawianej na początku XX wieku wpłynął Adam Chmielowski CFA (1845–1916). W 1876 roku w piśmie „Ate-neum” opublikował tekst *O istocie sztuki*⁴, w którym dokonał krótkiej charakterystyki powinności artystycznej i jej wymiaru estetycznego, pedagogicznego oraz religijnego. Wedle założeń Chmielowskiego artysta nie powinien traktować działalności artystycznej w kategoriach hobby czy dodatkowego zajęcia, gdyż bycie twórcą nie jest zawodem, takim jak prawnik czy nauczyciel, lecz celem życia. Bycie malarzem to udręka poszukiwania i wydobywania piękna. Artysta ma zdolność swoistego widzenia świata, wynikającą wprost z jego wyjątkowej wyobraźni. Wedle Chmielowskiego, artysta jest nie tylko kopistą i obserwatorem czy mistrzem w obróbce materiału, ale jest rodzajem medium pomiędzy światem wyobraźni a widzialną rzeczywistością. Warto zwrócić uwagę również na poglądy Stanisława Witkiewicza (1851–1915). Jego twórczość malarska, jak również pisarska poświęcone były funkcji, jaką winna spełniać sztuka. Sztuka, wedle Witkiewicza, winna stanowić element łączący jednostkę, społeczeństwo i szeroko rozumianą naturę.

³ Już wstępna analiza tych koncepcji pokazuje, że należy raczej mówić o estetykach niż o estetyce.

⁴ S. Skwarczyńska, *Adama Chmielowskiego rozprawa „O istocie sztuki”*, w: tejsze, *Studia i szkice literackie*, Warszawa 1953, s. 507–525.

Analizy estetyczne Witkiewicza mogą stanowić platformę poszukiwań egzystencjalnych tak w religii, jak i w sztuce oraz filozofii. Szczerłość wypowiedzi artystycznej gwarantowana byłaby tym, co znajduje się w duszy człowieka, w jego stosunku do Absolutu. W listach do syna (Witkacego) Witkiewicz pisał: „[...] to, co jest na płótnie, byle by było zgodne z tym, co widzisz w otchłaniach swej duszy”⁵.

W pierwszej połowie XX wieku recepcja estetyki w Polsce związana była głównie z ośrodkami akademickimi w Krakowie i Lwowie. Na szczególną uwagę zasługuje środowisko skupione wokół kwartalnika „Verbum” – czasopisma katolickiego wydawanego w dwudziestolecie międzywojennym. Animatorem grupy był ks. Władysław Korniłowicz (1884–1946), personalista nawiązujący do Tomasza z Akwinu i Maritaina. W kontekście estetyki warto wspomnieć Teresę Landy (1894–1972), która na łamach „Verbum” publikowała szkice poświęcone literaturze polskiej (Zofii Nałkowskiej, Marii Dąbrowskiej, Witoldowi Gombrowiczowi). Zgodnie z neotomistycznym nastawieniem filozoficzne koncepcje badanych tekstów literackich ujmowała ona pod kątem ostatecznych racji. W dyskusji poruszała zagadnienia z zakresu metafizyki, etyki oraz szeroko rozumianej aksjologii.

Od wybuchu II wojny światowej aż do początku lat 90. XX wieku sztuka uprawiana była w warunkach opresji totalitarnych: nazizmu i komunizmu. Podczas gdy nazistowska ideologia (1939–1945) przybierała formę walki kulturowej (*Kulturkampf*) z dziedzictwem kultury polskiej, to komunizm (1945–1989) forsował socrealizm, który nie podważał treści ideologicznych. Pod okupacją niemiecką dochodziło do grabieży i niszczenia materialnych śladów kultury polskiej oraz do mordowania przedstawicieli polskiej elity intelektualnej. Nieocenioną rolę odegrał wówczas Kościół katolicki, który wspierał podziemną działalność kulturalną poprzez publikacje, koncerty, działalność edukacyjną i naukową. Podobną pomoc dla kultury polskiej niósł Kościół w czasach realnego socjalizmu. Sytuacja zniewolenia artystycznego sprzyjała wytworzeniu osobliwego, endemicznego rodzaju sztuki polskiej, przekładając się zarazem na sposób jej badania. Na gruncie oficjalnej estetyki akceptowano wyłącznie spojrzenie marksistowskie na sztukę. Odmienny punkt widzenia był traktowany jako forma buntu

⁵ S. Witkiewicz, *Listy do syna*, oprac. B. Danek-Wojnowska, A. Micińska, Warszawa 1969 (List z 21 stycznia 1906, s. 224–225). Zob. także: tenże, *Sztuka i krytyka u nas (1884–1898)*, Lwów 1889; tenże, *Mysli*, Warszawa 1923.

bądź reakcji. W klimacie komunistycznego zniewolenia niezależność prowadzenia badań naukowych łączona więc była z religią, która zarówno w czasie okupacji niemieckiej, jak i w czasach komunizmu stała na straży tożsamości narodowej, w kulturze zaś sprzyjała pielęgnowaniu fundamentalnych wartości i niejednokrotnie stanowiła jedyną ostoję wolności twórczej i naukowej.

W 2. połowie XX wieku estetyka w Polsce uprawiana była zarówno przez jednostki, jak i całe środowiska akademickie. Teoretycy, wychodząc z określonej podstawy metodologicznej, starali się dostrzec ścisły związek aktu twórczego z koncepcją piękna, uwzględniali również siatkę określonych relacji łączących artefakt z odbiorcą. Wielu estetyków odwołujących się do dziedzictwa Ingardena i Tatar-kiewicza prowadziło badania o charakterze pionierskim, przyczyniając się do rozwoju estetyki powszechnej. Jak zauważa Antoni Bazyli Stępień (1931–), estetykę polską XX wieku – uprawianą głównie w ośrodkach warszawskim, krakowskim, łódzkim, toruńskim, poznańskim i lubelskim – cechuje wszechstronność badań i różnorodność kierunków prezentowana w wielu wydawnictwach poświęconych estetyce⁶. Większość debat estetycznych podejmowana była w założonym przez Tatar-kiewicza roczniku „Estetyka” (w latach 1960–1964) i kontynuowana w czasopiśmie „Studia Estetyczne”. W nawiązaniu do estetycznej myśli Ingardena powstało wiele prac z zakresu estetyki fenomenologicznej, których autorami byli: Maria Gołaszewska (1926–2015), Janina Makota (1921–2010), Antoni B. Stępień, Władysław Stróżewski (1933–), Leopold Blaustein (1905–1944). W duchu estetyki neotomistycznej, rozumianej przede wszystkim jako filozofia sztuki, wymienić warto prace Stefana Swieżawskiego (1907–2004), Antoniego B. Stępnia czy Mieczysława Alberta Krąpca OP (1921–2008), estetyką w kontekście aksjologii zajmował się Henryk Elzenberg (1887–1967), estetyką semiologiczną – Mieczysław Porębski (1921–2012) i Katarzyna Rosner (1939–), zaś myśl estetyczna ze szczególnym uwzględnieniem sztuk plastycznych reprezentowana była przez Władysława Strzemińskiego (1893–1952), Mieczysława Porębskiego i Jana Białostockiego (1921–1988). Estetyka uprawiana w duchu marksizmu i postmarksizmu reprezentowana była lub jest przez Stefana Morawskiego (1921–2004), Stefana Żółkiewskiego (1911–1991), Teresę Kostyrko czy Alicję Kuczyńską (1952–). Na szczególną uwagę zasługują również

⁶ A.B. Stępień, *Propedeutyka estetyki*, Lublin 1986, s. 20.

prace Mieczysława Wallisa (1895–1975), który opowiadał się za wieloaspektowym ujmowaniem zjawisk estetycznych, łącząc filozofię sztuki z analizami z obszaru historii sztuki. Warto również wymienić prace Stanisława Ossowskiego (1897–1963) z estetyki socjologicznej, Władysława Witwickiego (1878–1948) z psychologii uczuć oraz prace Stefana Szumana (1889–1989), w których akcentował pedagogiczny aspekt sztuki.

W wieku XX polskie środowisko estetyczne charakteryzowało się nie tylko pluralizmem metod i wypowiedzi estetycznych, ale także interdyscyplinarnością badań. Wiele cennych spostrzeżeń estetycznych powstało poza głównym nurtem zainteresowań badawczych (np. u Krapca). Na gruncie badań estetycznych działali również filozofowie, których można, w większym lub mniejszym stopniu, zaklasyfikować do nurtu estetyki chrześcijańskiej.

SPECYFIKA POLSKIEJ ESTETYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Specyfikę polskiej estetyki chrześcijańskiej w wieku XX wyznaczają dwa zasadnicze a jednocześnie dopełniające się aspekty badań. Pierwszym jest krytyka zjawisk zachodzących w kulturze i dyskusja ze współczesnymi koncepcjami estetycznymi, drugim zaś wypracowanie własnego stanowiska w zakresie podejmowanych problemów estetycznych. Dlatego można mówić o badaniach w aspekcie krytycznym i systematycznym.

W aspekcie krytycznym przedmiotem badań stał się problem antysztuki i zagadnienie szeroko rozumianej deestetyzacji. Estetycy chrześcijańscy zwrócili uwagę, że działania artystyczne na gruncie antysztuki znacząco ograniczają rolę rozumu w akcie kreacyjnym, czyniąc te działania czymś pozaracjonalnym. Ponadto taka forma sztuki pozbawiona jest mocy dialogicznej. Wytwory antysztuki nie odsyłają do niczego poza sobą, są samozwrotne – zawierają elementy samopowtarzające konstruowany model twórczy. Praktykowanie antysztuki, jak i teoretyczny namysł nad nią, są konsekwencją zajmowanych postaw filozoficznych (często przyjmowanych bezkrytycznie, a nawet bezwiednie). Niektóre formy antysztuki lansują pogląd o neutralności artefaktu i odczuć estetycznych wobec rzeczywistości, tym samym rozdzielając sztukę i twórczość od tradycyjnych wartości oraz moralności. Antysztuka przynosi wizję człowieka, który zatracił chęć poszukiwania prawdy, a jednocześnie towarzyszy mu niechęć do kontemplacji

natury, jak również porzucenie aspiracji odpowiedzi na pytania pierwsze. Zdaniem Henryka Kieresia (1943–) przesłanki epistemologiczne (brak stosownych do natury przedmiotu racji) zostają z badań estetycznych przeniesione w sferę antropologii i metafizyki: „[...] brak racji jest znakiem, że nie rozumiemy przedmiotu (np. sztuki); a skoro nie rozumiemy przedmiotu, w jakimś proporcjonalnym stopniu nie rozumiemy samych siebie”⁷. Ten symptom upadku sztuki, którego konsekwencją jest słabość teoretycznego namysłu nad nią, ma głębsze podłoże, ujawnia fundamentalny kryzys człowieka, gdyż sztuka jest zawsze odbiciem wnętrza twórcy. Innymi słowy, kryzys sztuki i estetyki jest w pewnym stopniu kryzysem rozumu, gdyż kultura Zachodnia w tradycyjnym rozumieniu ujmuje kulturę jako emanację rozumu ludzkiego. Tym samym sztuka przestaje pełnić swoją zasadniczą rolę i funkcję. Nie jest ucieleśnieniem prawdy, nie poszukuje piękna, nie jest nośnikiem harmonii i ładu. Zajmuje się eksploracją osobowości twórcy i zostaje zredukowana do przypadkowych gestów, co czyni ją wysoce zdehumanizowaną. W podejmowanej krytyce podejmuje się również rozważania na temat przyczyn tego stanu rzeczy. Generalnie uznaje się, że porzucenie tradycyjnych wartości w sztuce było efektem rozczarowania mocą sprawczą rozumu, a tym samym wiarą w istnienie uniwersalnych pryncypiów określających porządek bytu i poznania. W tak zakrojonej perspektywie sztuce pozostaje wyłącznie skierowanie się w stronę antysztuki, która odrzuca tradycję kultury chrześcijańskiej i przez swe działania usiłuje ją zdesakralizować.

Przedstawiciele estetyki chrześcijańskiej krytycznej ocenie poddali też estetykę współczesną. Ich zdaniem estetyka Baumgartenowska jest konsekwencją racjonalizmu kartezjańskiego, który sceptycznie oceniał poznanie zmysłowe, redukując je do poziomu subiektywnych opinii, w odróżnieniu od poznania obiektywnego i uniwersalnego, którym jest poznanie umysłowe. Dlatego też namysł teoretyczny nad sztuką ograniczający się wyłącznie do filozoficznej optyki pokartezjańskiej cechuje względność sądów i subiektywność ocen, a wiedza o sztuce sprowadza się wyłącznie do sądów subiektywnych i indywidualnych, budząc tym samym oczywiste wątpliwości co do charakteru naukowego samej estetyki. Konsekwencją tak przyjętej metodologii jest odcięcie poznania ludzkiego od realnej rzeczywistości. Tym samym z estetyki wyklucza

⁷ H. Kiereś, *Spór o sztukę*, Lublin 1996, s. 72.

się problematykę metafizyczną czy *stricte* aksjologiczną. Sprzeciw wobec skrajnego sensualizmu w badaniach estetycznych dostrzec możemy w korektach metodologicznych, uzupełnieniach bądź w niektórych przypadkach w całkowitym odrzuceniu konsekwencji skrajnego dualizmu kartezjańskiego u takich filozofów jak Krąpiec czy Kiereś.

W aspekcie systematycznym estetycy chrześcijańscy w swoich badaniach zwracali się do tradycji filozoficznej rozumianej jako filozofia sztuki. Podkreślali, że początek estetyki, jako teoretycznego namysłu nad sztuką, sięga tradycji antycznej. Ich zdaniem już od Platońskich dialogów (*Timajos*, *Gorgiasz*) i *Poetyki* Arystotelesa można mówić o zaawansowanej refleksji filozoficznej poświęconej zagadnieniu sztuki. Sztuka czerpiąca wzorce z antyku (postulat harmonii człowieka i świata), wprzęgająca w akt twórczy intelekt i namysł nad naturą, poszukująca piękna jako nadrzędnej wartości, czy w końcu jej intencjonalność (przesłanie ideowe w czytelny sposób adresowane do odbiorcy) stanowi o istocie refleksji estetycznej. Wedle tak sformułowanej metodologii badań jednym z zadań estetyki jest nakreślenie linii demarkacyjnej między sztuką i niesztuką, a tym samym pewnego rodzaju walka o sztukę, która charakteryzuje się kunsztem artystycznym i posiada sens transcendentny. Konsekwentnie na gruncie estetyki chrześcijańskiej stawiane są pytania esencjalne, prowadzone są poszukiwania niezmiennych praw, chroniąc tym samym samą estetykę przed zamknięciem jej w estetyce sytuacyjnej, kontekstualnej bądź deskryptywnej (wyłącznie rejestrującej i typologizującej działania twórcze). Dlatego też na gruncie filozofii chrześcijańskiej estetykę można zdefiniować jako naukę o pięknie i o jego istocie (kallistyka). Estetyka chrześcijańska, zajmując się filozoficzną analizą dzieła sztuki i twórczości artystycznej, stara się ustalić kryteria oceny estetycznej. Nie ograniczając się do sfery podmiotowych warunków poznawczych, bada szerszy kontekst. Uwzględniając relacje kulturowe i wprowadzając w obręb analiz pojęcia klasyczne, takie jak *mimesis* czy *katharsis*, bada także związek sztuki z aksjologią czy metafizyką.

Estetyka chrześcijańska zakłada istnienie wartości absolutnych. W nurcie neotomistycznym (odwołującym się głównie do Maritaina i Gilsona) skupia się przede wszystkim na badaniu problematyki piękna, utrzymując badania estetyczne w ścisłym związku z poznaniem bytu (metafizyką). Tak rozumiana dyscyplina wypracowała własne metody badawcze i narzędzia analizy. W kręgu zainteresowań estetyków chrześcijańskich znalazły się takie zagadnienia, jak:

ontologia dzieła sztuki (struktura dzieła sztuki, relacje w niej zachodzące), zagadnienie wartości estetycznych (towarzyszących recepcji dzieła sztuki), wartości artystycznych (zachodzących podczas aktu twórczego) czy sposobu istnienia dzieła sztuki. Szczególnym przedmiotem badań stała się w tej tradycji problematyka sztuki chrześcijańskiej i relacji zachodzących między sztuką a religią. Traktowanie estetyki jako teorii analizującej piękno ma nie tylko uzasadnienie w tradycji filozoficznej, ale jest wynikiem fundamentalnych założeń, które wskazują, że piękno przysługuje bytowi i wynika z jego istoty, co więcej, byt jako taki jest tu ujmowany jako byt zorientowany ku wartościom. Dlatego też estetyka chrześcijańska, analizując przeżycie estetyczne, stara się dostrzec i opisać obiektywne warunki towarzyszące temu aktowi, uwzględniając zarówno uwarunkowania podmiotowe, jak i przedmiotowe. Uogólniając, można stwierdzić, że tak ujęty przedmiot estetyki łączy w sobie metafizyczną koncepcję transcendentaliów z filozofią sztuki, ze szczególnym uwzględnieniem teorii wartości. Aksjologiczny aspekt estetyki nie ogranicza dzieła sztuki wyłącznie do waloru piękna. Pozwala natomiast dostrzec inne konkretyzacje, takie jak: prawda czy dobro. Stróżewski stwierdza wprost, że racją sztuki metafizycznej jest przede wszystkim prawda, nawet piękno staje się wtórne wobec idei prawdy⁸. Estetyka chrześcijańska dostrzega istotę sztuki w tym, że dzieło sztuki nie zatrzymuje i nie koncentruje uwagi na sobie, ale pokazuje przez siebie na inną rzeczywistość, w której kryją się określone wartości. Ponadto tego rodzaju badania estetyczne wpisują się w kontekst innych dyscyplin filozoficznych, np. analiza przeżycia estetycznego mocno koreluje z filozofią człowieka, zaś zagadnienie piękna z ogólną teorią bytu.

GŁÓWNE NURTY I PRZEDSTAWICIELE

Panorama polskiej estetyki chrześcijańskiej 2. połowy XX wieku i początku wieku XXI jest dość bogata. Obejmuje różne nurty filozoficzne (głównie tomizm i fenomenologię) oraz wielu znaczących myślicieli, działających głównie w środowisku lubelskim (KUL) – Mieczysław Albert Krąpiec OP, Zofia Józefa Zdybicka USJK (1928–), Antoni Bazyli Stępień, Henryk Kiereś, Piotr Jaroszyński (1955–), Karol Klauza (1947–);

⁸ W. Stróżewski, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Kraków 2002, s. 133.

krakowskim (UPJPII, UJ) – ks. Józef Tischner (1931–2000), Władysław Stróżewski, Paweł Taranczewski (1940–) oraz warszawskim (UKSW) – Ewa Podrez (1952–), ks. Jan Sochoń (1953–). Osobne miejsce zajmuje w niej refleksja estetyczna Karola Wojtyły – Jana Pawła II (1920–2005).

Tomizm egzystencjalny

W środowisku lubelskim problematykę estetyczną podnosi się głównie w ramach tomizmu egzystencjalnego (Krąpiec, Kiereś, Jarozyński, Zdybicka), niekiedy łączonego z fenomenologią (Stępień).

W dorobku filozoficznym Krąpca, wśród analiz dotyczących metafizycznych i antropologicznych podstaw kultury odnaleźć możemy fragmenty poświęcone teoretycznemu ujęciu sztuki⁹. Krąpiec dzieli racjonalne działanie człowieka na trzy główne dziedziny: naukę, moralność i sztukę, przypisując im kolejno prawdę, dobro i piękno jako nadrzędny cel działania. Sztukę analizuje w duchu neotomistycznego realizmu poznawczego, uznając, że odwołanie się do tej tradycji jest w stanie rozwiązać podstawowe problemy tkwiące we współczesnej kulturze humanistycznej¹⁰. W refleksji estetycznej Krąpca można wyróżnić dwa zasadnicze wątki: pierwszy dotyczy teorii sztuki jako takiej (definicja, funkcje i cele), drugi – pytań o istotę sztuki, jej rację, o związek sztuki ze światem realnym i kulturą (kulturotwórczy aspekt sztuki na tle problematyki humanistycznej). Rozważania dotyczące rozumienia sztuki w estetyce lubelskiego myśliciela odgrywają fundamentalną rolę. Według niego tym, co spaja przeróżne gałęzie sztuki, jest działanie rozumne i celowe mające na celu przekształcanie rzeczywistości zastanej przez artystę (niezależnie czy będzie to myśl, przedmiot czy gest). Sam bowiem akt twórczy zachodzi wtedy, gdy formułuje się wyobrażenie, które przechodzi w pojęcie i następnie w uprzedmiotowienie. Tego typu działania twórcze muszą zaś być oparte na jakimś wzorcu, normie. Ostatecznym kryterium twórczości artystycznej pozostaje zawsze piękno transcendentalne, rozumiane jako przedmiot i cel, ono też powoduje, że podmiot poznający artefakt przechodzi od fazy poznawczej do fazy kontemplacyjnej. Przeżycie piękna ma

⁹ Przede wszystkim prace: *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995; *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991; *Człowiek i kultura*, Lublin 2008; *Od pomysłu do wykonania – dzieło sztuki*, „Cywilizacja” 2004, nr 11, s. 10–17.

¹⁰ *O polskiej kulturze humanistycznej. Z ojcem profesorem M.A. Krąpcem rozmawia Piotr S. Mazur*, Lublin 2011.

charakter kontemplatywny i odsłania jego transcendentalny charakter, gdyż jest ono nie tylko własnością niektórych ludzkich wytworów, ale powszechną własnością bytów. Uznanie transcendentalności piękna spaja myśl estetyczną Krapca¹¹.

Według Krapca na akt twórczy składają się: pomysł (idea) oraz wykonanie (*techné*), czyli coś, co wymaga wiedzy i wprawy. Dlatego też każdy akt sztuki rodzi się w pierwszej kolejności w intelekcie artysty, dopiero potem następuje konfrontacja pomysłu (idei) z rzeczywistością zewnętrzną i zmierzenie się z możliwościami technicznymi¹². Myśl estetyczna obciążona jest ogromną dozą niepewności: „[...] zastany świat, dany nam w poznaniu, osobiste akty poznawcze i wolitywne artysty, refleksja aktowa i refleksja towarzysząca, kryteria, motywy i impulsy – nakładają się na siebie w akcie tworzenia do tego stopnia, że dokładne poznanie i analiza poszczególnego dzieła sztuki jest praktycznie niemożliwa”¹³.

Każdy akt sztuki, jako indywidualny i niepowtarzalny, wymyka się precyzyjnym uogólnieniom naukowym, a jednocześnie każde dzieło sztuki, będąc przedmiotem intencyjnych aktów twórcy, jest nośnikiem określonych wartości. Genezę sztuki wywodzi Krapiec z treści pierwotnie intencjonalnych, powstałych w aktach rozumu, które następnie są przeniesione poza sferę psychiczną i materializowane w aktach twórczych¹⁴. Tego rodzaju akt przenoszenia z matrycy intelektualnej na sferę materialną nie ma znamion izomorficznych w tym sensie, że podczas aktu twórczego idee są korygowane i udoskonalane. Ma to związek z nabywaniem sprawności wytwarzania pod kierownictwem rozumu. Wedle Krapca podstawową cechą dzieł kultury jest ich intencjonalny charakter.

Jaroszyński, podobnie jak Krapiec, ujmuje problematykę estetyczną (rozumienie sztuki) w kontekście metafizyki. Dla filozoficznej refleksji: „[...] metafizyka sztuki jest dziedziną bardziej podstawową niż estetyka czy nawet filozofia sztuki”¹⁵. Jaroszyński wydobywa ideowe konteksty sztuki przedawangardowej, wskazując na jej transcendentne podstawy i wpływ na całościowy profil cywilizacyjny.

¹¹ M.A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1988, s. 191–204.

¹² Tenże, *Od pomysłu do wykonania – dzieło sztuki*, dz. cyt., s. 10–18.

¹³ Tenże, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 179–180.

¹⁴ Tamże, s. 47–48.

¹⁵ P. Jaroszyński, *Sztuka i metafizyka*, Radom 2002, s. 7.

Analizując sztukę, zwraca uwagę na kwestie wyobraźni (jej genezę, funkcję i cele), *mimesis* (rozumiane jako forma twórczego naśladowania nieredukowalna do kopiowania wygląków rzeczy) czy figuratywności. Celem analiz Jaroszyńskiego jest dotarcie do korzeni estetycznych tkwiących w teorii piękna, a więc do źródeł sztuki. Dlatego też zwraca uwagę, że namysł nad sztuką od starożytności do średniowiecza zwrócony był przede wszystkim w stronę intelektu. Dopiero estetyka pokartezjańska zredukowała naukę o sztuce do jakości zmysłowych, redukując tym samym rolę intelektu do reagowania na bodźce zmysłowe. Jaroszyński dostrzega ostateczne źródło sztuki w intelekcie, zaś takie kategorie estetyczne, jak piękno, widzi wyłącznie w poznaniu rozumowym. Twórca organizuje materię wedle określonej formy istniejącej w jego umyśle. W akcie twórczym biorą udział wyobraźnia i zmysły, jednak to intelekt pełni funkcję nadrzędną i jest przyczyną sprawczą sztuki. Jaroszyński w swojej estetyce zwraca się przeciw radykalnemu dualizmowi kartezjańskiemu, w którym doszło do rozdzielenia świadomości (duszy) od ciała i materii (rozciągłość). Jego zdaniem estetyka pobaumgartenowska ogranicza namysł nad sztuką wyłącznie do poznania zmysłowego. Redukując całkowicie problematykę metafizyczną, gubi ona namysł nad pięknem rozumianym jako własność bytu.

W badaniach estetycznych Kieresia, obok rozważań dotyczących klasycznego rozumienia sztuki, istotną rolę odgrywa polemika z powanguardową teorią sztuki, która zdominowała estetykę. We współczesnych działaniach artystycznych, jak i w namyśle nad nimi, widzi Kiereś powrót do idei sceptycyzmu. Ograniczenie analiz estetycznych do eksploracji osobowości twórczej jest konsekwencją odrzucenia tradycji antycznej, która stanowiła fundament kultury Zachodu. Według Kieresia analizy dotyczące sztuki klasycznej (wraz z całym sztafażem estetycznym dotyczącym zagadnień związanych z wartością, z aktem twórczym, z recepcją dzieła sztuki, jego ontologią i związku z metafizyką) zostały przejęte przez historyków sztuki. Tego rodzaju kapitulacja estetyczna jest wynikiem przyjętego światopoglądu badawczego i metod badawczych na gruncie filozofii. Sztuka współczesna programowo niemimetyczna i porzucająca ideał piękna wynika z niechęci do apriorycznych reguł, którymi kierowała się sztuka klasyczna. Jak zauważa: „[...] reguły te były i są jedynie ilustracją przekonań, jakie filozofowie żywili z takich czy innych względów o pięknie i o sztuce, a ponieważ przekonania te są sztuce obce, redukują ją do poziomu

rzemiosła, a przynajmniej do jakiegoś wykonawstwa «na zamówienie», przez co fałszują jej oblicze»¹⁶. Zamknięcie się sztuki na określone wartości pozostawia poza polem badawczym jej istotę i marginalizuje to, co było jej siłą, a mianowicie ideę wolności twórczej. Zdaniem Kieresia odstępianie od tradycyjnie uprawianej estetyki prowadzi do zamknięcia tej dyscypliny w kręgu analiz dotyczących antysztuki, w wyniku czego porzucone zostają pytania pierwsze o sens sztuki, jej genezę, funkcje i cele społeczne, zawartość treściową i wartość artefaktów itd. Kiereś jest przekonany, że teoretyczny namysł nad antysztuką wykracza znacznie poza kontekst badawczy samej sztuki i jest wpisany w pewnego rodzaju schematy interpretacyjne zaczerpnięte spoza nauk, prowadząc tym samym do impasu w badaniach nad sztuką. Ponadto estetyka sprowadzona jest niejednokrotnie do roli ideologicznego uzasadnienia poczynań paraartystycznych. Według Kieresia nawiązanie do filozofii klasycznej otwiera badania estetyczne na relację sztuki z realnym światem, a także ukazuje szerszą perspektywę związku sztuki z ideą prawdy, dobra i piękna.

Jakkolwiek w centrum analiz filozoficznych Zdybickiej nie znajdziemy osobnych monografii poświęconych estetyce, to problematyka ta pojawia się w jej pracach. W monografii *Bóg czy sacrum?*¹⁷ Zdybicka zauważa, że człowiek, chcąc zrozumieć otaczającą go rzeczywistość, posługuje się symbolami, znakami i artefaktami. W efekcie tego rodzaju czynności poznawczych rodzi się przeżycie estetyczne, wywołując w podmiocie pewien stan emocjonalny. Przeżycie estetyczne jest zatem specyficznym aktem poznawczym, którego celem może być m.in. poznanie Boga osobowego. W pracy *Człowiek i religia*¹⁸ Zdybicka próbuje dookreślić relację łączącą przeżycie religijne z przeżyciem estetycznym. Zwraca uwagę, że kwestią fundamentalną dla przeżycia estetycznego winna być kategoria piękna, która poprzez swój bezinteresowny charakter (nie przynoszący wartości materialnej) może ubogacać emocjonalnie podmiot poznający, a tym samym może być w niektórych przypadkach drogą do przeżycia religijnego (w sensie formalnym, gdyż treściowo te dwa porządki poznawcze mają inne cele: akt przeżycia religijnego dąży do świętości, zaś akt przeżycia estetycznego do poznania piękna; poznanie estetyczne odrywa od

¹⁶ H. Kiereś, *Spór o sztukę*, dz. cyt., s. 8.

¹⁷ Z.J. Zdybicka, *Bóg czy sacrum?*, Lublin 2007.

¹⁸ Taż, *Człowiek i religia*, Lublin 2006.

praktyk codziennych, zaś akt przeżycia religijnego jest w nich mocno osadzony). Jednakże piękno, jako czynnik religiotwórczy, stanowić może ogromną siłę sztuki.

Tomizm fenomenologizujący i hermeneutyżący

W nurcie tomizmu egzystencjonalnego ubogaconego fenomenologią Ingardena mieści się myśl estetyczna Stępnia. W swoich analizach z ogromną precyzją i dbałością podchodzi do zagadnień estetycznych, porządkując różnego rodzaju stanowiska i zagadnienia związane z teorią sztuki, dając tym samym (*Propedeutyka estetyki*)¹⁹ niezastąpiony materiał dydaktyczny. Jego estetyka wykracza poza zakres rozważań dotyczących zmysłowości, obejmując kwestie metafizyczne, fenomenologiczne czy aksjologiczne. Analizy estetyczne są poprzedzone u Stępnia uwagami z zakresu metaestetyki i dotyczą naukowego charakteru samej estetyki (ujmowanej zarówno historycznie, jak i systemowo), zasadności przyjętych metod badawczych, problemów z zakresu metafizyki, które poprzedzają rozważania epistemologiczno-metodologiczne.

Stępień, przyjmując od Ingardena fenomenologiczną ontologię sztuki (pojęcie warstw), analizuje na jej gruncie zagadnienie filmu i muzyki. W odróżnieniu od estetyki uprawianej w tradycji pokartezjańskiej uważa, że jesteśmy w stanie osiągnąć obiektywną wiedzę o sztuce i nie jesteśmy skazani na badania estetyczne uwikłane w czynniki pozaracjonalne, relatywistyczne i subiektywne. Taka postawa badawcza jest wypadkową przyjętej wcześniej metodologii racjonalizmu epistemologicznego (rozum kieruje ludzkim poznaniem, gdyż rozróżnia to, co istotne i przypadkowe, jest ponadto samozwrotny, potrafi więc dokonywać korekt) oraz racjonalizmu metafizycznego (przekonania o tym, że sztuka jest dostępna racjonalnemu poznaniu).

Estetykę, a zwłaszcza teorię wartości estetycznych, zalicza Stępień do teorii piękna, która z kolei może być zaliczona do filozoficznej teorii wartości, czyli do aksjologii. W odróżnieniu od neokantystów aksjologię traktuje jako teorię bytu, czyli fragment metafizyki, postrzegając tym samym teorię piękna jako fragment ogólnej teorii bytu. Stępień, przyjmując ustalenia filozofii klasycznej, widzi estetykę jako naukę filozoficzną przyjmującą określone racje i uwarunkowania związane z poszukiwaniem ostatecznych wyjaśnień. Tym samym

¹⁹ A.B. Stępień, *Propedeutyka estetyki*, dz. cyt.

estetyka przeobraża się w metafizykę i ontologię dzieła sztuki, której celem jest badanie szczególnego rodzaju bytu: bytu pięknego bądź pretendującego do tego, by być pięknym. Wartości estetyczne istnieją wedle Stępnia realnie i charakteryzują się szczególnym typem własności i relacji. Jako tomista traktuje je jako transcendentalia przyporządkowujące byt do intelektu.

W nawiązaniu do szerszej niż tomizm rozumianej tradycji klasycznej i fenomenologicznej estetykę uprawia także Stróżewski. Dla niego Ingardenowska estetyka stanowi fundament estetyki filozoficznej²⁰. Jednocześnie jego estetyka jest nierozzerwalnie związana z badaniami z zakresu metafizyki, ontologii, antropologii i aksjologii. W pracach Stróżewskiego widać silną predylekcję do łączenia estetyki z aksjologią i jakościami metafizycznymi. Zwrócenie uwagi na kontekst metafizyczny w sztuce jest próbą uchwycenia szczególnej jakości dzieł sztuki, które pełnią rolę medium między doświadczeniem rzeczywistości materialnej a transcendencją. Dlatego też Stróżewski w duchu Plotyna widzi w sztuce uobecnienie świata idei²¹. Za najgłębszą rację sztuki uważa zatem jej metafizyczność, rozumianą jako: „[...] jej istotowe odniesienie ku transcendencji, które w sztuce znajduje z konieczności swój wyraz”²². Sztuka akcentująca silny związek z metafizyką jest w stanie, wedle Stróżewskiego, wyrazić najgłębsze doświadczenie transcendencji w immanencji, może zatem czytelnie i zasadnie wypowiadać się na temat człowieka, jego miejsca w świecie, a także na temat Absolutu, nieuchronności śmierci, bycia i nicości. Stróżewski nie traktuje estetyki jako filozofii pierwszej, dzięki czemu pozwala ona na zsyntetyzowanie podstaw ontologicznych, hermeneutycznych i aksjologicznych, w ten sposób estetyka staje się integralną dyscypliną filozoficzną. Podstawowym problemem badawczym pozostaje u Stróżewskiego pytanie o piękno: o to, jak go doświadczamy, w jaki sposób jest nam dane i do czego nas odsyła? Piękno estetyczne ujmuje on w relacji i w przyporządkowaniu do transcendentalnego piękną bytu. Piękno dostrzega Stróżewski w strukturze transcendentalnej bytu, zwracając jednak uwagę na różnicę między uniwersalizmem a transcendentalizmem. By piękno spełniało warunek transcendentalności,

²⁰ W. Stróżewski, P. Taranczewski, *Wykłady lubelskie o estetyce*, Kraków 2016, s. 7.

²¹ W. Stróżewski, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, dz. cyt., s. 111.

²² Tamże, s. 119.

musi charakteryzować się istotnym momentem konstytuowania wartości, ten zaś moment musi być rozważany w kontekście metafizyki.

Analizując zagadnienie postawy estetycznej, Stróżewski określa ją jako: „[...] otwarcie się na horyzont wartości krążących wokół piękna”²³. Myśl estetyczna Stróżewskiego nie jest wolna od zagadnień metaestetycznych związanych z kryzysem tej dyscypliny. Stróżewski widzi słabość estetyki XX wieku w tym, że nie potrafi ona zdefiniować przedmiotu swoich badań. Jeżeli estetyka nie doprecyzuje zakresu badań przedmiotowych, ewoluować będzie w stronę psychologii sztuki bądź socjologii sztuki, badając to, co konkretni odbiorcy za sztukę uważają. Tym samym dyscyplina ta wyruguje ze swych analiz wartościowanie i popadnie w relatywizm. Zdając sobie sprawę z trudności definicyjnych związanych ze sztuką, Stróżewski proponuje definicję opartą na trzech aspektach: ontologicznym (struktura intencjonalna), semiotycznym (potencjalny przedmiot interpretacji) i aksjologicznym (nośnik wartości). Tego rodzaju propozycja definicyjna wysuwa na pierwszy plan aspekt aksjologiczny, który wedle Stróżewskiego jest najistotniejszy dla twórczości, gdyż zadaniem sztuki jest sięganie po wartości najwyższe, w nich realizowany jest kontekst biegłości warsztatowej i spotkanie materii i ducha. Zdaniem Stróżewskiego każda ucieczka sztuki od wartości prowadzi ją do dowolności i powierzchowności, skazując ją jednocześnie na pospolitość gustów i doraźne mody. Dlatego też w definicji sztuki pojawiają się trzy konieczne czynniki: sztuka jako dyspozycja i umiejętność podmiotowa (*techné*), działanie podmiotowe mające na celu wytworzenie efektu artystycznego (dzieła sztuki) i sam wytwór artystyczny²⁴. Specyfikę estetyki Stróżewskiego ujmuje jego zwięzła deklaracja metodologiczna dotycząca samego rozumienia sztuki, która: „[...] dać może doświadczenie piękna i piękno istnienia. Istnienie i wartości stapiają się w jedną całość, metafizyka i aksjologia podają sobie ręce. Oto doświadczenie, którego z niczym nie da się porównać”²⁵.

Badania na styku filozofii sztuki, estetyki i teorii sztuki, zwłaszcza w zakresie dziejów teorii sztuki, metodologii historii sztuki oraz teorii wartości, prowadziła Elżbieta Wolicka-Wolszleger (1937–2013). W rozumieniu sztuki czy różnych jej aspektów, jak mit, obraz, symbol

²³ W. Stróżewski, P. Taranczewski, *Wykłady lubelskie o estetyce*, dz. cyt., s. 179.

²⁴ Tamże, s. 93–94.

²⁵ W. Stróżewski, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, dz. cyt., s. 122.

wyobrażenia, język, metafora – poddawała analizie m.in. poglądy Platona, Kanta, Ricoeura, Gadamera. W swoich pracach dążyła do syntezy klasycznej filozofii, głównie metafizyki i antropologii, ze współczesnymi teoriami kultury czy sztuki powstającymi na gruncie hermeneutyki.

Sochoń, łączący tradycję filozofii klasycznej z podejściem hermeneutycznym, w badaniach dotyczących filozofii kultury sporo uwagi poświęca estetyce, a właściwie filozofii sztuki. Skupiając się przede wszystkim na pytaniu o samo dzieło sztuki, jego bytową strukturę, rozważa w horyzoncie realistycznej metafizyki proces poznawania oraz tworzenia dzieł artystycznych. Pyta o fundamentalne źródła aktu twórczego, zwłaszcza poetyckiego, przekonując, że związane jest ono zawsze z realnie istniejącą rzeczywistością, gdyż bez niej w ludzkim procesie poznawczym nie pojawiałyby się żadne treści, mogące być podstawą wszelkiego rodzaju dzieł. Sochoń poszukuje przyczyn „dekonstrukcji” piękna w dyskursie ponowoczesnym, a więc jego usytuowania poza naturą, dobrem i prawdą. Zastanawia się, dlaczego w dobie masowej reprodukcji obcujemy jedynie z chiazmem rozproszonych znaczeń, albo wszystko, z czym się stykamy, uznajemy za piękne (*pankalia*). Nie omija też Sochoń zagadnień wiążących się ze związkami literatury, poezji i malarstwa ze sferą tego, co święte (*sacrum*). Poszukuje linii łączących wskazane formy podawcze z moralnością, śledzi historię estetyki, przypuszczając, że po okresie postmodernistycznego przesilenia powróci ona na dawne, wytworzone przez tradycję pozycje.

Fenomenologia, hermeneutyka i teologia

Estetyka w nurcie fenomenologicznym, inspirowana myślą Ingarden, uprawiana jest głównie w środowisku krakowskim (Taranczewski, Tischner). W nurcie tym akcentuje się związek estetyki z aksjologią. Z kolei w nurcie teologicznym problemy estetyczne podejmowane są w związku z religią.

Wśród polskich filozofów chrześcijańskich uprawiających estetykę jako naukę aksjologiczną ważne miejsce zajmuje Tischner. Na szczególną uwagę zasługują jego analizy dotyczące kategorii piękna. Według Tischnera piękno ujawnia się nie tyle w akcie poznania przedmiotu przez podmiot, ile w poznaniu czysto podmiotowym. Dlatego też przeciwstawia się on stanowisku estetycznemu, które ma na celu analizę

poszczególnych władz poznawczych w percepcji piękna. Według niego jest to proces na tyle integralny, że wydzielenie poszczególnych elementów nie jest możliwe. Doświadczenie piękna jest całościowym aktem, niepowtarzalnym doświadczeniem, nie można go też ograniczyć wyłącznie do aktów sztuki, gdyż ideę piękna możemy spotkać także w drugim człowieku. Piękno dla Tischnera „[...] jest transcendentne, wykracza nie tylko poza wszystko, co nim nie jest, ale różni się także od innych odmian piękna. Jest niepowtarzalne”²⁶. Tak więc konsekwencją estetycznej afirmacji piękna dla Tischnera może być również piękno drugiego człowieka, które manifestuje się w jego osobowości, postępowaniu czy aparycji. W zbiorze esejów *Myślenie w żywiole piękna*²⁷ Tischner analizuje stosunek myślenia filozoficznego do myślenia artystycznego. W podsumowaniu rozważań stawia mocną tezę metodologiczną głoszącą, że estetyka jest rzetelną metafizyką.

W gronie polskich estetyków przyjmujących za punkt wyjścia w badaniach nad sztuką klasyczną koncepcję piękna jest Taranczewski. Jego zainteresowania badawcze, wzbogacone o praktykę artystyczną, wnoszą w estetykę polską cenny wkład badawczy, łączący sferę teoretyczną ze sferą *praxis*. Na uwagę zasługują przede wszystkim refleksje estetyczne nawiązujące do tradycji Ingardenowskiej, w której Taranczewski rozwija własną koncepcję przeżycia estetycznego. Koncentrując się na malarstwie, zwraca uwagę, że obraz charakteryzuje się pewnego rodzaju nadwyżką epistemiczną, tzn. dostrzegamy w nim zawsze więcej, niż widzimy. Innymi słowy, sam akt postrzegania w kontakcie z dziełem sztuki wykracza znacznie poza samo widzenie wzrokowe i rozpoznanie, nie ogranicza się tym samym wyłącznie do jakości zmysłowych (wrażeń). W kontakcie z dziełem sztuki przeżycie estetyczne przechodzi w fazę aktywnego związku odbiorcy z dziełem i twórcą, który ma formę quasi-mistycznego doświadczenia, gdyż angażuje odbiorcę nie tylko na poziomie sensualnym, ale też psychicznym, intelektualnym, emocjonalnym czy nawet religijnym²⁸. Taranczewski zwraca uwagę, że na kształt sztuki polskiej w XX wieku, a pośrednio także na myśl estetyczną, miały wpływ postaci, które jego zdaniem można określić jako przedstawicieli tzw. mistyki nadwiślańskiej

²⁶ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1999, s. 123.

²⁷ Tenże, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2013.

²⁸ P. Taranczewski, *O sensie malarstwa w czasie „sztuki po końcu sztuki”*, „Estetyka i Krytyka” 2007, nr 1(12), s. 163–170.

(Adam Chmielowski, Karol Wojtyła, Jan Pietraszko, Faustyna Kowalska i Józef Tischner)²⁹.

Szereg wątków estetycznych porusza także Podrez w swoich badaniach etycznych. W szeroko rozumianej sztuce poszukuje ona inspiracji analiz etycznych. Uważa, że sztuka dostarcza znacznie głębszego oglądu moralnej kondycji człowieka, niż czyni to etyka. Poznanie estetyczne poszerza bazę hermeneutyczną i fenomenologiczną poznania etycznego. W swoich badaniach wykorzystuje ona obficie sztukę, a zwłaszcza literaturę, dla objaśniania np. różnych dylematów etycznych i konfliktów aksjologicznych. W przekonaniu Podrez etyka jest czymś w rodzaju sztuki życia, która kształtuje nasze hermeneutyczne samorozumienie.

W przeglądzie stanowisk estetycznych w chrześcijańskiej filozofii polskiej XX wieku nie może zabraknąć myśli Wojtyły – Jana Pawła II, który postrzegał estetykę (jako teoretyczny namysł nad sztuką) w kontekście teorii wartości. Wojtyła był jednocześnie artystą i filozofem niestroniącym od teoretycznego namysłu nad sztuką. Pewną wykładnią, a jednocześnie podsumowaniem jego poglądów na estetykę, pozostaje *List do artystów* z 1999 roku, w którym jednoznacznie wskazuje na pewne założenia metodologiczne łączące sztukę z metafizyką i aksjologią. „Piękno jest bowiem poniekąd widzialnością dobra, tak jak dobro jest metafizycznym warunkiem piękna. [...] Artysta w szczególności obcuje z pięknem. W bardzo realnym sensie można powiedzieć, że piękno jest jego powołaniem”³⁰. A w paragrafie 16. dodaje: „Piękno jest kluczem tajemnicy i wezwaniem transcendencji. Zachęca człowieka, aby poznał smak życia i umiał marzyć o przyszłości”³¹.

Estetyką uprawianą na gruncie teologii zajmuje się Klauza. Jego rozważania dotyczące teokalii (piękna Boga) nawiązują do tradycji badań scholastycznych. Wedle Klauzy Bóg objawia się człowiekowi nie tylko w aspekcie poznawczym, ale także jako ontyczny podmiot skupiający w sobie wszystkie aspekty doskonałości, a więc także piękna doskonałego. Odkrycie, poznanie i analiza emanacji piękna Boga, wedle Klauzy, leży w zakresie estetyki dogmatycznej³². Na jej

²⁹ Tenże, *Mistyka nadwiślańska*, „Znak” 2010, nr 6(661), s. 15–30.

³⁰ Jan Paweł II, *List do artystów*, Wrocław 2005, nr 3.

³¹ Tamże, nr 16.

³² K. Klauza, *Teokalia. Piękno Boga. Prolegomena do estetyki dogmatycznej*, Lublin 2008.

gruncie analizuje on wytwory sztuki jako odwzorowanie bądź pośrednie nawiązanie do piękna absolutnego (na szczególną uwagę zasługują prace z zakresu ikonologii). Ta forma refleksji nad sztuką przyjmuje określone definicje piękna, akcentując przede wszystkim jego duchowy charakter. Warto zauważyć, że tego rodzaju rozważania nie ograniczają się wyłącznie do sztuki sakralnej czy eklezjalnej. Oryginalność metodologiczna Klauzy zawiera się w próbie określenia piękna Absolutu traktowanego jako problem badawczy na gruncie ontologii i aksjologii. Piękno, jako naczelną wartość sztuki, traktuje on jako kategorię epistemologiczną, wzbogaconą jednak treściami płynącymi z wiary. Tak zakrojona metodologia, oprócz badań skupionych na podmiotowych warunkach poznawczych, wzbogaca myśl estetyczną o kategorię przeżycia i kontemplacji piękna Boga.

ESTETYKA CHRZEŚCIJAŃSKA NA POCZĄTKU XXI WIEKU

Na gruncie filozofii chrześcijańskiej namysł nad sztuką podejmowany jest od wielu wieków. W mnogości kierunków, prądów i tradycji kształtowały się różnorodne koncepcje i poglądy estetyczne. Trudno w kontekście tej różnorodności historycznej wydzielić spójną, *stricte* chrześcijańską myśl estetyczną, jednak zasadne jest wyróżnianie pewnego sposobu rozumienia sztuki, który może uchodzić za chrześcijański. To, co wspólne dla estetyków chrześcijańskich, to spekulacja filozoficzna, która nie zamyka się w wyłącznie w analizach podmiotowych warunków poznawczych, ale dąży do szerokiego, nieredukcjonistycznego spojrzenia na sztukę, obejmującego jej uwarunkowania ontyczne, aksjologiczne, etyczne. Właśnie taki charakter ma też polska estetyka chrześcijańska na początku XXI wieku, w obrębie której podejmuje się badania systematyczne, sięgając do bogatej tradycji filozoficznej i różnych sposobów filozofowania, a jednocześnie dokonuje się krytycznego oglądu współczesnych zjawisk i tendencji w sztuce i estetyce.

WYBRANA BIBLIOGRAFIA

- Chałupniak R., „*Fides ex visu*” we współczesnej teologii piękna, „*Colloquia Theologica Ottoniana*” 2014, nr 1, s. 151–175.
- Dzidek T., *Funkcje sztuki w teologii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013.
- Ingarden R., *O budowie obrazu. Szkic z teorii sztuki* (Rozprawy Wydziału Filologicznego PAU, t. 67, nr 1), Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1946.
- , *Studia z estetyki*, t. 1–3, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1957–1970.
- Jan Paweł II, *List do artystów*, Wydawnictwo TUM, Wrocław 2005.
- , *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej. Fundacja Jana Pawła II; Redakcja Wydawnictw KUL, Rzym–Lublin 1988.
- Jaroszyński P., *Metafizyka czy ontologia?*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011.
- , *Metafizyka i sztuka*, Polwen – Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2002.
- , *Metafizyka piękna. Próba rekonstrukcji teorii piękna w filozofii klasycznej*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1986.
- , *Między pięknem transcendentnym a estetycznym. Doskonaląca rola piękna*, „*Cywilizacja*” 2004, nr 11, s. 18–25.
- , *O realistyczną filozofię kultury*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 2006, t. 52, nr 2, s. 61–69.
- , *Piękno czy wartość?*, w: *Zadania współczesnej metafizyki. Poznanie bytu czy ustalanie sensów*, red. A. Maryniarczyk, M.J. Gondek, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 1999, s. 183–188.
- Kiereś H., *Człowiek i sztuka. Antropologiczne wątki problemu sztuki*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006.
- , *Spór o sztukę*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996.
- Klauza K., *Teokalia. Piękno Boga. Prolegomena do estetyki dogmatycznej*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2008.
- Kondycja estetyki polskiej*, „*Biuletyn Polskiego Towarzystwa Estetycznego*”, 2007, nr 10(2).
- Kostyrko T., *Estetyka polska XX wieku. Historia – problemy – perspektywy*, „*Kultura Współczesna*” 1999, nr 1, s. 115–127.
- Krąpiec M.A., *Człowiek i kultura*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008.
- , *Człowiek jako osoba*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005.
- , *Od pomysłu do wykonania – dzieło sztuki*, „*Cywilizacja*” 2004, nr 11, s. 10–18.

- , *Realizm ludzkiego poznania*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995.
- , *U podstaw rozumienia kultury*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991.
- Morawski S., *Estetyka polska w okresie dwudziestolecia powojennego*, „Studia Filozoficzne” 1964, t. 39, nr 4, s. 16–19.
- Pękala T., *Tradycja i innowacja w estetyce polskiej*, „Sztuka i Filozofia” 2010, nr 36, s. 5–20.
- Skwarczyńska S., *Adama Chmielowskiego rozprawa „O istocie sztuki”*, w: tejże, *Studia i szkice literackie*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1953, s. 507–525.
- Stępień A.B., *Propedeutyka estetyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986.
- Stróżewski W., *Dialektyka twórczości*, Znak, Kraków 2007.
- , *W kręgu wartości*, Znak, Kraków 1992.
- , *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Universitas, Kraków 2002.
- Stróżewski W., P. Taranczewski, *Wykłady lubelskie o estetyce*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2016.
- Studia o współczesnej estetyce polskiej*, red. S. Krzemień-Ojak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1977.
- Studia z dziejów estetyki polskiej 1918–1939*, red. S. Krzemień-Ojak, W. Kalinowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.
- Taranczewski P., *Mistyka nadwiślańska*, „Znak” 2010, nr 6(661), s. 15–30.
- , *O sensie malarstwa w czasie „sztuki po końcu sztuki”*, „Estetyka i Krytyka” 2007, nr 1(12), s. 163–170.
- Tatarkiewicz W., *Dzieje sześciu pojęć*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1976.
- , *Historia estetyki*, t. 1–3, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 1999.
- , *Myślenie w żywiole piękna*, Znak, Kraków 2013.
- Witkiewicz S., *Listy do syna*, oprac. B. Danek-Wojnowska, A. Micińska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1969.
- , *Myśli*, Towarzystwo Wydawnicze „Ignis”, Warszawa 1923.
- , *Sztuka i krytyka u nas (1884–1898)*, Towarzystwo Naukowe we Lwowie, Lwów 1889.
- Wojtyła K., *Ewangelia a sztuka. Rekolekcje dla artystów*, Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II, Fundacja Jana Pawła II Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu, Kraków–Rzym 2011.
- Wójtowicz R., *Człowiek i kultura. Prolegomena do Wojtyłańskiej myśli antropologicznej*, Wydawnictwo UR, Rzeszów 2010.
- Zarębianka Z., *Sztuka nadziei. Nadzieja w sztuce. Powołanie artysty i misja sztuki w refleksji Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, „Topos” 2016, t. 21, s. 70–78.

Zdybicka Z.J., *Bóg czy sacrum?*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu,
Lublin 2007.

———, *Człowiek i religia*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2006.

FILOZOFIA BOGA I RELIGII

Tematykę Boga i religii w polskiej filozofii XX wieku podejmowano w nurcie tomistycznym, w filozofii uprawianej w kontekście nauki oraz w nurcie fenomenologiczno-hermeneutycznym. Do pierwszego z nich można zaliczyć filozofów uprawiających tomizm w różnych jego formach: tradycyjny, lowański, egzystencjalny, konsekwentny, transcendentny, fenomenologizujący (w tym także tomizm augustyński), analityczny oraz scjentyzujący. Tradycję analityczną rozwijali różnej proweniencji zwolennicy ścisłego myślenia w filozofii: neotomiści i logicy oraz filozofowie nawiązujący do anglosaskiej filozofii języka, a także do metodologii nauk i kosmologii. Trzecia tradycja polskiej chrześcijańskiej filozofii religii XX wieku powstała wraz z recepcją fenomenologii, hermeneutyki i filozofii dialogu.

NAJWAŻNIEJSI PRZEDSTAWICIELE

Przed II wojną światową badania teodycealne prowadził ks. Franciszek Gabryl (1866–1914), reprezentant tomizmu tradycyjnego, który badał polską XIX-wieczną filozofię religijną. Ksiądz Idzi Radziszewski (1871–1922), zwolennik tomizmu lowańskiego, prowadził studia nad religią w kontekście nauk przyrodniczych i badań nad kulturą. Tradycję tę rozwijali również, łącząc tomizm z kantyzmem, ks. Kazimierz Wais (1865–1934) i ks. Jan Stepa (1892–1959). Po 1945 roku tomizm tradycyjny uprawiał ks. Stanisław Adamczyk (1900–1971). Natomiast ks. Franciszek Sawicki (1877–1952) czy ks. Stanisław Kowalczyk (1932–) łączyli myśl św. Tomasza i św. Augustyna. Podobnie,

wiążąc tomizm z augustynizmem, badania psychologiczne nad religią prowadził ks. Józef Pastuszka (1897–1989). Psychologię i filozofię religii w duchu scholastycznym uprawiał także ks. Aleksander Usowicz CM (1912–2002). Zasadniczo jednak po II wojnie światowej w filozofii chrześcijańskiej w Polsce dominował tomizm egzystencjalny, którego centrum stanowiły Katolicki Uniwersytet Lubelski i Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie. W nurcie tym kwestie filozofii Boga i religii ujmowano w ramach metafizyki istnienia. Do jego reprezentantów należy zaliczyć: logika i etyka Jerzego Kalinowskiego (1916–2000)¹, badacza kwestii epistemologiczno-metodologicznych ks. Stanisława Kamińskiego (1919–1986), historyka filozofii Stefana Swieżawskiego (1907–2004). Nurt ten w znaczący sposób rozwinął metafizyk o. Mieczysław Albert Krąpiec OP (1921–2008), a w zakresie filozofii Boga i religii – Zofia Józefa Zdybicka USJK (1928–). Współpracowali z nimi m.in.: ks. Bronisław Dembowski (1927–2019), ks. Bohdan Bejze (1929–2005), Edmund Morawiec CSsR (1930–2019) i Stanisław Ziemiański SJ (1931–), który na bazie tomizmu egzystencjalnego wypracował własną koncepcję teodycei, określaną niekiedy tomizmem scjentyzującym. Mieczysław Gogacz (1926–) uprawiał teodyceę w ramach rozwijanego przez siebie tomizmu konsekwentnego. Natomiast ks. Marian Jaworski (1926–) i Antoni Bazyli Stępień (1931–) w analizach z zakresu teodycei i filozofii religii odwoływali się do fenomenologii. Do nurtu tomizmu tradycyjnego zaliczyć należy także wczesną twórczość naukową ks. Karola Wojtyły – Jana Pawła II, który pisał o wierze u św. Jana od Krzyża, a następnie głosił wykłady o poznawaniu Boga.

W tradycji tomistycznej nowe podejście odnoszące się do religii zaznaczyło się w związku z działalnością Szkoły Lwowsko-Warszawskiej Kazimierza Twardowskiego (1866–1938). Myśliciele badający kwestie Boga i religii w duchu tej szkoły odwoływali się do logiki współczesnej i do analitycznej filozofii języka. Wyróżniali się w tym podejściu członkowie Koła Krakowskiego, które chciało odnowy myśli chrześcijańskiej za pomocą logiki. Członkami Koła Krakowskiego byli: Jan Franciszek Drewnowski (1896–1978), Józef Maria Bocheński OP (1902–1995), ks. Jan Salamucha (1903–1944) i Bolesław Sobociński (1906–1980). Salamucha i Bocheński należeli do tradycji scholastycznej, a dołączył

¹ J. Kalinowski, *Doświadczenie wiary a istnienie Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 2, red. B. Bejze, Warszawa 1973, s. 323–338.

do niej Drewnowski. Działalność Koła Krakowskiego, prócz Jana Łukasiewicza (1878–1956), ucznia Twardowskiego, poparł Konstanty Michalski CM (1879–1947), tomista lowański pod wpływem augustynizmu, wiążący wiedzę o współczesnej nauce (Ernst Mach i Pierre Duhem) z badaniem filozofii współczesnej (doktorat o Husserla krytyce psychologizmu). Formalizacją dowodów na istnienie Boga w 2. połowie XX wieku zajmował się m.in. Edward Nieznański (1938–)². W nurcie analitycznym chrześcijańskiej filozofii Boga i religii odwoływano się także do nauk ścisłych. Po II wojnie nurt ten reprezentował m.in. ks. Kazimierz Kłósak (1911–1982), do którego w badaniach relacji religii do nauki nawiązywali ks. Michał Heller (1936–) i ks. Józef Życkiński (1948–2011). Do tradycji tej zaliczyć także należy: ks. Ludwika Wciórkę (1928–2000), Józefa Bremera SJ (1953–), Stanisława Judyckiego (1954–), Piotra Gutowskiego (1961–), Ireneusza Ziemińskiego (1965–) i Jacka Wojtysiaka (1967–), których, mimo różnych podejść filozoficznych, łączy metodyczne badanie kwestii z filozofii religii.

Trzecią tradycję filozoficznych badań nad religią w Polsce zaproponowali fenomenolodzy dążący do nowego ujęcia tematu religii i Boga. Ruch fenomenologiczny w Polsce zainicjował uczeń Edmunda Husserla, Roman Ingarden (1893–1970). Sam Husserl nie podejmował kwestii religijnych, lecz badał je Max Scheler i uczniowie Husserla, m.in. Ingarden, który pisał o Absolucie w ramach ontologii pojętej jako badanie czystych możliwości. Spośród uczniów Ingardena interesujące rozwiązania kwestii Boga i religii przedstawił ks. Józef Tischner (1931–2000). Tradycję tę współtworzyli m.in.: Władysław Stróżewski (1933–), Stanisław Grygiel (1934–), Jan Andrzej Kłoczowski OP (1937–), Karol Tarnowski (1937–) i ks. Andrzej Bronk SVD (1938–), ten ostatni zwłaszcza przez rozwijane badania metareligioznawcze i religioznawcze. W ujęciu fenomenologiczno-dialogicznym filozofię Boga i religii rozwijają także: ks. Marek Jędraszewski (1949–), Tadeusz Gadacz (1955–) i ks. Joachim Piecuch (1956–).

² E. Nieznański, *Formalizacyjne próby ustalenia logiko-formalnych podstaw stwierdzenia pierwszych elementów relacji rozważanych w tomistycznej teodycei*, w: *W kierunku formalizacji tomistycznej teodycei*, red. E. Nieznański, Warszawa 1980, s. 7–194; tenże, *Sformalizowana ontologia orientacji klasycznej*, Warszawa 2007.

FILOZOFIA BOGA I RELIGII W TRADYCJI TOMISTYCZNEJ

W okresie międzywojennym zasadniczo nie uprawiano filozofii religii. Dominowała problematyka teodycealna, rozwijana w nurcie tomizmu lowańskiego przez Stepę, Radziszewskiego, Gabryła i Waisa, a w nurcie tomizmu tradycyjnego, także do lat 60. ubiegłego wieku, przez Adamczyka. Był to tomizm podręcznikowy, w którym niezbyt precyzyjnie odróżniano myśl św. Tomasza od myśli Arystotelesa. Ujęciom tym brakowało metodologicznego opracowania podstaw teodycei, ponadto problematyka filozofii religii nie była w nich dostatecznie określona i wyróżniona. Kluczową rolę w rozwoju tomistycznej filozofii Boga i religii odegrał tomizm egzystencjalny uprawiany w Szkole Lubelskiej (KUL) po 1946 roku. Największe zasługi położyli: Mieczysław Albert Krąpiec OP (1921–2008), ks. Stanisław Kamiński (1919–1986), Zofia Józefa Zdybicka USJK (1928–), ks. Stanisław Kowalczyk (1932–), ks. Bohdan Bejze (1929–2005), Andrzej Maryniarczyk SDB (1950–), Włodzimierz Dłubacz (1952), ks. Piotr Moskal (1955–). Okazjonalnie tematyka teodycealna poruszana była w pracach Piotr Jaroszyńskiego (1955–), Henryka Kieresia (1943–), ks. Józefa Herbuta (1933–2018) – zwłaszcza w odniesieniu do tomizmu transcendentального. W tomizmie egzystencjalnym badania dotyczące Boga i religii określano najpierw nazwą „teodycea”, następnie „filozofią Boga” i wreszcie od lat 70. wyróżniano „filozofię religii”. Podejmowano też badania nad współczesnym religioznawstwem (Zdybicka, Moskal). Metodologiczne podstawy tomistycznej filozofii Boga i religii zasadniczo wypracował Kamiński. Inni, jak Zdybicka, Edmund Morawiec CSsR (1930–2019), Ziemiański, Kowalczyk, problematykę tę doprecyzowywali i uszczegółowiali.

Tomizm egzystencjalny ujmował Boga metafizycznie, w ramach filozofii bytu analizowanego w aspekcie istnienia. Pytanie o Jego istnienie pojawia się wraz z próbą racjonalnego wyjaśnienia rzeczywistości przedmiotowej. Tło pytania stanowi doświadczenie przygodności ludzkiego istnienia i świata. Bóg, jako problem filozoficzny, wyłania się w kontekście uprawiania metafizyki, dlatego nie jest przedmiotem oddzielnej dyscypliny (Krąpiec). Filozofia Boga (teodycea) różni się od filozofii religii z powodu innego przedmiotowego punktu wyjścia. Jednak obie mieszczą się w metafizyce: pierwsza w ramach metafizyki ogólnej, druga w obrębie metafizyki szczegółowej. O ile w teodycei Bóg

jest pojmowany jako ostateczna racja istnienia bytu przygodnego, o tyle w filozofii religii jest członem relacji religijnej. Kwestia Boga łączy bowiem teodyceę i filozofię religii, lecz rozpatrywany jest On w nich w innym aspekcie. Poznanie Boga w metafizyce ogólnej jest warunkiem wyjaśnienia faktu religii w metafizyce szczegółowej (Kamiński). Filozofia religii zakłada filozofię Boga wraz z całym klasycznym poznaniem metafizycznym i zmierza do określenia natury religii oraz wskazania ostatecznych racji ontycznych istnienia relacji religijnej. To poznanie wychodzące od doświadczenia, które istotę faktów religijnych interpretuje metafizycznie. Rację wyjaśniającą istnienie religii odnajduje w bycie, a nie w porządku logicznym, opierając się na wnioskowaniu redukcyjnym (Zdybicka)³.

Metafizyka tomistyczna, szukając ostatecznego wyjaśnienia rzeczywistości, pyta o istnienie Boga, które nie jest kwestią zewnętrzną wobec filozofii, gdyż powstaje na bazie filozoficznej analizy struktury doświadczanego bytu. Istniejąc w sposób niekonieczny, byt przygodny pod groźbą sprzeczności z zasadami bytu i myśli, domaga się przyjęcia istnienia Bytu Koniecznego. Poznanie metafizyczne nie zakłada twierdzeń „za” ani „przeciw” teizmowi, jego punkt wyjścia jest neutralny w kwestii istnienia lub nieistnienia Boga (Kamiński, Zdybicka). Bóg to Czyste i Konieczne Istnienie, racjonalnie i ostatecznie tłumaczące przygodność świata i człowieka. Teza o istnieniu Boga, rozważana w filozofii bytu analizującej wewnętrzną strukturę bytu jako bytu, jest uzasadniana w analizie wewnętrznych relacji zachodzących między elementami bytu. Relacje te są jedyną racją koniecznego związku bytu przygodnego i Absolutu uniesprzeczniającego ten pierwszy. Do stwierdzenia konieczności istnienia Boga dochodzi się na końcu procesu rozumowania o charakterze intuicyjno-redukcyjnym. Stwierdza się w nim konieczność istnienia Boga, a nie samo Jego istnienie (Kamiński, Zdybicka, Kowalczyk i inni). W nurcie tym podkreślano konieczność opracowania właściwej koncepcji analogii, która umożliwiłaby sensowne i racjonalne mówienie o Bogu. Duże zasługi w tej materii ma Krąpiec, ale też Bejze, Maryniarczyk i inni. Do rozwoju filozofii

³ Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972; też, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1977; też, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988; też, *Bóg czy sacrum*, Lublin 2007; też, *Drogi afirmacji Boga*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 108–166; też, *Klasyczna realistyczna filozofia religii*, w: *Filozofia religii*, red. S. Janeczek, Lublin 2012, s. 139–161.

Boga i religii w ramach tomizmu egzystencjalnego przyczynił się znacząco Kowalczyk, który prowadził badania metodologiczne, historyczne i przedmiotowe nad klasyczną i współczesną filozofią Boga. Łączył on tomizm z takimi kierunkami, jak augustynizm czy fenomenologia, unikając przy tym zamazywania metodologicznych i epistemologicznych różnic między tymi kierunkami. Dowartościowywał rolę podmiotowych i kulturowych czynników w doświadczeniu religijnym. Jest autorem jednego z najbardziej reprezentatywnych dla tomizmu egzystencjalnego podręczników do filozofii Boga, w którym zaprezentował w sposób dość wszechstronny zagadnienia teodycalne, uwzględniając klasyczny i współczesny kształt zagadnienia.

Tomiści (Krąpiec, Kamiński, Kowalczyk, Zdybicka, Bejze i inni) sporo uwagi poświęcili problematyce dowodów na istnienie Boga. Ich badania szły w kilku kierunkach: (1) historycznym, polegającym na poprawnym odczytaniu myśli św. Tomasza, wolnym od esencjalizmu i interpretacji fizykalistycznych (np. Kłósak), (2) metodologicznym, opartym na opracowaniu struktury rozumowania zgodnie z wymogami współczesnej metodologii nauk i (3) przedmiotowym, w którym chodziło o ostateczne wyjaśnienie (zrozumienie) bytu przygodnego w perspektywie oddzielenia go od nicości (niebytu). Dokonać tego można, odnosząc byt przygodny do racji ostatecznej, jaką jest Byt najwyższy (Krąpiec). Znaczenie dróg uznawanych za dowody istnienia Boga spowodowało, że zajmowano się nimi w ramach teodycei, traktując ją jako odrębną dyscyplinę. Jeżeli jednak problem istnienia Boga jest kwestią metafizyczną, to oderwanie go od metafizyki ogólnej prowadzi do nieporozumień odnośnie do natury i funkcji dowodów. Muszą więc one być traktowane jako rozwinięcie metafizycznego poznania bytu, które zakłada znajomość metafizyki. Trudność ze zrozumieniem dowodów wynika z faktu nieuwzględnienia różnic między myślą Tomasza z Akwinu i Arystotelesa. Tomasz podkreśla metafizyczny charakter dróg. Są one rozumowaniami respektującymi Tomaszową zasadę różnicy między poznaniem rozumowym a nadprzyrodzonym (Kamiński, Zdybicka, Dłubacz)⁴.

⁴ Por. S. Kamiński, *Epistemologiczno-metodologiczne problemy filozoficznego poznania Boga*, w: *W kierunku Boga*, dz. cyt., s. 82–107; tenże, *Zagadnienia metodologiczne związane z filozofią Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, dz. cyt., s. 380–403; tenże, *Światopogląd, religia, teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, red. A. Bronk, M. Walczak, Lublin 1998.

Argumentacja z dróg, co do treści, jest odmianą jednego dowodzenia ukazującego, w jaki sposób dostępne w doświadczeniu stany bytowe są zrozumiałe i niesprzeczne, gdy przyjmie się konieczność istnienia Boga jako bytu zrozumiałego w sobie. Tomasz sformułował drogi, analizując strukturę bytu realnego: złożenie z konkretnej istoty oraz ze współmiernego do niej istnienia. Badając byt przygodny od strony istnienia, stwierdzamy (w pierwszej drodze) jego zaistnienie w porządku bytowym przybierające cechy ruchu, czyli aktualizacji potencjalności stawania się bytu niekoniecznego. Następnie (w drugiej drodze) wskazujemy przyczynę sprawczą, Pierwszą Przyczynę tak ruchu, jak i bytu przygodnego. Trzecia droga traktuje o Bycie Koniecznym, którego afirmacji domaga się analiza stosunku istnienia do istoty w bycie przygodnym. Nietożsamość istoty i istnienia w bytach niekoniecznych sprawia, że nie mają one racji istnienia w sobie, wskazując na konieczność istnienia Bytu Koniecznego, którego istotą jest istnienie. Opis doskonałości istot w relacji do aktu istnienia wskazuje na pełne Istnienie, tożsame z istotą (czwarta droga). Analiza uporządkowanego i celowego działania bytu nierozumnego w świecie odsyła do jego przyczyny celowej (piąta droga). Drogi, wychodząc od doświadczenia świata realnego, wiodą do uzasadnienia konieczności istnienia osobowego Absolutu. To uznanie konieczności istnienia Boga, bez którego świat byłby absurdalny. Nie mając racji istnienia w sobie ani poza sobą, świat nie różniłby się od nicości. Stwierdzenie konieczności istnienia Boga – Czystego Aktualnego Istnienia, Przyczyny Sprawczej, Bytu Pierwszego, Czystego Intelaktu – pozwala oddzielić byt od niebytu. Istniejące byty czerpią istnienie z Boga, który stanowi jedyny byt istniejący na mocy swej istoty (Krapiec, Zdybicka)⁵. W ramach tomizmu egzystencjalnego badania z zakresu filozofii Boga prowadzi Dłubacz, a Moskal w obszarze tzw. katolickiej filozofii religii i epistemologii przekonań religijnych, krytycznie ustosunkowując się do niektórych rozstrzygnięć proponowanych przez czołowych przedstawicieli Szkoły Lubelskiej. Jest on także autorem prac o apologetyce religii katolickiej. Tomiści egzystencjalni podejmują także badania w aspekcie historycznym i przedmiotowym dotyczące problematyki

⁵ Por. M.A. Krapiec, *Poznawalność Boga w naukach szczegółowych i w filozofii*, „Znak” 1959, nr 5(59), s. 564–577; tenże, *Filozofia i Bóg*, w: *O Bogu i człowieku*, t. 1: *Problemy filozoficzne*, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 11–55; tenże, *Metafizyka i problem Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, dz. cyt., s. 347–379; tenże, *O rozumieniu dróg poznania Boga*, w: *W kierunku Boga*, dz. cyt., s. 50–58.

sekularyzacji – Paweł Mazanka CSsR (1960–) oraz ateizmu i jego wpływu na przeobrażenia religii i kultury współczesnej – ks. Jan Sochoń (1953–). Przedmiotem krytyki ze strony autorów tomistycznych stała się też dekonstrukcja religii prowadzona przez postmodernistów (Kiereś). W ramach tomizmu egzystencjalnego badania teodycealne prowadzą także: ks. Sławomir Szczyrba (1955–) i ks. Tomasz Stępień (1969–).

W tomizmie konsekwentnym (Gogacz) doprecyzowano tomizm egzystencjalny m.in. przez dalsze „oczyszczanie” myśli Akwinaty z wpływów obcych (Awicenna i neoplatonizm) oraz przez uwzględnienie teorii „mowy serca” i wyraźne rozróżnianie metafizyki Arystotelesa i Tomasza. Tomizm konsekwentny różni się w teodycei od tomizmu egzystencjalnego tym, że w pierwszym podstawowe jest odniesienie przyczynowe między bytami jednostkowymi a Samoistnym Istnieniem i wzajemnie między bytami stworzonymi. W tomizmie konsekwentnym relację Boga z bytami stworzonymi odkrywamy dzięki analizie odniesień przyczynowych. Nie jest to partycypacja, która jednak stanowi zasadę rzeczywistości bytu, wynikającą ze związku istoty i istnienia⁶.

Innym podejściem do problematyki Boga w ramach tomistycznej tradycji badawczej rozwijanej w Polsce w XX wieku jest teodycea scjentyistyczna. Jej przedstawicielem jest Ziemiański. Początkowo opowiadał się za metafizyką w wersji tomizmu egzystencjalnego, później pod wpływem tomizmu lowańskiego (Kłósak) zaczął coraz mocniej asymilować dane nauk szczegółowych. Jego zdaniem w analizie filozoficznej należy uwzględnić dane naukowe, lecz nie należy brać za fakty konstrukcji myślowych ani hipotez. Fakty brane pod uwagę w punkcie wyjścia dowodów istnienia Boga muszą być pewne i oczywiste oraz realne i niemające w sobie dostatecznej racji istnienia. Nauki przyrodnicze dają względnie precyzyjny obraz świata, demaskują przesady i nieporozumienia, dostarczają pewności. Wraz z ich rozwojem coraz lepiej wiemy, co w świecie nie ma wyjaśnienia w faktach i prawach przyrody, wymagając wyjaśnienia przez metafizykę⁷. W koncepcji tej

⁶ Por. M. Gogacz, *Poszukiwanie Boga. Wykłady z metafizyki Absolutnego Istnienia*, Warszawa 1976; tenże, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985.

⁷ Por. S. Ziemiański, *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, Kraków 1995; tenże, *Filozoficzne poznanie Boga*, Kraków 2011.

w punkcie wyjścia filozofii Boga korzysta się z faktów opisanych w języku naukowym, w którym sformułowana jest dana teoria. Fakty te następnie poddaje się interpretacji filozoficznej w świetle zasad metafizyki tomistycznej. Zasadniczo ta forma teodycei nie jest w Polsce kontynuowana.

Tomizm fenomenologizujący rozwijał w Polsce już od lat 50. XX wieku ks. Karol Wojtyła (1920–2005) tak w odniesieniu do etyki i aksjologii, jak i do problematyki poznania Boga, zwłaszcza w odniesieniu do doświadczenia (aktu) religijnego. Choć do końca lat 40. pozostawał pod wpływem tomizmu tradycyjnego, zwłaszcza w ujęciu Réginalda Marie Garrigou-Lagrange’a, to jednak z biegiem czasu zaczął dowartościowywać opis fenomenologiczny i intuicję w doświadczeniu religijnym, które rozgrywa się zawsze we wnętrzu bytu osobowego. Z kolei w odwołaniu m.in. do Ingardenowskiej ontologii, opisującej możliwości i poprzedzającej metafizykę, problem poznania Boga jako bytu osobowego i absolutnego dyskutował Stępień⁸. Ontologia jako nauka o możliwościach analizuje zawartość idei Boga jako Absolutu, lecz nie mówi nic o jego faktycznym istnieniu. Metafizyka zaś jest obszarem analizy istnienia koniecznego i osobowego Absolutu, będącego ostateczną racją przygodnego świata. Teorię bytu w tomizmie fenomenologizującym poprzedza opis tego, co bezpośrednio dane jako istota. Nie może więc metafizyka obejść się bez fenomenologii. Była to próba odnowy filozofii religii przez związenie jej z konkretnym doświadczeniem ludzkim, otwartym na znaki kierujące do Boga, ujmowanego w tym nurcie nie w kategoriach przedmiotowych, lecz podmiotowych, jako Ty, Drugi, Osoba (Jaworski). Tak pomyślana fenomenologia egzystencji, badająca świadomość religijną, łączona była z metafizyką jako poznaniem niezaangażowanym uzyskanym na drodze argumentacji (dowodów) za istnieniem Boga. W rezultacie dowody bazują na bezpośrednim doświadczeniu religijnym i są krytyczną refleksją nad nim. Poznanie Boga w metafizyce zakłada intuicyjne doświadczenie religijne opisane przez fenomenologię, którego wyjaśnienia dokonuje metafizyka. Są to etapy metodologicznie różne, ale uzupełniające się w strukturze dowodzenia.

⁸ Por. A. Stępień, *Filozofia poznania a filozofia Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, dz. cyt., s. 404–418; tenże, *Zagadnienie Boga w fenomenologii. Kilka uwag wstępnych*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 1: *O Bogu dziś*, red. B. Bejze, Warszawa 1974, s. 85–94.

W filozofii religii tomizm fenomenologizujący od tomizmu egzystencjalnego różni punkt wyjścia. Pierwszy wychodzi bowiem od doświadczenia podmiotowego, aby dojść do uznania zależności osoby ludzkiej od osoby boskiej jako pewnego Ty. Drugi wychodzi od doświadczenia przygodności rzeczy i ludzi, by dojść do Boga jako Pierwszej Przyczyny (Jaworski)⁹.

W tomizmie lowańskim podejmowano analizę dowodów na istnienie Boga wykorzystując do tego tezy nauk przyrodniczych (Kłósak), które redukcyjnie wiązano z tezami metafizyki (Michalski)¹⁰. Drogi Tomaszowe – którym, podobnie jak w Kole Krakowskim (Drewnowski), odmawiano w nurcie lowańskim rangi dowodów w sensie logicznych dowodów dedukcyjnych (Kłósak) – były istotnym przedmiotem badań i pojmowano je jako argumentację wyjaśniającą. Przedstawiano je w kontekście bieżących osiągnięć nauk przyrodniczych wykorzystywanych do wsparcia argumentów tradycji lub do ich rewizji. O Bogu traktuje wyodrębniona z metafizyki filozofia Boga, która nawet jako osobna dyscyplina korzysta z ustaleń metafizyki, lecz na tej samej zasadzie, jak czerpie np. z danych filozofii człowieka (Kłósak).

Za najbardziej aktualny uznawano argument z przygodności, gdyż do niego sprowadzano inne drogi (Kłósak). Istnienie bytów przygodnych uznawano za zrozumiałe, pod warunkiem przyjęcia myślowego założenia istnienia bytu koniecznego (Kłósak). Obrana droga pozwalała na przejście od wskazanego założenia do przekonania o realnym istnieniu bytu koniecznego. W ramach tomizmu lowańskiego formułowano argumenty odwołujące się do przygodności bytu i uwzględniające dane z zakresu fizyki oraz biologii, jak również argumenty z początku czasowego wszechświata czy początku życia organicznego¹¹.

W tomizmie analitycznym kwestię Boga i religii z zastosowaniem logiki współczesnej podejmowali w Polsce XX wieku członkowie tzw. Koła Krakowskiego uznający, że każdy filozof, by odpowiedzialnie myśleć, musi posługiwać się logiką matematyczną. Odrzucając „filozofie

⁹ Por. M. Jaworski, *Pisma z filozofii religii* (Studia z filozofii Boga, religii i człowieka, t. 2), wybór i oprac. S. Szczepaniak, Warszawa 2002, s. 79-318.

¹⁰ Por. K. Michalski, *Nieznanemu Bogu*, Warszawa 1936.

¹¹ Por. K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, t. 1-2, Warszawa 1955-1957; tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, Kraków 1979.

minimalistyczne”, w tym światopogląd neopozytywizmu (Salamucha), Koło Krakowskie uznało ściśle myślenie oparte na logice matematycznej za metodę filozofii i teologii. Nie mając założeń metafizycznych, logika winna być stosowana m.in. w dowodach na istnienie Boga, tak jak w innych dowodach naukowych (Sobociński). Koło Krakowskie dążyło do udoskonalenia chrześcijańskiej teologii i filozofii, opartej na nauce Akwinaty w taki sposób, by stały się one nowoczesnymi naukami, uprawianymi ze ścisłością równą precyzji fizyki teoretycznej (Drewnowski). Dokonywano w Kole Krakowskim formalizacji dowodów Tomaszowych i próbowano za pomocą logiki wyjaśnić główne pojęcia scholastyczne (np. pojęcie analogii), a także postulowano rewizję innych koncepcji (Drewnowski zaproponował precyzację logiczną zdań na temat Trójcy Świętej)¹². Według przedstawicieli Koła Krakowskiego filozofia to nauka posługująca się ścisłymi metodami logicznego wyprowadzania i dowodzenia twierdzeń, która wprowadza jasność przez analizę pojęć i metod. Koło Krakowskie oddzielało światopogląd i filozofię oraz wiarę i wiedzę (Bocheński, Drewnowski).

Wedle zwolenników Koła religia to suma wiedzy naukowej, wiary i obrzędów. Na przykład katolicyzm to subiektywna postawa życiowa, zawierająca elementy ceremonialne, emocjonalne i racjonalne. Jej trzon to obiektywna składowa (doktryna), którą interpretować należy jako zbiór aksjomatów (Salamucha), chociaż nie może on być na tyle wyczerpujący, aby wynikały z niego logicznie wszystkie prawdy wiary (Drewnowski). Za najważniejsze uznano niezmiennie, lecz podlegające interpretacji dogmaty, na których opiera się system rozwinięty z aksjomatyki doktrynalnej, który funduje, możliwie pełną, lecz nigdy zupełną, „teorię życia” katolickiego. Rozwinięcie aksjomatyki doktrynalnej to zadanie teologii, której przedmiotem jest Bóg w relacji do świata, wraz z całą rzeczywistością nieempiryczną. Dziedzina teologii wyklucza się z filozofią, która ma za przedmiot całą rzeczywistość. Całkowicie zaksjomatyzowane systemy teologii i filozofii różniłyby się od siebie tym, że aksjomaty teologii przyjmuje się na podstawie Objawienia, a filozoficzne uznaje się na własną odpowiedzialność.

¹² Por. J.F. Drewnowski, *Neoscholastyka wobec nowoczesnych wymagań nauki*, w: *Myśl katolicka wobec logiki współczesnej* (Studia Gnesnensia, t. 15), Poznań 1937, s. 49–57; tenże, *Czy metafizyka i religia wytrzymują krytykę naukową?*, w: tegoż, *Filozofia i precyzja. Zarys programu filozoficznego i inne pisma*, Lublin 1996, s. 181–191.

Tezy systemów są różne, ale niektóre tezy filozofii mogą być tożsame z teologicznymi (Salamucha)¹³. W kwestii prawdziwości religii Koło Krakowskie uznało, że można logicznie argumentować na rzecz niesprzeczności katolicyzmu ze zdrowym rozsądkiem i że tylko ta religia wytrzymuje krytykę naukową. Religia może być traktowana tak samo poważnie, jak każda inna wiedza obiektywna, pod warunkiem uznania transcendencji Absolutu i ułatwiania jej wyznawcom kontaktu ze sferą nadprzyrodzoną (musi to być „instytucja dostępna każdemu” i „łatwa w użyciu”). Transcendencję Absolutu głoszą trzy monoteizmy (judaizm, chrześcijaństwo i islam), lecz tylko Kościół katolicki podaje się za pochodzące z Bożego ustanowienia „urządzenie” pośredniczące między ludźmi i Bogiem (Drewnowski).

W duchu logicznej precyzji rozwijano w tradycji analitycznej filozofię religii, która była tożsama ze światopoglądowo i religijnie obojętną logiką religii (to znaczy mogą ją uprawiać wierzący i niewierzący). Zajmuje się ona największymi religiami i tylko tymi dającymi się analizować za pomocą logiki współczesnej. Logika religii bada strukturę religijnego języka, uzasadnia twierdzenia religijne, analizuje semantycznie język religii, nie jest ani surogatem religii, ani jej filozoficzną podbudową, nie może być też teodyceą dostarczającą dowodów na istnienia Boga. Przedmiot jej cechuje swoistość, ogólność i złożoność; by uniknąć redukcjonizmu, badacz religii musi przyjąć, że religia ma swe reguły prawdziwości i sensu. Postulat pluralizmu reguł sensu i prawdziwości ograniczają, także w badaniu religii, ogólne reguły wnioskowania i semiotyki. Należy unikać redukcjonizmu nastawienia na jeden z wymiarów religii, np. poznawczy lub uczuciowy. Logika religii bada rzeczywistość, a nie spekulacje (Bocheński)¹⁴.

W nurcie tomizmu analitycznego badania z zakresu teodycei w latach 80. i 90. prowadził Nieznański (UKSW), dokonując formalizacji znacznych partii tomistycznej teodycei. Podejmował też polemikę z niektórymi wypowiedziami członków Koła Krakowskiego dotyczącymi sposobów formalizacji argumentów za istnieniem Boga. Badania Nieznańskiego w zakresie formalizacji teodycei (zwłaszcza

¹³ Por. J. Salamucha, *Dowód „Ex motu” na istnienie Boga. Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu*, „Collectanea Theologica” 1934, t. 15, nr 1, s. 53–92; tenże, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, red. J.J. Jadacki, K. Świętorzecka, Lublin 1997.

¹⁴ Por. J.M. Bocheński, *Logika i filozofia. Wybór pism*, przeł. T. Baszniak i in., red. J. Parys, Warszawa 1993.

analizy) kontynuuje ks. Roman Tomanek (1956–). W Szkole Lubelskiej badania w podobnym stylu (aczkolwiek z umiarkowanym podejściem do formalizacji) prowadzi Wojtysiak, który opracował problematykę zasady racji dostatecznej u analityków, ponadto jest autorem współczesnego, opartego na tradycji teizmu analitycznego, podręcznika do teologii naturalnej. Także Herbut (formalizacja analogii) i Moskal (formalizacja argumentów teodycealnych) w sposób umiarkowane krytyczny odnosili się do stosowania zabiegów formalizacyjnych w zagadnieniach teodycealnych. Na Uniwersytecie Opolskim problematykę teodycealną w duchu tomizmu transcendentalego rozwija ks. Kazimierz Wolsza (1960–).

FILOZOFIA BOGA I RELIGII W KONTEKŚCIE NAUKI

Filozofia w kontekście nauki wyrasta z idei otwartej epistemologii, w której – unikając błędów przeszłości w postaci radykalnego separatyzmu (izolacjonizmu) czy unifikacjonizmu, dominującego w kręgach bliskich pozytywizmowi – próbuje się na nowo opracować relacje zachodzące między nauką a filozofią¹⁵. Jak twierdzi zwolennik tej koncepcji – ks. Józef Życiński (1948–2011) – „kontekst nauki” to ustawiczne uwzględnianie nowych odkryć przyrodniczych po to, aby dostarczać odpowiedzi dla tych przedstawicieli cywilizacji naukowo-technicznej, którzy nie kształtowali swoich podstawowych pojęć intelektualnych w szkole metafizyków, natomiast szukają ontologicznej interpretacji świata uwzględniającej wiedzę przyrodniczą¹⁶. Poglądy te określa się mianem naturalizmu teistycznego lub naturalizmu teologicznego, jak w przypadku koncepcji Życińskiego¹⁷. Niektórzy, jak Wojtysiak, określają tę koncepcję mianem panenteizmu naukowego. Zwolennicy tej koncepcji uważają, że problematyka filozofii Boga i religii powinna być rozwijana w ścisłym powiązaniu z rozwojem nauk

¹⁵ P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi koncepcjami filozofii współczesnej*, Kraków 2014, s. 310–311.

¹⁶ J. Życiński, *Filozofować w kontekście nauki*, w: *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, J. Wojtysiak, M. Bagiński, Lublin 1996, s. 192.

¹⁷ M. Heller, *Naturalizm teologiczny Józefa Życińskiego*, w: J. Życiński, *Transcendencja i naturalizm*, Kraków 2014, s. 12.

przyrodniczych, które obecnie mają wpływ na kształtowanie się tzw. naukowego obrazu świata, a ten w istotny sposób wpływa na myślenie i pojmowanie Boga oraz fenomenu religii. Krytycznie podchodzą do neotomistycznej teodycei, która świadomie separuje się od nauk szczegółowych. Dlatego też zwolennicy tej koncepcji uważają, że problemy teodycealne należy rozpatrywać w kontekście naukowego obrazu świata. Nauka oczywiście nie może rozstrzygnąć kwestii istnienia lub nieistnienia Boga. Jednakże dane naukowe zinterpretowane filozoficznie mogą być wykorzystywane do bardziej twórczego argumentowania na rzecz określonych tez teistycznych, np. istnienia duszy, jej związku z mózgiem itp. W ten sposób dokonana została reinterpretacja tradycyjnych kategorii teodycealnych, która nie podważała jednak zasadniczych założeń teizmu chrześcijańskiego. Prowadziła za to do tzw. panenteistycznej koncepcji Boga i jego relacji do świata. Badacze filozofujący w kontekście nauki podejmowali różne zagadnienia teodycealne. W pewien system filozoficzny układają się one w poglądach Życińskiego, natomiast u Hellera występują zwłaszcza w rozważaniach z zakresu tzw. teologii nauki.

Do najważniejszych zagadnień omawianych w tym nurcie należały kwestie początku trwania czasowego wszechświata i początku życia na Ziemi badane przez Hellera i Życińskiego, którzy osiągnięcia lowańczyków (Radziszewski, Kłósak) rozwinęli i przekroczyli, sięgając do najnowszych osiągnięć nauk ścisłych. Opracowali oni program tzw. filozofii w kontekście nauki, w której znalazła się idea wytyczenia nowej koncepcji teologii naturalnej, uprawianej w ścisłym powiązaniu z danymi nauk przyrodniczych. Badaniom poddano szeroki zakres zagadnień związanych z naukami: od pytania o stworzenie świata i pojawienie się człowieka, przez ideę Boga, po eschatologię chrześcijańską. Istotną kwestią badawczą była teoria ewolucji biologicznej i kosmicznej, z początkiem (teoria Wielkiego Wybuchu) i możliwym końcem (Wielki Kolaps) wszechświata. W opozycji do neopozytywistycznej metodologii nauk, w nurcie tym dążono do syntezy nauk i teologii. Nowa fizyka, powstała po rewolucji Einsteina-Plancka, umożliwiła dokładniejsze objaśnienie konfliktu nauk i religii (Heller).

Do głównych kwestii dotyczących relacji nauka-wiara w XX wieku należą: spór o początek lub wieczność świata (stworzenie świata przez Boga vs wieczność świata/wyłonienie się go w Wielkim Wybuchu), spór o genezę życia i samoświadomości (stworzenie człowieka przez Boga vs jego powstanie w wyniku ewolucji biologiczno-kosmicznej), spór

o możliwość ingerencji Boga w świecie (interwencjonizm vs nieinterwencjonistyczne podejście). W tych sporach nurt ten opowiadał się za rozstrzygnięciami opierającymi się na syntezie wyników współczesnej nauki oraz też filozofii i teologii chrześcijańskiej. Stanowisko to było w opozycji wobec fundamentalizmu religijnego, jak i wobec fundamentalizmu ateistycznego. W sporze o początek czasowy świata powrócono do teorii głoszącej, że do istoty aktu stworzenia należy zapoczątkowanie istnienia świata, jak i podtrzymywanie go w istnieniu przez Boga (*continua creatio*), rozumianego jako ciągła zależność świata od Boga. Uznano, że Boga nie trzeba szukać w osobliwych punktach ewolucji kosmicznej (Wielki Wybuch), gdyż jest On obecny we wszystkim, co istnieje na każdym etapie ewoluującego wszechświata (Heller, Życiński).

W sporze między materialistyczną interpretacją ewolucji przyrodniczej a teistycznym kreacjonizmem dążono do rozwiązania go przez syntezę danych nauki z teologicznymi tezami o stworzeniu człowieka przez Boga. Pozwalała na to idea *continua creatio* oraz idea immanencji Boga w przyrodzie, którą chrześcijańska teologia zaniebdała, akcentując boską transcendencję wobec stworzenia. Koncepcję godzącą transcendencję z immanencją Boga wobec stworzeń, jakimi są świat i człowiek, odróżniono od panteizmu, zwąc ją panenteizmem („obecność Boga we wszystkim”). Przyjęcie teistycznej interpretacji ewolucji biologicznej (ewolucjonizm chrześcijański) wiązało się z odrzuceniem ideologicznych interpretacji ewolucji, które zgadzały się w uznaniu niemożliwości pogodzenia teorii ewolucji z chrześcijaństwem. Zgodnie z ewolucjonizmem chrześcijańskim omawiany nurt głosił, że Bóg jest bezpośrednią przyczyną wszystkiego, co istnieje w świecie, lecz nie niszczy naturalnej przyczynowości, o której traktuje teoria ewolucji. Próba syntezy wyników nauk empirycznych i też teologiczno-filozoficznych na temat immanencji Boga w przyrodzie określa też stanowisko tego nurtu w kwestii działania Boga w świecie. Działania tego nie rozumiano w sposób określany przez model, w którym Bóg oddziałuje na świat przez interwencje zawieszające obowiązujące prawa przyrodnicze (Życiński). Nie chodziło o rezygnację z opisu celowościowego ewolucji i, w jej kontekście, działania Boga, lecz o odwołanie się do obecności Logosu wpisanego w dzieło stworzenia, która ma charakter racjonalny, wyrażający się w „matematyczności przyrody”. Jeśli Bóg jest obecny w każdym przejawie istnienia, to może stosować wiele strategii, by w sposób „nieinterwencjoni-

styczny” wpływać na historię świata (Heller). Jest bowiem immanentny wobec praw przyrody, jak też ich ograniczeń. Przy takim rozumieniu działania Boga w świecie możemy w przyrodzie widzieć kosmos (porządek) i chaos, które, uzupełniają się, pozwalając ewolucję kosmiczną (i ewolucję przyrodniczą) ujmować jako racjonalny proces kierowany przez Boży Logos. O Bogu, który działa w świecie, możemy jedynie twierdzić, że chętniej działa w ukryciu, przez prawa przyrody, niż spektakularnie je zawieszając. Stanowi to rodzaj kenozy Boga w świecie. Bóg ukryty przenika metafizyczne podstawy istnienia rozumiane jako istnienie świata przyrodniczego i człowieka w nim żyjącego (Heller, Życiński)¹⁸. Problematyka z zakresu teodycei i filozofii religii w tym nurcie jest rozwijana przez ks. Stanisława Wszółka (1958–), który opracował zagadnienie racjonalności wiary. Ksiądz Tadeusz Pabjan (1972–) kontynuuje pewne idee teistycznego emergentyzmu Życińskiego, zajmuje się także (wraz z Hellerem) problematyką powstania wszechświata z punktu widzenia teologicznego i przyrodniczego oraz zagadnieniem zła i wszechmocy Bożej. Ks. Miłosz Hołda (1983–) interesuje się epistemologicznymi podstawami nauki. W ramach tych badań przeanalizował zagadnienie teistycznych podstaw nauki. Ks. Wojciech Grygiel (1969–) rozwija ideę teologii ewolucyjnej, dokonując reinterpretacji klasycznych kategorii teodycealnych w kontekście naukowego obrazu świata. W nurcie tym filozofuje także uczeń Życińskiego – Bogdan Lisiak SJ (1958–) z AIK, który zajmuje się problematyką Boga w filozofii procesu oraz relacjami nauka–religia. Badania zapoczątkowane przez Życińskiego, zwłaszcza dotyczące problematyki działania Boga w świecie, prowadzi ks. Marek Słomka (1971–) z KUL. Krytycznie o tym sposobie uprawiania teologii naturalnej wypowiadają się z jednej strony tomiści ze Szkoły Lubelskiej, a z drugiej np. Kazimierz Jodkowski (1950–) i związana z nim grupa zielonogórska. W UPJPII, który stanowi centrum filozofowania w kontekście nauki, autonomiczne badania z zakresu filozofii religii (zwłaszcza rosyjskiej) prowadzi także Teresa Obolevitch SBDNP (1974–).

¹⁸ Por. M. Heller, *Wszechświat i Słowo*, Kraków 1981; tenże, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Kraków 2017; J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. 1–2, Kraków 1985–1988; tenże, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Tarnów 1992; tenże, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2002.

FILOZOFIA RELIGII W TRADYCJI FENOMENOLOGICZNO-HERMENEUTYCZNEJ

Fenomenologiczno-hermeneutyczna tradycja chrześcijańskiej filozofii religii, obejmująca filozofię dialogu, powstała w kręgu uczniów Ingardena (m.in.: Tischner, Stróżewski), zasilonym przez osoby spoza niego (m.in. Grygiel, Kłoczowski). Kwestia Boga i religii w tej tradycji była rozważana w różnych ujęciach fenomenologicznych, których nie da się od siebie rozdzielić, tak jak nie można ich oddzielić od hermeneutyki czy dialogiki. Nurty te bowiem u wielu fenomenologów nakładały się na siebie. W tradycji tej można wskazać przywiązanie do fenomenologii pewnego typu oraz do hermeneutyki fenomenologicznej. Dostrzec też można skłonność do myślenia dialogicznego, a w niektórych przypadkach tendencję do odwoływania się do metafizyki w celu jej przekształcenia lub zakwestionowania. Wyróżnienie tej tradycji uzasadnia zakorzenienie jej przedstawicieli w fenomenologii Husserla i jej pochodnych (m.in. Ingarden, Sartre, Lévinas itp.) lub w fenomenologii religii Rudolfa Otto i Mircei Eliadego.

Wedle fenomenologii (i hermeneutyki) religii (Kłoczowski, Bronk) tak sama religia, jak i człowiek, który jest jej podmiotem, są zanurzeni w kulturze swego czasu. Religię stanowi nie tylko element ludzki (kulturowy), lecz też boski (transcendentny). Fenomenologia religii więc opisuje ją jako wydarzenie sytuujące się na granicy ludzkiego i boskiego świata, ale realizujące się w aktach *homo religiosus*. Przedmiot doświadczenia religijnego nie jest jednak w całości konstytuowany przez człowieka, dlatego teoria doświadczenia religijnego wykracza poza antropologię. Religijna świadomość kieruje się bowiem intencjonalnie na Boga ujętego jako Absolut. Podmiot jest zwrócony na żywą obecność, której doświadcza jako *sacrum*. Pojęcie to opisuje pośrednictwo w objawieniu się boskości lub odsyła do niej, nie ujmując samej boskości (Kłoczowski)¹⁹. Tak jest np. w obszarze sztuki, gdzie *sacrum* jest fenomenem występującym w obrębie wytworu intencjonalnego, jakim jest dzieło sztuki (Stróżewski). Opozycję *sacrum*–*profanum* niekiedy zastępowano triadą: *divinum* (*Deus*)–*sacrum*–*profanum* (Kłoczowski). Odróżniano też *sacrum* od *sanctum*, gdzie pierwsze miało status

¹⁹ Por. J.A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 1994; tenże, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001.

czysto fenomenologiczny, a drugie metafizyczny (Stróżewski) lub też pierwsze było utożsamiane z religiami archaicznymi, a drugie z Bogiem judaizmu i chrześcijaństwa (Tischner). Często w tym nurcie przechodzono od fenomenologii religii do hermeneutyki religii (na wzór Ricoeura), uznając jej konieczność w badaniu religii, stanowiącej pewną całość scalającą *sacrum* i *profanum*. Religia, jako działanie człowieka w świecie, daje bowiem spojrzenie całościowe, które nie dopuszcza mieszania tych sfer (Kłoczowski).

Perspektywa fenomenologiczna zakłada opis napotkanego przez badacza fenomenu, który posiada pewną istotową zawartość. Zadaniem myśliciela stojącego wobec religii jest rzetelne jej opisanie bez pretensji do opisu wyczerpującego. Żadna fenomenologia religii nie odda bowiem w pełni przeżywanego przez człowieka doświadczenia np. wiary religijnej. Stąd też filozof religii może opisać jedynie istotę doświadczenia przeżywanego przez człowieka religijnego (Tischner)²⁰. Nawiązując do Ingardena, często tworzono w tym nurcie ontologię Boga lub doświadczenia religijnego, pojmowaną jako opis czystych możliwości, niezależny od ich zaistnienia (Tischner, Stróżewski, Tarnowski). Analizie poddawano także m.in. metafizyczne pojęcie Logosu jako opisujące Absolut w ścisłym związku z rozumnością. Logos pojmowany był jako tajemnicza, lecz rozumna osnowa rzeczywistości, z której pochodzi wszelki sens. Do istotnych aspektów Logosu należał wymiar religijny, pozwalający utożsamiać go z Bogiem. Synteza greckiego logosu (rozumu) z boskim Logosem chrześcijaństwa była odczytywana w myśleniu metafizycznym o Bogu, kładąc jednak akcent na opis istoty Boga, a nie na dowodzenie Jego istnienia (Stróżewski)²¹. W związku z chrześcijańskim spojrzeniem na religię

²⁰ Por. J. Tischner, *Wokół spraw wiary i rozumu*, w: *Filozofować w kontekście nauki*, red. M. Heller, A. Michalik, J. Życiński, Kraków 1987, s. 35–45; tenże, *W poszukiwaniu doświadczenia Boga*, w: tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, s. 227–247; tenże, *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 215–238; tenże, *Myślenie religijne*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 357–379; tenże, *Filozofia dramatu*, Paris 1990; tenże, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1999.

²¹ Por. W. Stróżewski, *Bóg i świat w myśli św. Tomasza z Akwinu*, w: tegoż, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 73–120; tenże, *Logos i mythos*, w: tegoż, *Logos, wartość, miłość*, Kraków 2013, s. 129–149; tenże, *Bogactwo Logosu*, w: tegoż, *Logos, wartość, miłość*, dz. cyt., s. 150–159; tenże, *O możliwości „sacrum” w sztuce*, w: *Fenomenologia polska a chrześcijaństwo*, red. J. Gomułka, K. Tarnowski, A. Worowski, Kraków 2014, s. 161–182.

podejmowano kwestię relacji między rozumem a wiarą czy nauką i wiarą. Refleksja na temat „wiary szukającej zrozumienia” oraz „rozumu szukającego wiary” przywoływana była przez polskich fenomenologów w wielu kontekstach, lecz zawsze była to refleksja nad istotą wiary, która nie może być oderwana od rozumu (Tischner, Stróżewski, Tarnowski).

W nurcie tym rozwijano nie tylko filozofię religijnej wiary, lecz także filozoficzną. Filozoficzna wiara stanowiła podstawę otwartości myślenia kierującego się na różnorodnie rozumianą (w konkretnych doktrynach) boskość. Wiara religijna i filozoficzna otwierały myślenie na Tajemnicę, przekraczając faktyczność i odkrywając jej sens. O ile filozoficzna wiara ukazywała możliwość odkrywania nadziei na dobro skończone, o tyle wiara religijna umożliwiała myślenie o nadziei na Dobro absolutne. Myślenie o tym ostatnim nie może być niezaangażowane, lecz jest decyzją wiary, warunkującą otwarcie na Dobro, które zbawia. Ta filozofia wyrastała z chrześcijańskiego doświadczenia wiary wyrażającego się w myśleniu religijnym dążącym do uniwersalności (Tarnowski)²². W nurcie tym często nie rozdzielano ściśle religii (teologii) od nauki (filozofii), gdyż tak filozofię, jak i teologię uznawano za eksplikację tego, co od nich bardziej źródłowe, czyli Tajemnicy, w której obie uczestniczą. Religijna wiara bowiem uznawana była za odniesienie do rzeczywistości, a nie do spekulatywnych pojęć, w których nie da się zawrzeć Transcendencji. Wydarzenie wiary było ujęte jako doświadczenie pochwylenia i wezwania przez Tajemnicę, które nie pozostawia nas egzystencjalnie obojętnymi, lecz wzywa do przemiany i nawrócenia. Nie chodziło więc w tym nurcie wyłącznie o teoretyczną akceptację prawd wiary, poddawanych refleksji filozoficznej w imię odpowiedzialności za prawdę, lecz rozumiano wiarę jako decyzję egzystencjalną. Źródłem prawdy w tym ujęciu był więc nie tylko rozum, ale także wiara religijna. Ta dochodziła do głosu, gdy Transcendencja pojmowana była jako Bóg określany mianem absolutnego Ty. To Bóg dialogu, który może być wzywany i który nas wzywa po imieniu. W wierze religijnej odnosimy się do Boga bliskiego angażującego się w ludzkie sprawy, oczekującego ludzkiego zaangażowania egzystencjalnego i odpowiedzi na wezwanie do człowieka skierowane

²² Por. K. Tarnowski, *Ku absolutnej ucieszce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 1993; tenże, *Ustyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005; tenże, *Tropy myślenia religijnego*, Kraków 2009.

(Tischner, Tarnowski). W nurcie tym doświadczenie religijne często opisywano jako doświadczenie dialogu lub/i dramatu między człowiekiem i Bogiem. Dlatego trzeba mówić tu o Bogu wzywającym lub apelującym do człowieka. O Bogu, głoszone w tym nurcie, dowiadujemy się nie z racjonalnych spekulacji, lecz z Jego objawienia (apel, wezwanie skierowane do człowieka) jako Osoby, na które człowiek winien się otworzyć i odpowiedzieć. Tak rozumianą relację z Bogiem opisywano często jako więź miłości, połączoną z wzajemnym wybraniem i powierzaniem się sobie (zaufaniem). Wiedza o Bogu, w tym ujęciu, jest inicjatywą boską, a nie ludzkim osiągnięciem, gdyż nie prowadzi do niej żadne racjonalne rozumowanie. Jest tak dlatego, że rozumność boska utożsamia się z aktem wolności Boga, który jest racjonalny „racjonalnością” miłości i dobra (Tischner, Grygiel, Tarnowski).

Refleksja fenomenologiczna nad religią była w tym nurcie w zasadzie prowadzona w opozycji do ujęć klasycznych. Zwłaszcza ujęcie tomistyczne było odrzucane, choć czyniono niekiedy koncesję na rzecz augustynizmu. Fenomenologię uznawano za jedyną współcześnie możliwą refleksję nad religią ze względu na klimat intelektualny odrzucający metafizykę klasyczną jako nieadekwatną do aktualnej sytuacji kulturowej. Chrześcijańscy fenomenologowie religii odrzucali ideę Boga pojętego jako substancja *per se*, której istota jest tożsama z istnieniem (Tischner, Grygiel, Tarnowski). Sięgając do Kartezjusza, podkreślali oni często, że Bóg jest nieograniczoną wolnością, istniejącą osobowo, a Jego relacja ze światem nie opiera się na klasycznej partycypacji w Istnieniu, lecz na międzyosobowej więzi. W nurcie tym nie uznawano klasycznych dowodów na istnienie Boga, zaś argument czy dowód ontologiczny św. Anzelmą traktowano jako opis doświadczenia Boga, które człowiek może odkryć w sobie. Porzucono racjonalistyczną koncepcję Boga-rozumu na rzecz idei Boga określanego przez wolność i dobro lub/i dar (Tischner, Grygiel)²³. Młodszy przedstawiciele nurtu fenomenologiczno-hermeneutycznego działają w różnych środowiskach naukowych. Ks. Maciej Bała (1966–) z UKSW zajmuje się hermeneutyczną filozofią religii, zwłaszcza w ujęciu Ricoeura. W Akademii Ignatianum w Krakowie Andrzej Gielarowski (1969–) bada problemy pojawiające się na styku religia–kultura, zajmuje się

²³ Por. S. Grygiel, *Człowiek i Bóg w metafizyce*, w: *Fenomenologia polska a chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 85–115; tenże, *Od Pierwszej Przyczyny do Boga nadziei*, w: *tegoż, Kimże jest człowiek?*, Kielce 1995, s. 93–107.

także kwestią kryzysu współczesnej kultury i roli religii w jego przewyciężaniu, natomiast Krzysztof Pawłowski (1952–) bada mądrościowe aspekty filozofii, podejmując wieloaspektową krytykę współczesnej kultury i proponując jako antidotum na kryzys kultury przywrócenie idei Logosu Wcielonego. W tym samym środowisku Robert Grzywacz SJ (1978–) zajmuje się hermeneutyką i fenomenologią religii w kontekście recepcji fenomenologii francuskiej. Joanna Barcik (1974–) związana z UPJPII prowadzi badania nad współczesną teologią feministyczną i filozofią religii, natomiast ks. Mirosław Pawliszyn (1967–) z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego zajmuje się egzystencjalną filozofią religii, zwłaszcza problematyką śmierci, dokonuje także recepcji filozofii rosyjskiej. Ks. Krzysztof Śnieżyński (1972–) rozwija autorski projekt krytyki kulturowej pojęty jako religijna filozofia religii.

DYSKUSJE I POLEMIKI

Tradycje i nurty chrześcijańskiej filozofii religii w Polsce w XX wieku wchodziły ze sobą w różne dyskusje i spory. Niektóre z nich zastępują na odnotowanie.

W tomizmie miał miejsce spór o możliwość odwoływania się do wyników nauk ścisłych w argumentacji za istnieniem Boga. Tomizm lowański i teodycea scjentystyczna uznawały sięganie do wyników nauk nowożytnych w dowodzeniu istnienia Boga za konieczne. Tomiści egzystencjalni natomiast uznali takie odwołania za metodologicznie błędne, gdyż dróg Tomasza nie wiązali z jakąkolwiek fizyką. Na obszarze żadnej z nauk nie można bowiem rozstrzygnąć pytania o istnienie Boga. Dlatego metafizyczne wyjaśnienie bytu, wraz z nim dowody na istnienie Boga, muszą być niezależne od interpretacji fizykalnych.

W kontekście filozofii Boga powstał spór o rozumienie bytu między tomizmem egzystencjalnym a tomizmem lowańskim. Przedstawiciele tomizmu egzystencjalnego krytykowali tomizm lowański (Kłósak) za sposób ujęcia bytu jako tego, co realne, a co obejmuje też Boga. Pojęcie to odnosiło się do tego, co istnieje w jakikolwiek sposób, także czysto intencjonalny. Za realne w tomizmie lowańskim uznano to, co dane poznawczo, co jednak nie było interpretowane jako istniejące w umyśle, lecz w relacji do niego. To pojęcie bytu tomizm egzystencjalny uznał za błędne jako powielające błąd św. Anzelma, który

z pojęcia absolutu wywodził realne jego istnienie. Kłósak z kolei krytykował przyjmowane w tomizmie egzystencjalnym (Krapiec) pojęcie bytu jako wikłające się w sprzeczności, zwłaszcza w dowodzeniu istnienia Boga. Nie uznając istnienia bytów intencjonalnych, a utrzymując, że istnieją tylko byty realne (konkretnie istniejący świat – wobec czego Kłósak podnosił zarzut monizmu egzystencjalnego), Krapiec w ocenie oponentów nie dość krytycznie podchodził do argumentacji *ex gubernationae rerum* z powodu woluntarystycznego ujęcia celowości. Rozwiązanie tych trudności Kłósak widział w pojęciu bytu, które obejmuje istnienie bytów realnych i intencjonalnych.

Spór o stosowanie logiki współczesnej w teodycei i filozofii chrześcijańskiej doszedł do głosu w kontekście prac Koła Krakowskiego. Krytykowano tradycyjny neotomizm za porzucenie obecnych w średnio-wiecznej logice wartościowych elementów i lekceważenie współczesnej logiki, która mogłaby rozwijać i wzmacniać argumentację za istnieniem Boga. Zwolennicy tomizmu tradycyjnego kierowali do Koła Krakowskiego zarzuty związane z posługiwaniem się w filozofii współczesną logiką matematyczną, którą – ze względu na zarzucany jej konwencjonalizm – uznawano za prowadzącą do relatywizacji pojęcia prawdy. Wpłynęłoby to negatywnie na uprawianie filozofii chrześcijańskiej, zwłaszcza teodycei, jako nauki, która nie dowodziłaby żadnej konieczności, w tym np. konieczności istnienia Boga.

W obrębie filozofii chrześcijańskiej zaistniał także spór o pojęcie dowodu w kontekście argumentacji za istnieniem Boga. Struktura dowodów Tomaszowych była źródłem nieporozumień, co wiązało się m.in. z rozumieniem dowodu. Współczesne znaczenie pojęcia dowodu odnosi się do dowodzenia dedukcyjnego, którego istotą jest uzasadnianie twierdzeń za pomocą odpowiednich reguł logicznych, dokonujące się na podstawie samej formy wyrażenia. Dowód tak rozumiany konfrontowano z ujęciem Tomaszowym, co wywoływało kontrowersje i krytykę pod adresem filozofii Boga w tomizmie egzystencjalnym. Sprzeciw ten zaznaczył się głównie w podejściu tomizmu lowańskiego (Kłósak), ale także Hellera i Życińskiego.

Heller podważał światopoglądowe znaczenie pytania o absolutny czasowy początek wszechświata, którego rozstrzygnięcie miałoby wzmacniać (osłabiać) odwołującą się do tego pytania argumentację za istnieniem Boga. Wobec rozwoju teorii naukowych, o „początku” można mówić tylko w uproszczonych modelach kosmologicznych.

W odpowiedzi Kłósak utrzymywał, że pytanie to ma istotne znaczenie, ale nie dla kosmologa zajmującego się empirią, lecz dla filozofa przyrody pytającego o istnienie Boga.

Pojęcie Boga proponowane w tomizmie egzystencjalnym krytykowali fenomenologowie. Sprzeciwiając się ujęciu Boga w uprzedmiotowiających Go kategoriach (Pierwsza Przyczyna, Czyste Istnienie, Byt Konieczny), odmawiali ujmowania relacji Boga i człowieka w kategoriach przyczyny i skutku. Boga i Jego relacje z człowiekiem opisywali w kategoriach wolności i daru (Grygiel, Tischner). Krytyka chrześcijańskiej teologii i filozofii głosiła schyłek chrześcijaństwa tomistycznego oraz upadek chrześcijaństwa augustyńskiego. Krytyka dotyczyła tomistycznej filozofii (rozkład chrześcijaństwa tomistycznego) będącej przez wieki narzędziem interpretacji nauki chrześcijańskiej. Zarzucano tomizmowi egzystencjalnemu, że system góruje w nim nad doświadczeniem religijnym: chociaż metafizyka dopuszczała przeżycie *sacrum*, to skupiała się na dowodach za istnieniem Boga dedukowanych z przygodności (Tischner). Tezy te wzbudziły polemiki ze strony innych filozofów (Swieżawski, Krąpiec, Stępień, Gogacz, Jerzy Turowicz [1912–1999]).

Podobną krytykę tomizmu egzystencjalnego podjęli przedstawiciele tomizmu fenomenologizującego, którzy uważali, że nie można dojść do rozpoznania właściwej relacji człowieka i Boga, wychodząc od analizy tego, co skończone, czyli przygodności świata i człowieka. Drogą do rozpoznania tej relacji jest wyjście od analizy rzeczywistości osobowej, której istotą jest wolność. Metafizyczny punkt wyjścia zafałszowuje relację człowieka do Boga, która jest relacją ja ludzkiego do absolutnego Ty Boga (Jaworski).

Fenomenologię (Tischner, Grygiel) krytykowali z kolei tomiści egzystencjalni (Stępień, Krąpiec, Gogacz, Kalinowski) i analitycy (Bocheński). Skupiali się na metodologicznych aspektach fenomenologii, zwłaszcza w jej wersji egzystencjalnej, która, jako myślenie z wnętrza metafory (Tischner), daleka była od ścisłości naukowej. Podstawowy był punkt wyjścia filozofii religii i perspektywa badań, które dla tomistów miały charakter systemowy. Zarzuty kierowane wobec fenomenologów (Tischner, Grygiel) uderzały w ich badania prowadzone w nachyleniu praktycznym. Spór o punkt wyjścia filozofii dotyczył filozofowania w świetle etosu myślenia lub w świetle logosu (nastawienie teoretyczne, kierujące się racjonalnością poszukującą przyczyn, dominujące nad tym, co etyczno-praktyczne).

Z fenomenologią (Ingarden, Tischner) toczono spór o ontologiczne podejście do zagadnienia Boga. Nie uznawano za wystarczającą ontologii jako analizy możliwości, która nie rozważała istnienia Boga, co tomizm egzystencjalny (Stępień, Krąpiec) wykazywał jako błąd fenomenologii. W nurcie tym poddano również krytyce właściwe fenomenologii religii pojęcie *sacrum* jako zastępujące pojęcie Boga istniejącego realnie i niezależnie od świadomości człowieka (Zdybicka).

Między fenomenologią (Tischner, Grygiel) a tomizmem egzystencjalnym (Kalinowski, Stępień) zaistniał także spór o poznanie Boga. Krytyka zwracała się w szczególny sposób wobec egzystencjalnego poznania Boga dokonującego się na drodze miłości i wiary (Kalinowski). Zdaniem fenomenologów istnienia Boga jednak nie dowodzi się, lecz odkrywa się je w miłości, gdyż Bóg nie może być przedmiotem opartego na rozumie poznania teoretycznego, lecz poznania, w którym umysł współpracuje z sercem. To ostatecznie nie oznacza jednak irracjonalizmu, lecz uznanie, że człowiek poznaje całym sobą (Grygiel). Podobny spór miał miejsce między tomizmem egzystencjalnym a tomizmem fenomenologizującym. Dotyczył poznania Boga, które nie może być wyłącznie rozumowe, lecz musi uwzględniać czynniki o charakterze egzystencjalnym (Jaworski). Tomiści fenomenologizujący wystąpili także z krytyką wobec tomizmu egzystencjalnego, postulując traktowanie Boga także jako najwyższej wartości (Jaworski). Utożsamienie Boga z wartością czy *sacrum* było z kolei krytykowane przez tomistów egzystencjalnych, np. Zdybicką.

Ważnym forum wymiany poglądów na temat Boga i religii stały się organizowane przez dominikanów w Krakowie tzw. Wykłady Otwarte z Teologii Naturalnej im o. J.M. Bocheńskiego. W dużej mierze uczestnicy tych wykładów poruszali zagadnienia opracowywane w analitycznej teologii naturalnej i filozofii religii. Brali w nich udział m.in.: Stanisław Judycki (1954–), Ireneusz Ziemiński (1965–), Wojtyśiak, ks. Adam Świeżyński (1974–), Dariusz Łukasiewicz (1965–), Jacek Juliusz Jadacki (1946–), Gutowski i inni. Problematyka religijna dynamizuje polskie środowisko filozoficzne, czego przykładem jest wydana przez Jacka Hołówkę i Bogdana Dziobkowskiego *Filozofia religii. Kontrowersje*²⁴. Filozofowie różnych orientacji światopoglądowych podjęli w niej ze sobą dyskusję i wymianę argumentów nad 13 ważnymi zagadnieniami, jak np. istnienie i natura Boga, problem

²⁴ J. Hołówka, B. Dziobkowski, *Filozofia religii. Kontrowersje*, Warszawa 2018.

przekonań religijnych, problem psychofizyczny, moralność a religia, nauka a religia, czy wreszcie kwestia zjawisk cudownych, zbawienia i inne. Z chrześcijańskich filozofów w debatach tych wzięli udział m.in.: Wojtysiak, Tomasz Homa SJ (1958–), Józef Bremer SJ (1953–), Barbara Chyrowicz SSpS (1960–), Świeżyński i inni. Obecnie interesujące spory teodycealne mają miejsce między antynaturalistami (Wojtysiak) a naturalistami (Jan Woleński).

FILOZOFIA BOGA I RELIGII NA POCZĄTKU XXI WIEKU

Obecnie filozofia Boga i religii jest rozwijana w ośrodkach filozofii chrześcijańskiej w Polsce, jakimi są Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II i Akademia Ignatianum w Krakowie, jednakże do nich się nie ogranicza. Pomimo cechującego ją pluralizmu, da się jednak wskazać na pewne tendencje, które w niedalekiej przyszłości mogą znacząco zdominować dyskurs o Bogu i religii w polskiej kulturze filozoficznej. Pluralizm w podejściu do badań nad problematyką Boga i religii dobrze odzwierciedlają monografie: *Filozofia religii i Filozofia Boga* pod redakcją ks. Stanisława Janeczka (1951–)²⁵. Obok nadal wpływowych ze względów ideowych i instytucjonalnych stanowisk neotomistycznych, czego przykładem są np. wydane ostatnio wykłady o. Krąpca dotyczące teodycei²⁶, coraz silniejsze staje się podejście analityczne, przychylnie nastawione wobec zjawiska religii. Wiąże się to z coraz mocniejszą recepcją analitycznej filozofii religii w środowisku polskim. Od lat 90. tych recepcji dokonywali: Andrzej Bronk SVD (1938–), Herbut, Tadeusz Szubka (1958–), Gutowski, Judycki, Wojtysiak, Ryszard Mordarski (1965–), Dariusz Łukasiewicz (1965–), Marcin Tkaczyk OFMConv (1976–), czy Janusz Salamon (1971–). Przykładem jest wydany pod redakcją Salamona *Przewodnik po filozofii religii*²⁷, w którym poszczególne zagadnienia zostały opracowane w duchu filozofii analitycznej. O zainteresowaniu sporami, jakie wokół filozofii religii toczą się w nurcie analitycznym, świadczy również antologia *Teizm*,

²⁵ *Filozofia religii*, red. S. Janeczek, Lublin 2012; *Filozofia Boga*, cz. 1–2, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2017.

²⁶ M.A. Krąpiec, *Teodycea. Problem poznawalności istnienia Boga*, Lublin 2017.

²⁷ *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, red. J. Salamon, Kraków 2016.

ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej pod redakcją Gutowskiego i Marcina Iwanickiego (1974–), zawierająca przegląd (37 tekstów do tej pory niepublikowanych) najważniejszych debat dotyczących natury religii, argumentacji za istnieniem Boga, roli nauki w argumentacji teistycznej itp.²⁸ Stale dokonuje się recepcja i rozwój fenomenologicznej filozofii religii. Przykładem tego jest wydana przez badaczy związanych z Uniwersytetem Papieskim Jana Pawła II w Krakowie antologia *Fenomenologia polska a chrześcijaństwo* (2014) pod redakcją Jakuba Gomułki (1977–), Karola Tarnowskiego, Adama Workowskiego (1962–), zawierająca przegląd najważniejszych studiów i rozpraw dotyczących religii chrześcijańskiej ujmowanej z perspektywy fenomenologicznej²⁹. Problematyka filozofii religii rozwija się także pod wpływem interdyscyplinarnej kognitywistyki. Coraz intensywniej dokonuje się recepcji badań z zakresu neuronauk, w których próbuje się odpowiedzieć na pytanie o rolę mózgu w kształtowaniu np. doświadczenia religijnego, modlitwy itp. Recepcji tej towarzyszy metaprzmiotowa analiza ograniczeń poszukiwania Boga w neuronach (Bremer). Warto też odnotować współczesne próby systematycznego i bardziej całościowego opracowania problematyki z zakresu filozofii Boga i religii. Takie badania teodycealne opierające się na fenomenologii i analitycznej filozofii religii rozwija w ostatnich latach Judycki z Uniwersytetu Gdańskiego. W swoich badaniach podejmuje on, przy zastosowaniu instrumentarium wypracowanego przez filozofów analitycznych, całe spektrum klasycznych problemów teodycealnych, takich jak istnienie i natura Boga, życie wieczne czy filozoficzna chrystologia³⁰. Od kilku lat trwają dyskusje nad kondycją chrześcijańskiej teodycei i filozofii religii – np. Ziemiński i inni, a także nad sensem jej uprawiania.

²⁸ *Teizm, ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej*, red. P. Gutowski, M. Iwanicki, Lublin 2019.

²⁹ *Fenomenologia polska a chrześcijaństwo*, red. J. Gomułka, K. Tarnowski, A. Workowski, Kraków 2014.

³⁰ S. Judycki, *Książeczka o człowieku wierzącym*, Kraków 2014; tenże, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań 2010.

WYBRANA BIBLIOGRAFIA

- Bocheński J.M., *Logika i filozofia*, przeł. T. Baszniak i in., red. J. Parys, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Drewnowski J. F., *Czy metafizyka i religia wytrzymują krytykę naukową?*, w: *Filozofia i precyzja. Zarys programu filozoficznego i inne pisma*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996, s. 181–191.
- , *Neoscholastyka wobec nowoczesnych wymagań nauki*, w: *Mysł katolicka wobec logiki współczesnej* (Studia Gnesnensia, t. 15), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1937, s. 49–57.
- Gogacz M., *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1985.
- , *Poszukiwanie Boga. Wykłady z metafizyki Absolutnego Istnienia*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1976.
- Grygiel S., *Człowiek i Bóg w metafizyce*, w: *Fenomenologia polska a chrześcijaństwo*, red. J. Gomułka, K. Tarnowski, A. Workowski, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2014, s. 85–115.
- , *Od Pierwszej Przyczyny do Boga nadziei*, w: *Kimże jest człowiek?*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 1995, s. 93–107.
- Heller M., *Nowa fizyka i nowa teologia*, Copernicus Center Press, Kraków 2017.
- , *Wszelchświat i Słowo*, Znak, Kraków 1981.
- Jaworski M., *Pisma z filozofii religii* (Studia z filozofii Boga, religii i człowieka, t. 2), wybór i oprac. S. Szczepaniak, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2002.
- Judycki S., *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, W drodze, Poznań 2010.
- , *Książeczka o człowieku wierzącym*, Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”, Kraków 2014.
- Kalinowski J., *Doświadczenie wiary a istnienie Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 2, red. B. Bejze, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1973, s. 323–338.
- Kamiński S., *Epistemologiczno-metodologiczne problemy filozoficznego poznania Boga*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1982, s. 82–107.
- , *Zagadnienia metodologiczne związane z filozofią Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 1, red. B. Bejze, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1968, s. 380–403.
- , *Światopogląd, religia, teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, red. A. Bronk, M. Walczak, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1998.
- Kłoczowski J.A., *Drogi człowieka mistycznego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001.
- , *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Biblos, Tarnów 1994.

- Kłósak K., *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa t. 1; 1955, t. 2: 1957.
- , *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1979.
- Krapiec M.A., *Filozofia i Bóg*, w: *O Bogu i człowieku*, t. 1: *Problemy filozoficzne*, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1968, s. 11–55.
- , *Metafizyka i problem Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 1, red. B. Bejze, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1968, s. 347–379.
- , *O rozumienie dróg poznania Boga*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1982, s. 50–58.
- , *Poznawalność Boga w naukach szczegółowych i w filozofii*, „Znak” 1959, nr 5(59), s. 564–577.
- Michalski K., *Nieznanemu Bogu*, Koło Studjów Katolickich: Naukowy Instytut Katolicki, Warszawa 1936.
- Nieznański E., *Formalizacyjne próby ustalenia logiko-formalnych podstaw stwierdzania pierwszych elementów relacji rozważanych w tomistycznej teodycei*, w: *W kierunku formalizacji tomistycznej teodycei*, red. E. Nieznański, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1980, s. 7–194.
- , *Sformalizowana ontologia orientacji klasycznej*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2007.
- Salamucha J., *Dowód „Ex motu” na istnienie Boga. Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu*, „Collectanea Theologica” 1934, t. 15, nr 1–2, s. 53–92.
- , *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, red. J.J. Jadacki, K. Świętorzecka, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997.
- Stępień A.B., *Filozofia poznania a filozofia Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 1, red. B. Bejze, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1968, s. 404–418.
- , *Zagadnienie Boga w fenomenologii. Kilka uwag wstępnych*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 1: *O Bogu dziś*, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1974, s. 85–94.
- Stróżewski W., *Bogactwo Logosu*, w: tegoż, *Logos, wartość, miłość*, Znak, Kraków 2013, s. 150–159.
- , *Bóg i świat w myśli św. Tomasza z Akwinu*, w: tegoż, *Istnienie i sens*, Znak, Kraków 1994, s. 73–120.
- , *Logos i mythos*, w: tegoż, *Logos, wartość, miłość*, Znak, Kraków 2013, s. 129–149.
- , *O możliwości „sacrum” w sztuce*, w: *Fenomenologia polska a chrześcijaństwo*, red. J. Gomułka, K. Tarnowski, A. Workowski, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2014, s. 161–182.
- Tarnowski K., *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1993.
- , *Tropy myślenia religijnego*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2009.

- , *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2005.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Éditions du Dialogue, Paris 1990.
- , *Myślenie religijne*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1993, s. 357–379.
- , *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1993, s. 215–238.
- , *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 1999.
- , *W poszukiwaniu doświadczenia Boga*, w: tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, Znak, Kraków 1992, s. 227–247.
- , *Wokół spraw wiary i rozumu*, w: *Filozofować w kontekście nauki*, red. M. Heller, A. Michalik, J. Życiński, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1987, s. 35–45.
- Zdybicka Z.J., *Bóg czy sacrum*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007.
- , *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1977.
- , *Drogi afirmacji Boga*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1982, s. 108–166.
- , *Klasyczna realistyczna filozofia religii*, w: *Filozofia religii*, red. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 139–161.
- , *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1972.
- , *Religia i religioznawstwo*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1988.
- Ziemiański S., *Filozoficzne poznanie Boga*, Petrus, Kraków 2011.
- , *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, Fakultet Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Kraków 1995.
- Życiński J., *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Biblos, Tarnów 1992.
- , *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002.
- , *Teizm i filozofia analityczna*, t. 1–2, Znak, Kraków 1985–1988.

FILOZOFIA SPOŁECZNA

Chrześcijańska filozofia społeczna w centrum teoretycznego namysłu nad specyfiką i różnymi formami organizacji życia społecznego stawia obiektywne dobro osoby ludzkiej, które jest celem ostatecznym oraz miarą kształtowania i udoskonalenia życia społecznego. W obszarze jej zainteresowań znajdują się problemy: prawa, polityki, ekonomii, etyki i całej pedagogiki społecznej. Zakres poruszanych problemów i specyficzne warunki, w jakich kształtowała się filozofia w Polsce w wieku XX, sprawiły, że kwestie społeczne podejmowane były, obok filozofów, przez przedstawicieli innych dyscyplin wiedzy – teologów, prawników, politologów, socjologów, ekonomistów, a także ludzi kultury oraz hierarchów Kościoła katolickiego. W konsekwencji rozwijała się ona wielotorowo, przynosząc zespół doktryn i stanowisk afirmujących godność i podmiotowość człowieka w życiu społecznym (personalizm)¹. Jej zwolennicy podkreślali konieczny związek człowieka ze wspólnotami naturalnymi, a jednocześnie niezbywalność praw osoby ludzkiej do życia i rozwoju, wyrażających się w jej suwerenności na polu kultury i polityki.

¹ Filozofia ta obecna jest w teorii prawa, koncepcjach życia społecznego, teorii państwa i polityki, etyce społecznej, myśli ekonomicznej i gospodarczej, myśli pedagogicznej i wychowawczej, refleksji religijnej i teologicznej, rozważaniach kulturowych i cywilizacyjnych. Zob. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 365–378.

KONTEKST HISTORYCZNY I IDEOWY

Na przełomie wieków XIX i XX polska myśl społeczna znajdowała się pod wpływem oddziaływania Kościoła katolickiego, a w sposób szczególnie nauczania papieży Piusa IX, Leona XIII, Piusa X, Piusa XI. Odwoływali się oni zasadniczo do myśli Tomasza z Akwinu, który podkreślał osobową godność człowieka jako podmiotu posiadającego niezbywalne prawa i obowiązki względem innych ludzi. Zdaniem Akwinaty właściwa dla człowieka forma życia wymaga istnienia i poszanowania rodziny opartej na nierozzerwalnym i dobrowolnym związku małżeńskim kobiety i mężczyzny, swobodnie dysponującym wypracowaną i zdobytą własnością prywatną. Uważał też za konieczne dopełnienie życia ludzkiego różnymi formami życia społecznego, ostatecznie umocnionego suwerennym państwem i wychowawczym oddziaływaniem Kościoła, w którym respektowana jest wolność i prawo do życia religijnego.

Na XX-wieczną chrześcijańską filozofię społeczną w Polsce wpłynęły także nieprzychylnie jej koncepcje społeczne, przybierające formę ideologii, utopii lub myślenia mitologicznego. Były one wyrazem dążenia do przemiany dotychczasowego sposobu życia społecznego i politycznego. Niosły ze sobą krytykę i odrzucenie religii chrześcijańskiej oraz całego dziedzictwa cywilizacyjnego Zachodu ukształtowanego pod jej wpływem². Ich zwolennicy atakowali tradycję w przekonaniu, że jej likwidacja pozwoli udoskonalić życie ludzkie. Głoszono, że w tworzeniu nowego ładu społecznego należy odwołać się wyłącznie do naturalnych czynników i zasad³. Pewne aspekty tego podejścia zaczęły przenikać do samego katolicyzmu pod postacią modernizmu⁴. Zagrożenia te zostały zdiagnozowane i poddane krytyce już w XIX wieku przez papieża Piusa IX w encyklice *Quanta cura* (1864), a następnie w encyklikach papieży Leona XIII i Piusa XI.

Zasadniczym podłożem postulatów reorganizacji życia społecznego był antropologiczny naturalizm. Jego zwolennicy negowali wizję

² H. Kiereś, *Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*, Lublin 2000.

³ Leon XIII, *Humanum genus*, 1884; B. Wald, *Błąd antropologiczny i jego konsekwencje we współczesnej filozofii*, w: *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003, s. 123–138; E. Voegelin, *Od Oświecenia do rewolucji*, przeł. Ł. Pawłowski, Warszawa 2011.

⁴ Pius X, *Pascendi dominici gregis*, 1907.

człowieka jako suwerennego podmiotu osobowego, rozumnego i wolnego, żyjącego ostatecznie dla szczęścia wiecznego (Boga). Wyraźnie antypersonalistyczny charakter miały również dominujące wówczas koncepcje organizacji życia społecznego w postaci indywidualizmu i kolektywizmu. Indywidualizm podważał i marginalizował sens istnienia naturalnych form życia ludzkiego – rodziny, narodu i państwa – w imię absolutystycznie pojętych praw i wolności jednostki. Oznaczało to zgodę na antagonizm społeczny i podważenie naturalnego ładu społecznego, niosące słabszym jednostkom zniewolenie, zaś wspólnotom trudności w spełnianiu właściwych dla nich zadań. Kolektywizm z kolei dążył do wytworzenia takiego porządku społecznego, który zawłaszcza suwerenność człowieka dla jakiejś większej i „lepszej” od niego całości, personifikowanej czy to przez klasę (bolszewizm), rasę (rasizm, nazizm), czy to przez samo państwo (fasyzm). Prowadziło to do zaniegowania osobowej suwerenności człowieka, wyrażającej się w prawie do samostanowienia, a zarazem sprzyjało totalitaryzmowi w formowaniu życia społecznego.

Zarówno w indywidualizmie, jak i w kolektywizmie odwoływano się do materializmu i utylitaryzmu. W dziedzinie prawa i władzy podkreślano woluntaryzm, podporządkowując zasady moralne polityce, ekonomii, doraźnej korzyści, przyjemności, woli władzy. Wszystko to czyniono w nadziei wytworzenia takiej rzeczywistości społecznej, w której człowiek ma się ostatecznie spełnić. Odrzucano przy tym możliwość istnienia transcendentnego wobec społeczności celu życia ludzkiego. Postulowano usunięcie z ludzkiego życia i przestrzeni społecznej religii oraz wytworzonych pod jej wpływem form praktyk społecznych i kulturowych. Elementem konstytutywnym nowego ładu społecznego stały się postulaty laicyzmu, sekularyzmu, ateizmu – jako ideowe podstawy dla działań społecznych, politycznych, wychowawczych, prawnych. W tej sytuacji o specyfice chrześcijańskiej koncepcji życia społecznego w aspekcie filozoficznym zdecydowała potrzeba obrony osobowego statusu bytowego człowieka oraz uznania konieczności związku człowieka ze społecznościami naturalnymi, a jednocześnie jego transcendencji względem nich.

UPOWSZECHNIANIE I ODDZIAŁYWANIE

Na początku XX wieku największy wpływ na upowszechnianie chrześcijańskiej filozofii społecznej w Polsce miały czasopisma: „Przegląd Powszechny” (1884–1953), „Pro Christo. Wiara i Czyn. Organ Młodych Katolików” (1925–1939), „Ateneum Kapłańskie” (1909–), „Ruch Chrześcijańsko-Społeczny” (1903–1909), „Przegląd Katolicki” (1863–1939). Ważną rolę odegrały także wydawnictwa cykliczne: „Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich”, „Prąd”, „Wydawnictwo Towarzystwa Wiedzy Chrześcijańskiej”. To ostatnie, działając przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, przez swe liczne publikacje znacząco przyczyniło się do rozwoju chrześcijańskiej filozofii społecznej i do umocnienia ogólnej kultury naukowej. Szczególną rolę w jej tworzeniu odegrali profesorowie KUL: Jacek Woroniecki OP (1878–1949), ks. Antoni Szymański (1881–1942), ks. Józef Pastuszka (1897–1989), ks. Józef Kruszyński (1877–1953), Ludwik Górski (1899–1945), Ignacy Czuma (1891–1963).

Po II wojnie światowej cała kultura polska została poddana brutalnej indoktrynacji marksistowskiej narzuconej społeczeństwu siłą przez władze komunistyczne. Po likwidacji w państwowych uniwersytetach katedr i wykładów z filozofii prawa, filozofii polityki oraz po usunięciu z nich wielu uczonych jako wrogów nowego systemu politycznego, starano się wprowadzić marksizm i jego wykładnię polityki, prawa, życia społecznego, pedagogiki⁵. Ideologia komunistyczna została uznana za jedynie słuszny wykładnik naukowego obrazu świata. Zdominowała ona badania historyczne i socjologiczne, myśl pedagogiczną i ekonomiczną, rozważania nad prawem, administracją, wymiarem sprawiedliwości, edukacją i informacją. Jednocześnie nowa władza na wiele różnych sposobów zwalczała inspirowaną chrześcijaństwem filozofię, postrzegając ją jako zagrożenie dla swoich wpływów⁶. Niezależna od marksizmu myśl filozoficzna dotycząca polityki i życia społecznego *ex definitione* nie mogła pojawiać się w przestrzeni publicznej⁷.

⁵ *Nauka a polityka. Dziwne losy filozofii prawa w Polsce*, red. M. Szyszkowska, Warszawa 2010.

⁶ P. Dutkiewicz, *Problem aksjologicznych podstaw prawa we współczesnej polskiej filozofii i teorii prawa*, Kraków 1996.

⁷ A. Szymaniak, *Czasopisma filozoficzne w Polsce*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2011, s. 223–250.

Opór działaniom komunistów stawili przede wszystkim przedstawiciele Kościoła katolickiego, zwłaszcza prymasi August Hlond (1881–1948) i Stefan Wyszyński (1901–1981) oraz kardynał Karol Wojtyła, późniejszy papież Jan Paweł II (1920–2005). Ważną rolę odegrały również środowiska intelektualne związane z Kościołem lub działające poza nim, ale odrzucające marksizm, m.in. Władysław Kopczyński (1880–1952), Władysław Tatarkiewicz (1886–1980), Henryk Elzenberg (1887–1967), Izydora Dąmbska (1904–1983), Zbigniew Herbert (1924–1998). Obok naukowców, byli wśród nich artyści. Trud kształtowania kultury niezależnej od ideologii podjęty również środowiska działające na emigracji⁸.

Do 1989 roku problemy właściwe dla chrześcijańskiej filozofii polityki i życia społecznego podnoszone były przy okazji badań historycznych, refleksji teologicznej, moralnej, socjologicznej i prawnej⁹. Przetrwaniu niezależnej myśli społecznej służyły nieliczne, wydawane w kilku kościelnych i katolickich ośrodkach akademickich, czasopisma naukowe: „Roczniki Filozoficzne”, „Collectanea Theologica”, „Studia Philosophiae Christianae”, „Analecta Cracoviensia”, „Przegląd Tomistyczny”, „Ethos”. Pewne jej aspekty omawiane były w sposób zawoalowany w ukazujących się legalnie, ale cenzurowanych czasopismach społecznych i religijnych: „Chrześcijanin w Świecie”, „Znak”, „Powściągliwość i Praca”, „Przegląd Powszechny”¹⁰.

Chrześcijańska filozofia społeczna w 2. połowie XX wieku rozwijała się w bardzo trudnych warunkach politycznych. Jak się ostatecznie okazało, jej twórcy wypracowali spójną koncepcję życia społecznego, podkreślając jego personalistyczny charakter. W starciu z marksizmem dokonali też wnikliwej analizy tej ideologii i systemu politycznego. Mimo to jej oddziaływanie było ograniczone do dyskusji toczonych w Polsce. Sytuację tę zmienił dopiero wybór Karola Wojtyły na papieża (1978), za sprawą którego nauczanie społeczne Kościoła zostało dopełnione polskimi doświadczeniami i badaniami¹¹. W samej Polsce

⁸ *Chrześcijańska myśl społeczna na emigracji*, red. Z. Tkocz, Londyn–Lublin 1991.

⁹ W.B. Skrzydlewski, *Wpływ katolickiej nauki społecznej na przemiany społeczne i polityczne w Polsce i w innych krajach bloku komunistycznego*, „Ethos” 1992, nr 2–3, s. 182–190.

¹⁰ P. Szydłowski, *Kryzys kultury w polskiej myśli katolickiej 1918–1939*, Warszawa–Kraków 1984.

¹¹ R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, przeł. J. Merecki, Lublin 2010; B. Szlachta, *Wokół katolickiej myśli politycznej*, Kraków 2007; J. Majka, *Filozofia społeczna*,

możliwość wolnego od ideologii uprawiania i prezentacji wyników badań filozoficznych poświęconych życiu społecznemu zaistniała dopiero po upadku komunizmu w 1989 roku.

GŁÓWNE NURTY I PRZEDSTAWICIELE

Pomimo trudności, jakich w swoim rozwoju doświadczała chrześcijańska filozofia społeczna i polityczna XX wieku w Polsce, jej dorobek jest bogaty i zróżnicowany. Uwzględniając kontekst powstawania, można wyróżnić w niej następujące nurty: prawny, społeczno-religijny, etyczno-wychowawczy, ekonomiczny, kulturowo-cywilizacyjny i antropologiczno-metafizyczny¹².

W nurcie prawnym dążono do ukazania praw człowieka, a także ich ochrony i realizacji w przestrzeni życia społecznego o zasięgu narodowym i międzynarodowym. Podkreślano rolę własności prywatnej w doskonaleniu człowieka i rodziny, ukazując tym samym moralny i antropologiczny fundament prawa stanowionego. Nurt ten reprezentują filozofowie i prawnicy: Jerzy Matulewicz MIC (1871–1927), Eugeniusz Jarra (1881–1973), ks. Stanisław Zegarliński (1882–1918), Ignacy Czuma (1891–1963), Ludwik Ehrlich (1889–1968), Czesław Martyniak (1906–1939), Henryk Dembiński (1900–1949), Andrzej Mycielski (1900–1993), Jerzy Kalinowski (1916–2000), Hanna Waśkiewicz (1919–1993) i ks. Franciszek Mazurek (1933–2009).

Znaczący wkład w rozwój myśli społeczno-prawnej, zwłaszcza upowszechniającej koncepcję Akwinaty, wniósł Martyniak. W swoich pracach poddał analizie problematykę prawa naturalnego, uznając je za zakotwiczoną w ludzkiej naturze normatywną (moralną) podstawę prawa stanowionego. Jednocześnie negował możliwość włączenia jej w struktury formalne tego prawa¹³. Gruntowanej krytyce poddał też koncepcję pozytywizmu prawnego (Kelsen). Jarra, wykładowca w Oxfordzie, starał się połączyć elementy psychicznej teorii prawa

Wrocław 1982; tenże, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1988; W. Chudy, *Filozofia personalistyczna Jana Pawła II (Karola Wojtyły)*, „Teologia Polityczna” 2005–2006, nr 3, s. 247–250.

¹² Proponowany podział ma jedynie charakter porządkujący i nie oddaje całej złożoności poglądów i stanowisk.

¹³ K. Motyka, *Martyniak Czesław*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2011, s. 74.

(Petrażycki) z pozytywizmem prawnym. Krytyki zarówno koncepcji Kelsena, jak i Petrażyckiego dokonał Mycielski, opowiadając się za transcendentnym i obiektywnym rozumieniem prawa naturalnego. W odwołaniu do myśli Tomasza z Akwinu problematykę relacji prawa naturalnego i stanowionego badała także Waśkiewicz. Uważała, że z racji swojego ugruntowania w ludzkiej naturze prawo naturalne jest powszechne i nadrzędne względem prawa stanowionego.

Filozofia społeczna wraz z zakładanym przez nią systemem prawa była także przedmiotem badań Kalinowskiego, wybitnego etyka, logika i teoretyka prawa, od 1958 roku działającego na emigracji. Czuma jako teoretyk prawa i polityki podejmował badania nad różnymi koncepcjami władzy oraz wzajemnymi relacjami pomiędzy państwem i narodem. Krytyce poddawał totalitaryzmy – sowiecki i narodowosocjalistyczny¹⁴. Ehrlich z kolei zasłużył się w dziedzinie teorii prawa międzynarodowego, podkreślając zwłaszcza polski wkład w rozumienie praw narodów. Dembiński badał relacje międzypaństwowe z perspektywy etyki chrześcijańskiej. Wreszcie obroną godności osoby ludzkiej zwłaszcza w kontekście zagrożeń płynących ze strony prawa oraz nowożytnej polityki zajmował się Mazurek, rozwijający nauczanie społeczne Kościoła.

Obecnie kwestię prawa narodów rozwija ks. Stanisław Wielgus (1939–). Problematykę ładu społecznego i zagrożeń praw człowieka podejmuje Marek Piechowiak (1962–). Bogdan Szlachta (1959–), Krzysztof Wroczyński (1950–), Krzysztof Motyka (1956–) łączą refleksję filozoficznoprawną z zagadnieniami społecznymi, zaś Katarzyna Stępień (1971–) podnosi w swoich pracach problemy związku prawa stanowionego z prawami człowieka oraz prawami dziecka.

Nurt społeczno-religijny skupiał się na analizach życia społecznego, gospodarczego i politycznego w kontekście zasad płynących ze społecznego nauczania Kościoła. Jego podstawę stanowiły myśl teologiczna oraz personalizm społeczny ugruntowany na filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Nurt ten reprezentuje cała plejada wybitnych teologów i filozofów, m.in.: ks. Józef Sebastian Pelczar (1842–1924), ks. Józef Teodorowicz (1864–1938), Edward Jaroszyński (1865–1907), ks. Kazimierz Zimmerman (1867–1925), ks. Stanisław Adamski (1875–1967), ks. Aleksander Wóycicki (1878–1954), ks. Kazimierz Lutosławski (1880–1924), ks. August Hlond (1881–1948),

¹⁴ I. Czuma, *Polityka ludnościowa III Rzeszy*, Lublin 1939.

ks. Antoni Szymański (1881–1942), ks. Walerian Adamski (1885–1965), ks. Jan Stepa (1892–1959), ks. Stefan Wyszyński, Czesław Strzeszewski (1903–1999), ks. Jan Krucina (1928–), ks. Czesław Bartnik (1929–2020), ks. Joachim Kondziela (1932–1992), ks. Stanisław Kowalczyk (1932–), Helmut Juros SDS (1933–), Leon Dyczewski OFMConv (1936–2016), Aniela Dylus (1948–), ks. Marek Jędraszewski (1949–), Henryk Skorowski SDB (1950–), ks. Andrzej Zwoliński (1952–), ks. Tadeusz Borutka (1953–), Krzysztof Wielecki (1954–), Stanisław Pyszka SJ (1951–), Tomasz Homa SJ (1958–), Dariusz Dańkowski SJ (1967–).

Pelczar badał wpływ nauki Kościoła katolickiego na życie społeczne oraz zagrożenia, jakie niesie dla życia zbiorowego ideologia masonska. Teodorowicz, Stanisław Adamski oraz Hlond, bazując na neotomizmie, podnosili kwestię podstaw chrześcijańskiej teorii ładu społecznego oraz ich związku z kulturą narodową i życiem religijnym. Jaroszyński w swoich dziełach propagował, uzasadniał i rozwijał główne tezy *Rerum novarum* Leona XIII. Zagadnienia społeczne odnoszące się do problemów dotyczących robotników oraz problematyki pracy rozwijali: Zimmerman – założyciel i redaktor czasopisma „Ruch Chrześcijańsko-Społeczny” oraz Wóycicki – autor prac łączących refleksję filozoficzną z rozważaniami socjologicznymi i ekonomicznymi. Walerian Adamski refleksję nad życiem społecznym łączył z zagadnieniami pedagogicznymi, filozofią kultury i rozważaniami socjologicznymi. Stepa podobnie jak Lutosławski badał totalitaryzm komunistyczny oraz niemiecki.

Ważną rolę w ogólnym namyśle nad sprawami społecznymi i katolicką nauką społeczną, ugruntowaną filozoficznie, odegrało środowisko KUL. Przed II wojną światową badania w tym zakresie prowadził Szymański, który wiele miejsca poświęcił analizie zagrożeń płynących ze strony indywidualizmu oraz kolektywizmu. Podkreślał aktualność katolickiej nauki społecznej dotyczącej całego życia społeczno-gospodarczego. W rozwoju tego nurtu po wojnie istotną rolę odegrał Wyszyński, który jako prymas Polski w swoich dziełach i nauczaniu podnosił fundamentalne dla życia społecznego kwestie, m.in.: godności osoby i jej praw, rodziny, narodu, państwa, pracy. W aspekcie ściśle naukowym zasłużył się zwłaszcza Strzeszewski, wychowawca wielu pokoleń uczonych, autor licznych prac z dziedziny teorii i historii filozofii społecznej, w których na kanwie personalizmu i koncepcji dobra wspólnego bronił prymatu osoby ludzkiej zwłaszcza w dziedzinie życia ekonomicznego. Do grona jego uczniów należeli

m.in.: Kondziela, Krucina, Mazurek, Dyczewski. Kondziela wiązał filozofię społeczną z badaniami o charakterze socjologicznym i politycznym, natomiast Dyczewski – podejście filozoficzne z socjologicznym w badaniu kwestii społecznych oraz środków komunikowania społecznego. Krucina podejmuje problem roli dobra wspólnego jako czynnika wyznaczającego ład społeczny. W środowisku KUL problematykę filozofii polityki, życia społecznego, państwa i narodu, a także europejskości z pozycji personalistycznych podejmują również Bartnik i Kowalczyk.

Nurt społeczno-religijny rozwija się także w środowisku UKSW (dawnego ATK), w którym znaczącą rolę odegrał Juros. Rozwija on katolicką naukę społeczną, podejmuje problemy na styku religii, kultury, moralności i życia społecznego. Dylus łączy katolicką naukę społeczną, a zwłaszcza problemy religijne i moralne w obszarze życia społecznego, z problematyką gospodarczą. Skorowski w kontekście katolickiej nauki społecznej podejmuje kwestię etyki i praw człowieka. Wielecki bada antropologiczne i religijne aspekty życia społecznego.

Badania nad problemami społecznymi w świetle nauczania Kościoła prowadzone są także w środowisku krakowskim. Zwoliński i Borutka (UPJPII) podejmuje wieloaspektowe i zróżnicowane problemy rodzące się na styku religii, kultury i życia społecznego. Pyszka bada społeczne nauczanie Kościoła, Homa – problematykę obywatelskości i wspólnotowości, a Dańkowski – amerykańską filozofię polityczną (AIK). Problematykę życia społecznego m.in. w zakresie poszanowania godności i wolności człowieka podejmuje również Jędraszewski.

W nurcie etyczno-wychowawczym zwracano uwagę na moralny wymiar samej polityki i konieczność formacji człowieka jako istoty dobrej moralnie i zdolnej do realizacji pełni dobra w przestrzeni publicznej. Politykę definiowano w nim jako roztropne urzeczywistnianie dobra wspólnego, podkreślając jednocześnie znaczenie formacji obywatelskiej człowieka, związane z nabywaniem cnót społecznych. Do przedstawicieli tego nurtu mogą być zaliczeni: Jacek Woroniecki OP, ks. Józef Pastuszka, Józef Maria Bocheński OP (1902–1995), Stanisław Podoleński SJ (1887–1945), ks. Franciszek Sawicki (1877–1952), Karol Górski (1903–1988), Tadeusz Ślipko SJ (1918–2015), Karol Wojtyła – Jan Paweł II (1920–2005), ks. Antoni Siemianowski (1930–), ks. Józef Tischner (1931–2000), Tadeusz Styczeń SDS (1931–2010), Jerzy Gałkowski (1937–), ks. Alfred Marek

Wierzbicki (1957–), Zbigniew Stawrowski (1958–), Aleksander Bobko (1960–), Krzysztof Stachewicz (1966–).

Woroniecki podnosił kwestię niezbywalności naturalnych wspólnot – rodziny, narodu i państwa – dla aktualizacji życia osobowego człowieka, która przyjmuje formę wychowania moralnego. Podkreślał znaczenie cnoty sprawiedliwości w życiu indywidualnym i społecznym. Podstaw dla właściwego uformowania życia społecznego dopatrywał się w etyce, kulturze i szkolnictwie. Interesował się specyfiką rządzenia i różnymi systemami społeczno-politycznymi. Analizom poddawał kwestie pracy i patriotyzmu. Tomistyczny charakter mają także analizy społeczne podejmowane przez Pastuszkę (krytyka nazizmu i bolszewizmu) oraz Bocheńskiego, w którego obszarze zainteresowań znajdował się problem etyki wojny, w tym kwestie kształtowania prawości żołnierskiej, męstwa i posłuszeństwa. Wiele miejsca poświęcił zagadnieniu patriotyzmu i wychowania patriotycznego. Krytyce poddawał komunizm i pacyfizm. Podoleński podejmował rozważania dotyczące społecznych konsekwencji rozwodów i błędnych form pedagogii społecznej. Górski jako historyk skupiał się na personalistycznym ujęciu kwestii etyczno-wychowawczych oraz społeczno-politycznych. Problem relacji między etyką, religią i życiem społecznym pojawiał się też w pracach Sawickiego i o. Ślipki.

Szczególne miejsce w tworzeniu i popularyzacji chrześcijańskiej myśli filozoficznej dotyczącej życia społecznego, polityki oraz prawa zajmuje Karol Wojtyła – Jan Paweł II¹⁵. Jako etyk i antropolog działający w środowisku KUL ukazywał podmiotowość człowieka w życiu społecznym, ale także transcendencję, wolność i godność osoby ludzkiej. Wypracował teorię uczestnictwa człowieka w życiu społecznym, czemu dał wyraz w swoich pracach *Osoba i czyn* (1969) oraz *Człowiek w polu odpowiedzialności* (1991)¹⁶. Jako papież podejmował te kwestie w wielu swoich wystąpieniach i dokumentach. Ogłosił również trzy encykliki bezpośrednio podejmujące kwestie społeczne: *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) i *Centesimus annus* (1991). Podnosił w nich problem pracy w rozwoju i życiu społecznym człowieka, ewangelicznego kształtowania relacji społecznych we współczesnym świecie,

¹⁵ K.L. Schmitz, *The Personalist Philosophy of Karol Wojtyła*, w: *New Catholic Encyclopedia. Jubilee Volume (The Wojtyła Years)*, t. 20, Washington 2001, s. 31.

¹⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969; tenże, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Lublin–Rzym 1991.

wolności i własności. Krytykował socjalizm i konsumpcjonizm, podkreślając, że u podstaw błędnego ukształtowania relacji społecznych (socjalizm) leży błąd antropologiczny. Zasadniczy zrąb jego nauczania sprowadza się do prymatu osoby nad rzeczą, życia moralnego nad dziedziną techniki, ludzkiego bycia nad posiadaniem oraz miłosierdzia nad legalizmem prawnym. Zachowanie tych zasad sprzyja formowaniu „cywilizacji życia”, a ich odrzucenie prowadzi ostatecznie do „cywilizacji śmierci”.

Tadeusz Styczeń, uczeń Wojtyły, głosił konieczność budowania ładu społecznego afirmującego przyrodzone i niezbywalne prawa osoby ludzkiej, jej godność i wolność. W tym kontekście stosunek do najsłabszych, zwłaszcza dzieci nienarodzonych, uznawał za miarę rozwoju demokracji¹⁷. Inny uczeń Wojtyły, Jerzy Gałkowski, nawiązując do dzieł swojego mistrza, podnosił problemy z zakresu filozofii polityki, etyki życia publicznego i pracy. W tym samym środowisku etycznym problematykę społeczną, zwłaszcza związaną z filozoficzną refleksją nad totalitaryzmem, podejmuje Wierzbicki.

Znaczące miejsce w nurcie etyczno-wychowawczym zajmują poglądy Tischnera. W jego koncepcji sposób kształtowania życia społecznego wyznaczają uwarunkowania antropologiczno-etyczne: związek człowieka z dobrem i światem wartości, wolność oraz dialogiczny i dramatyczny charakter ludzkiej egzystencji. Na tych podstawach krakowski filozof podejmował refleksję etyczną nad kondycją człowieka opanowanego przez ideologię (*homo sovieticus*) oraz zagrożeniami dla człowieka płynącymi ze strony totalitaryzmów kolektywistycznych. Jako duszpasterz rodzącego się w latach 80. XX wieku ruchu społecznego Solidarność dokonał religijno-etycznej interpretacji fenomenu solidarności osób¹⁸. W późniejszym okresie zajmował się różnymi aspektami relacji wolności i moralności człowieka żyjącego w warunkach liberalnej demokracji. Problematyką społeczną w nawiązaniu do myśli Tischnera zajmują się obecnie jego uczniowie – Stawrowski i Bobko.

W środowisku poznańskim (UAM) odnotować z kolei należy badania prowadzone przez Siemianowskiego, który z perspektywy fenomenologii realistycznej podejmuje opis najważniejszych form i problem współczesnego życia społecznego, oraz Stachewicza, który podejmuje problematykę społeczną, zwłaszcza od strony etyki i prawa.

¹⁷ T. Styczeń, *Nienarodzony miarą demokracji*, Lublin 1991.

¹⁸ J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1981.

W nurcie ekonomicznym podkreślano prymat dobra moralnego nad interesem utylitarnym oraz konieczność zabezpieczenia praw człowieka przed zagrożeniami płynącymi ze strony działalności ekonomicznej. Jednocześnie zwracano uwagę na moralny i ludzki wymiar pracy związanej z wytwarzaniem dóbr. Do przedstawicieli tego nurtu można zaliczyć: Józefa Milewskiego (1859–1916), Włodzimierza Czerkawskiego (1868–1913), Henryka Romanowskiego, Jana Piwowarczyka (1889–1959), Ludwika Górskiego (1894–1945), ks. Antoniego Roszkowskiego (1894–1939), Leopolda Caro (1899–1945), ks. Józefa Majkę (1918–1983), Jerzego Chodorowskiego (1920–2011), Władysława Bernarda Skrzydlewskiego OP (1925–2004), Mirosława Dzielskiego (1941–1989).

Za twórców nurtu ekonomicznego w XX wieku można uznać Milewskiego i Czerkawskiego, autorów *Polityki ekonomicznej*¹⁹. Jako prawnicy i ekonomiści podnosili kwestie postępu i dobrobytu gospodarczego (rolnictwo, handel, przemysł), mając na względzie troskę o realizację dążeń zarówno całej społeczności (politycznej, narodowej), jak i grup (elity – inteligencja, robotnicy, chłopcy) oraz indywidualnych osób. Sprzeciwiali się jednocześnie zarówno socjalizmowi (Czerkawski), jak i indywidualizmowi (Milewski). Romanowski ukazywał błędy antropologiczne ekonomii protestanckiej, odwołując się do naturalistycznej wizji człowieka i podporządkowującej osobę ludzką czynnikom materialnym. Caro łączył rozważania ekonomiczne z katolicką nauką społeczną. Podkreślał znaczenie społeczności narodowej, a podstaw społeczności politycznej dopatrywał się w prawie. Głosił konieczność związku polityki z moralnością. W zakresie ekonomii krytykował liberalizm i marksizm, dostrzegając w nich wspólne cechy: negację chrześcijaństwa i narodu. Opowiadał się za poszanowaniem własności prywatnej, ale użytkowanej w przyporządkowaniu do dobra wspólnego. Górski z Szymańskim reprezentowali na gruncie polskim szkołę tzw. Unii Mechlińskiej oraz tzw. Kodeksu społecznego, ukazującego podstawy ładu społecznego, wypływającego z tradycji katolickiej. Górski, wykorzystując myśl św. Tomasza z Akwinu, analizował podstawy własności, sposób godziwego jej użycia i obrotu. Piwowarczyk jako personalista i przedstawiciel katolickiej nauki społecznej podkreślał związek ekonomii z etyką. Opowiadał się za daleko idącymi reformami społecznymi, poczynając od reformy agrarnej.

¹⁹ J. Milewski, W. Czerkawski, *Polityka ekonomiczna*, t. 1–2, Kraków 1905.

Odwołując się do korporacjonizmu, poddawał krytyce kapitalistyczny liberalizm i marksizm. Głosił potrzebę personalistycznego kształtowania życia publicznego. Z kolei Roszkowski w odwołaniu do nauki społecznej Kościoła podnosił kwestię własności i jej obrotu.

Po II wojnie światowej na rozwój katolickiej nauki społecznej, obok Strzeszewskiego, najbardziej wpłynął Majka, działający w środowiskach: KUL, PAT, Tarnowskiego Instytutu Teologicznego i Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu. Pośród jego szerokich zainteresowań badawczych (katolicka nauka społeczna, socjologia, filozofia, teologia) była też problematyka ekonomiczna. Personalistyczne podejście Majki do kwestii ekonomicznych zaznaczyło się zwłaszcza w dziełach dotyczących etyki pracy, zysku i lichwy, a w późniejszym okresie w *Etyce życia gospodarczego*²⁰. Chodorowski jako znawca teorii ekonomii i doktryn ekonomicznych, aktywny we wrocławskim środowisku naukowym, podejmował problem człowieka w kontekście przemian zachodzących w ekonomii i prawie międzynarodowym. Działający w środowisku krakowskim Skrzydlewski analizował zagadnienia ekonomiczne i gospodarcze, nawiązując do nauki Tomasza z Akwinu. Dzielski z kolei, określający siebie jako „chrześcijańskiego liberała”, w ładzie społecznym i ekonomicznym dostrzegał podstawy wolności ludzkiej.

Nurt kulturowo-cywilizacyjny rozpatrywał problematykę społeczną w świetle określonej teorii kultury i cywilizacji lub w świetle przemian kulturowych i cywilizacyjnych. Do przedstawicieli tego nurtu można zaliczyć: Feliksa Konecznego (1862–1949), ks. Józefa Kruszyńskiego, ks. Andrzeja Krzesińskiego (1884–1964), Michała Pawlikowskiego (1887–1970), ks. Jana Stepę, ks. Michała Poradowskiego (1913–2003), Jacka Bartyzela (1956–), Pawła Witolda Bortkiewicza TChr (1958), ks. Tadeusza Guza (1959–), Andrzeja Nowaka (1960–), ks. Dariusza Oko (1960–), ks. Andrzeja Kobylińskiego (1965–), Mieczysława Rybę (1969–), Grzegorza Kucharczyka (1969–), Adama Wielomskiego (1972–).

Najbardziej znanym przedstawicielem nurtu kulturowo-cywilizacyjnego jest Koneczny, historyk i historiozof. Na kanwie studiów historycznych wypracował oryginalną filozofię kultury i cywilizacji. We współczesnym świecie wyróżnił siedem cywilizacji (łacińska, bizantyńska, turańska, żydowska, arabska, bramińska, chińska), z których

²⁰ J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Warszawa 1980.

większość ma charakter gromadnościowy. W swoich analizach podkreślał personalistyczny charakter cywilizacji łacińskiej. O charakterze danej cywilizacji jako „metodzie ustroju życia zbiorowego” decyduje układ relacji wyznaczających rozumienie człowieka tzw. *quincunx* (moralność, wiedza, zdrowie, majątek, piękno) oraz trójprawo (rodzinne, majątkowe, spadkowe) wyznaczające miejsce człowieka w społeczności. Kruszyński podejmował refleksję nad kulturą, cywilizacją i polityką świata zachodniego w kontekście religii chrześcijańskiej. Krzesiński podnosił problem zderzenia chrześcijańskiej koncepcji człowieka i kultury z wyzwaniem, jakie płyną ze strony nowoczesności, kształtującej jego życie zewnętrzne (jak postęp i mechanizacja) i wewnętrzne (jak stosunek do siebie czy do świata).

Pawlikowski, od zakończenia II wojny światowej mieszkający w Wielkiej Brytanii, wyróżnił dwa zasadnicze typy cywilizacji opartych ostatecznie na kulturze osoby (rodzina, dom, ojczyzna, wolność) albo na koczowniczej kulturze stada (despotyzm, tyrania, przemoc, mechanicyzm)²¹. Te dwa typy cywilizacji – osobowej (łacińska) i mechanistycznej (cywilizacja azjatycka), stykając się na obszarze Europy, generują napięcia i konflikty. Dlatego z powodu cywilizacyjnych uwarunkowań życia społecznego widział potrzebę dostosowania polityki do typu cywilizacji. Stepa, reprezentujący tomizm lowański, zwracał uwagę na kryzys kultury, który wiązał z odrzuceniem jej teocentrycznej orientacji i skierowanie się ku antropocentryzmowi i ateizmowi. W życiu społecznym kryzys ten przejawia się w naporze indywidualizmu i kolektywizmu. Odpowiedzią na ten kryzys winno być personalistyczne wychowanie, ukierunkowane na dążenie do prawdy i czynienie dobra. Problemy na styku kwestii społecznych, teologicznych i cywilizacyjnych podejmował Poradowski, autor licznych prac ukazujących cywilizacyjne i kulturowe skutki marksizmu, modernizmu, liberalizmu, multilateralizmu oraz nurtów rugujących katolicyzm z życia społecznego.

Do czynnych naukowo przedstawicieli tego nurtu można zaliczyć także Bartyzela, który myśl filozoficzną dotyczącą życia publicznego łączy z rozważaniami politologicznymi i historycznymi odwołującymi się do konserwatyzmu, monarchizmu i tradycji klasycznej, katolickiej. W podobny sposób do badania problematyki społecznej podchodzi Wielomski. Powiązania problematyki społecznej z uwarunkowaniami

²¹ M. Pawlikowski, *Dwa światy*, Londyn 1952.

historycznymi i cywilizacyjnymi pojawiają się też w pracach współczesnych historyków: przedstawiciele nurtu konserwatywnego – Nowaka i Kucharczyka – oraz narodowego – Ryby, odwołującego się do tomizmu.

Kwestiami społecznymi od strony kulturowej i obroną ładu moralnego w przestrzeni publicznej, zwłaszcza w kontekście zagrożeń ideologicznych, zajmują się z kolei filozofowie i teolodzy – Bortkiewicz (UAM), Guz (KUL), Oko (UPJPII) a także Kobyliński (UKSW), który podejmuje problem obecności wartości w życiu publicznym filozoficznych podstaw praw człowieka i wolności religijnej we współczesnym państwie.

Nurt antropologiczno-metafizyczny wypracował filozoficzne (autonomiczne względem wiary) rozumienie polityki, prawa i ładu społecznego w kontekście prawdy o człowieku, ujętej systemowo i uwzględniającej ostatecznościowe rozumienie całej rzeczywistości, jakie daje tomistyczna metafizyka. Nurt ten reprezentują: Mieczysław Albert Krąpiec OP (1921–2008), Mieczysław Gogacz (1926–), Henryk Kiereś (1943–), Piotr Jaroszyński, Andrzej Maryniarczyk SDB (1950–), Włodzimierz Dłubacz (1952–), Wojciech Chudy, Marek Czachorowski (1956–), Paweł Milcarek (1966–), Piotr Stanisław Mazur (1968–), ks. Paweł Tarasiewicz (1968–), Paweł Skrzydlewski (1970–), Katarzyna Stępień, Michał Gierycz (1978–).

Krąpiec, działający w środowisku lubelskim (KUL), jako najbardziej reprezentatywny przedstawiciel tego kierunku, podkreślał rolę rodziny, państwa i narodu w rozwoju osobowym człowieka. W dobru osoby ludzkiej dostrzegał podstawowe, nieantagonistyczne rozumienie dobra wspólnego, stanowiącego przedmiot troski „o ludzką politykę”. W swoich badaniach rozwijał tomistyczną koncepcję prawa naturalnego. Przywiązywał też wagę do ochrony praw osoby ludzkiej we współczesnym świecie, ukazując różnego rodzaju zagrożenia w świetle podstawowych uprawnień zapisanych w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Koncepcję rozumienia życia społecznego dopełniał elementami teorii cywilizacji, zaczerpniętej od Konecznego.

W ujęciu Gogacza (UKSW) polityka stanowiąca przedłużenie etyki chronienia osób jest zorientowana na realizację sprawiedliwości i dobra wspólnego, rozumianego jako układ realnych relacji międzyosobowych opartych na miłości, wierze i nadziei, w odróżnieniu od relacji myślnych (instytucje, ideologie). Tak pojmowana koncepcja dobra wynika z rozeznania struktury bytowej osób, zatem nie

powinna być pomijana w działaniach władzy politycznej. Prymat relacji myślnych nad realnymi prowadzi do idealistycznego uformowania życia społecznego, w którym państwo i jego struktury stoją ponad życiem osobowym człowieka. Gogacz podkreśla znaczenie wspólnot naturalnych: rodziny, narodu i państwa. Z uwarunkowań ontycznych wyprowadza także koncepcję prawa, głosząc prymat prawa naturalnego nad prawem stanowionym.

Ugruntowane na metafizyce tomistycznej rozważania dotyczące problematyki społeczeństwa pojawiają się u uczniów Krąpca: Kieresia, Jaroszyńskiego, Maryniarczyka, Dłubacza. Podczas gdy rozważania Kieresia ogniskują się na problematyce kultury, społeczeństwa i ideologii, to w centrum badań Jaroszyńskiego znajdują się kwestie kultury i cywilizacji²². Zasadniczą podstawę oceny zjawisk społecznych stanowi dla nich personalizm ufundowany na metafizyce tomistycznej w wersji egzystencjalnej. W obrębie Szkoły Lubelskiej do metafizyki w swoich badaniach dotyczących kwestii społecznych, a zwłaszcza ochrony osoby ludzkiej, rodziny i narodu w kontekście licznych zagrożeń płynących ze świata polityki nawiązywali też lub nawiązują także inni uczniowie Krąpca: Chudy, Czachorowski i Skrzydlewski, badacz myśli Konecznego i autor licznych opracowań dotyczących problematyki społeczeństwa i cywilizacji. Podobną problematykę w różnym zakresie podejmują w swoich badaniach przedstawiciele innych ośrodków naukowych: Milcarek i Gierycz (UKSW) oraz wywodzący się ze Szkoły Lubelskiej badacze: Tarasiewicz (WSD Ełk), podnoszący problem specyfiki wspólnoty narodowej, oraz Mazur (AIK), który dokonał własnej interpretacji polityki i rządu, rozwijając koncepcję providencji ludzkiej w rozumieniu Akwinaty.

DYSKUSJE I POLEMIKI

Czerpiąca inspirację z chrześcijaństwa myśl filozoficzna i społeczna zderzyła się w XX wieku z potężnym naporem koncepcji filozoficznych (materializmem, liberalizmem, pozytywizmem, scjentyzmem) oraz ideologiami podważającymi zarówno cywilizacyjno-kulturowe i społeczne znaczenie chrześcijaństwa, jak i podstawowe uprawnienia osoby ludzkiej. W 2. połowie wieku XX głównym wyzwaniem stał się

²² P. Jaroszyński, *Spór o Europę. Zderzenia cywilizacji*, Lublin 2017.

narzucony Polsce siłą ustrój komunistyczny, którego intelektualną podbudową był marksizm. Po upadku komunizmu na przełomie lat 80. i 90. XX wieku i zerwaniu żelaznej kurtyny dzielącej Europę nastąpiło z kolei zderzenie myśli chrześcijańskiej z całkowicie nowymi wyzwaniami: utylitaryzmem, konsumpcjonizmem, relatywizmem moralnym i odwrotem od chrześcijaństwa w obrębie funkcjonowania demokracji liberalnych. Aby odpowiedzieć na rysujące się wyzwania, w każdym z tych okresów konieczna była ewolucja chrześcijańskiej myśli społecznej. Polegała ona jednak nie na odejściu od głoszonych uprzednio poglądów, lecz na dopracowywaniu własnego stanowiska w świetle dostrzeganych zagrożeń społecznych i krytyki koncepcji, stojących u ich podstaw.

Początkowo dyskurs koncentrował się na obronie personalistycznej koncepcji człowieka i organizacji życia społecznego, w opozycji do koncepcji indywidualistycznych i kolektywistycznych. Uwidoczniło się to przez zajęcie wyraźnego stanowiska na polu teorii i filozofii prawa w dyskursie politologicznym i socjologicznym, w rozważaniach ogólnopolitycznych, ekonomicznych oraz w całej pedagogice społecznej. Personalizm ten eksponował podmiotowość i suwerenność człowieka w życiu zbiorowym, ale także konieczność uczestnictwa we wspólnocie z innymi osobami²³. Jednocześnie od innych rodzajów personalizmu różnił się tym, że określał swoją tożsamość w kontekście chrześcijańskiej wizji człowieka i ładu społecznego oraz badań filozoficznych wyrastających z doświadczenia bycia człowiekiem²⁴.

W odpowiedzi na zagrożenie dla suwerenności osoby ludzkiej opracowana została teoria dobra wspólnego, zaś na zagrożenie suwerenności społeczeństwa – wyakcentowane zostały prawa człowieka i prawa narodów do suwerennego bytowania²⁵. W teorii dobra wspólnego podkreślano, wbrew indywidualizmowi, jego nieantagonistyczny charakter oraz to, że będąc celem polityki i systemu prawa stanowionego, jest jednocześnie dobrem osoby ludzkiej²⁶. Dobro, a nie społeczność, jak chciał kolektywizm, uznano za rację istnienia całego życia społecznego.

²³ C. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2008.

²⁴ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Lublin 1960; tenże, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz. cyt.

²⁵ M.A. Krąpiec, *Suwerenność czyja?*, Lublin 1996.

²⁶ M. Piechowiak, *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Warszawa 2012.

Politykę definiowano jako rozumną realizację dobra wspólnego, zaś prawo jako regułę nakierowaną na spełnienie dobra wspólnego.

W dziedzinie przyrodzonych praw człowieka oraz praw narodów do istnienia i samostanowienia podkreślano, że fundamentem tych praw jest przyrodzona, powszechna i niezbywalna osobowa godność człowieka²⁷. Godność ta przynależy każdemu człowiekowi z racji samego zaistnienia²⁸. Tym samym wyrażano przekonanie, że podstawą ładu społecznego i prawnego oraz polityki jest naturalny porządek dobra i jego zasad ugruntowany w rzeczywistości²⁹. Uznawano, że dla życia społecznego sprawą drugorzędną jest forma ustrojowa czy też sposób sprawowania władzy, gdyż najważniejsze jest to, czy polityka spełnia dobro wspólne i czy ład społeczny, kulturowy i prawny faktycznie prowadzi do doskonałości ludzkiej³⁰.

Wbrew pozytywizmowi prawnemu chrześcijańska filozofia społeczna w Polsce widziała w prawie stanowionym przede wszystkim środek prowadzący do realizacji dobra wspólnego, który nie może być w swym funkcjonowaniu ani wykładni sztucznie separowany od rzeczywistości i ładu istniejącego przed samym prawem stanowionym (prawa naturalnego)³¹. Podkreślano, że do istoty prawa należy jego rozumność oraz konieczny związek z realnym dobrem, ostatecznie dobrem osobowym człowieka³². Tak pojęte prawo jako reguła i zasada działania ludzkiego powinno być traktowane nie jako zagrożenie ludzkiej wolności i suwerenności, ale jako coś, co faktycznie służy wolności i suwerenności osoby ludzkiej³³. Treść prawa nie płynie z woli

²⁷ S. Wielgus, *Ius gentium*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2004, s. 126–134; tenże, *The Medieval Polish Doctrine of the Law of Nation. Ius gentium*, Lublin 1998.

²⁸ T. Styczeń, *Normatywna moc prawdy czyli być sobą to przekraczać siebie: w nawiązaniu do Karola Wojtyły etyki jako antropologii normatywnej*, „Ethos” 2006, nr 4, s. 24–36.

²⁹ M.A. Krąpiec, *Polityka*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2007, s. 343; tenże, *Porządek prawny („Ordo Iuris”) – rzeczywistość czy fikcja?*, „Ius et Lex” 2002, nr 1, s. 135–144.

³⁰ M. Gogacz, *Mądrość buduje państwo. Człowiek i polityka. Rozważania filozoficzne i religijne*, Niepokalanów 1993.

³¹ *Obiektywna podstawa prawa. Wybór pism Czesława Martyniaka, Antoniego Szymańskiego i Ignacego Czumy*, red. B. Szlachta, Kraków 2001.

³² M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę!*, Katowice 1993.

³³ Tenże, *Filozofia prawa*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2002, s. 500–512.

ustawodawcy, ale z obiektywnego porządku rzeczywistości, który – rozpoznany przez władzę – staje się przyczyną formalno-wzorczą dla prawa stanowionego, podobnie jak dobro wspólne jest dla niego przyczyną celową. Prawo stanowione domaga się osadzenia go w rzeczywistości i zasadach moralnych, ale także w ludzkim sposobie działania, z którym wiąże się potrzeba jego promulgacji w sumieniu człowieka – podmiotu i celu normy prawnej³⁴. Tak pojęte prawo jest czynnikiem kształtującym całościowy sposób życia społecznego, jakim jest cywilizacja.

FILOZOFIA SPOŁECZNA NA POCZĄTKU XXI WIEKU

Na początku XXI wieku chrześcijańska myśl społeczna rozwijana jest wielotorowo w ramach różnych dziedzin poznania naukowego: filozofii, teologii, politologii, prawa, socjologii, ekonomii, historii, medjoznawstwa. Z tego względu obejmuje szeroki wachlarz problemów i stanowisk, ukierunkowanych zarówno na krytyczne badanie zjawisk społecznych i wyjaśniających je teorii, jak też w ich kontekście – na doprecyzowywanie i rozwijanie własnego podejścia. W samej filozofii coraz częściej wychodzi się poza zakres tradycji tomistycznej, która wyraźnie przeważała w XX wieku. Zasadniczym rysem chrześcijańskiej filozofii społecznej pozostają jednak personalizizm, afirmujący podmiotowość człowieka, oraz pozytywny stosunek do religii w życiu społecznym.

W Akademii Ignatianum myśl społeczna rozwijana jest od strony filozofii, politologii i socjologii oraz kulturoznawstwa i pedagogiki. W ramach filozofii rozwijają ją Stanisław Pyszka SJ (1951–), Tomasz Homa SJ (1958–), Dariusz Dańkowski SJ (1967–) i Piotr Stanisław Mazur. Od strony kulturoznawczej – Andrzej Sarnacki SJ (1966–), od strony filozoficzno-politologicznej lub filozoficzno-socjologicznej – Wojciech Buchner (1956–), Bogdan Szlachta (1959–), Artur Wołek (1971–), Piotr Świercz (1969–), Rafał Lis, Jarosław Charchuła SJ (1977–), Krzysztof Matuszek (1976–). Natomiast badania problemów leżących na styku filozofii społecznej i pedagogiki podejmuje Stanisław Gałkowski (1965–).

³⁴ P. Skrzydlewski, *Antropologiczne i społeczne determinanty prawa. Studium z filozofii prawa*, Lublin 2013.

W UKSW spośród filozofów problemy z pogranicza etyki i filozofii społecznej podejmują głównie: Ewa Podrez (1952–), ks. Andrzej Kobyliński oraz ks. Jacek Grzybowski (1973–). Problematyka politologiczna i społeczna za styku filozofii, religii i kultury podejmowana jest w Instytucie Politologii przez Krzysztofa Wieleckiego oraz przez działających w Katedrze Teorii Polityki i Myśli Politycznej badaczy: ks. Piotra Mazurkiewicza (1960–), Pawła Kaczorowskiego (1957–), Janusza Węgrzeckiego (1957–), Zbigniewa Stawrowskiego (1958–), Sławomira Sowińskiego (1968–), Michała Gierycza, Mariusza Sulkowski (1981–).

Filozofię społeczną w KUL z różnych stron rozwijają: Kiereś, Maryniarczyk, Wroczyński, Jaroszyński, Kłos, Dłubacz, Stępień, Guz; teologowie: ks. Janusz Nagórny (1950–2006) i Jerzy Gocko SDB (1965–) oraz socjologowie, jak ks. Stanisław Fel (1960–), uczeń Mazurka. Z kolei na UPJPII filozofią społeczną zajmują się ks. Władysław Zuziak i Joanna Mysona Byrska (1974–). Od strony teologii – Borutka, a od strony nauk społecznych różne jej aspekty podejmują ks. Stanisław Pamuła (1940–), ks. Andrzej Zwoliński, ks. Michał Drózd (1958–), ks. Grzegorz Godawa (1975–). W środowisku poznańskim (UAM) wyróżnia się dorobek ks. Antoniego Siemianowskiego i Krzysztofa Stachewicza, a w rzeszowskim (UR) – Aleksandra Bobki. Poza tradycyjnymi ośrodkami filozofii chrześcijańskiej, myśl społeczna rozwijana jest na wydziałach teologicznych afiliowanych do uniwersytetów i uczelni wyższych w: Warszawie (ChAT), Poznaniu (UAM), Toruniu (UMK), Opolu (UO), Szczecinie (US), Katowicach (UŚ), Olsztynie (UWM) oraz w seminariach zakonnych.

WYBRANA BIBLIOGRAFIA

- Andrzejuk A., *Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2000.
- Bochenek K., Gawor L., Jedynek S., *Filozofia polska okresu międzywojennego: zarys problematyki*, Wydawnictwo Akademickie AMW, Gdynia 2013.
- Buttiglione R., *Myśl Karola Wojtyły*, przeł. J. Merecki, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 1996.
- Carlyle A.J., *The Christian Church and Liberty*, J. Clark, London 1924.

- Gogacz M., *Mądrość buduje państwo. Człowiek i polityka – Rozważania filozoficzne i religijne*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1993.
- Kiereś H., *Osoba a społeczność*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2013.
- Kornat M., *Bolszewizm, totalitaryzm, rewolucja, Rosja: początki sowietologii i studiów nad systemami totalitarnymi w Polsce (1918–1939)*, t. 1–2, Księgarnia Akademicka, Kraków 2003–2004.
- Kowalczyk S., *Człowiek a społeczność: zarys filozofii społecznej*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2005.
- Krajski S., *Filozofia społeczna w „Przeglądzie Powszechnym” w latach 1884–1939*, Wydawnictwo św. Tomasza z Akwinu, Warszawa 2003.
- Krąpiec M.A., *O ludzką politykę!*, Wydawnictwo „Tolek”, Katowice 1993.
- , *Suwerenność czyja?*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996.
- Kucharczyk G., *Polska Myśl polityczna do roku 1939*, Wydawnictwo Dębogóra, Dębogóra 2011.
- Łętocha R., *Katolicyzm a idea narodowa*, Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2002.
- , *O dobro wspólne. Szkice z katolicyzmu społecznego*, Wydawnictwo Libron, Kraków 2010.
- Majka J., *Filozofia społeczna*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1982.
- , *Katolicka nauka społeczna*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1988.
- Nauka a polityka. Dziwne losy filozofii prawa w Polsce*, red. M. Szyszkowska, Dom Wydawniczy „Elipsa”, Warszawa 2010.
- Possenti V., *Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa oświecenia*, przeł. Ł. Skuza, S. Pyszka, T. Żeleźnik, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000.
- Spór o osobę w świetle klasycznej koncepcji człowieka. Studia i rozprawy*, red. P.S. Mazur, Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.
- Strzeszewski C., *Katolicka nauka społeczna*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994.
- Szczęsny M., *Personalistyczna filozofia społeczna Antoniego Szymańskiego*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2005.
- Szlachta B., *Wokół katolickiej myśli politycznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- Szydłowski P., *Kryzys kultury w polskiej myśli katolickiej 1918–1939*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa–Kraków 1984.
- Voegelin E., *Od Oświecenia do rewolucji*, przeł. Ł. Pawłowski, Wydawnictwa UW, Warszawa 2011.
- Wyszyński S., *Z rozważań nad kulturą ojczystą*, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1979.

FILOZOFIA KULTURY

Filozofia kultury jako samodzielna dziedzina badań zaczęła się wyodrębniać w latach 20. XX wieku. Wraz z nią kształtowała się chrześcijańska, a właściwie katolicka filozofia kultury, na Zachodzie m.in. za sprawą Aloisa Dempfa, Jacques'a Maritaina i Martina Grabmanna, a w Polsce głównie dzięki pracom myślicieli neotomistycznych¹. Początkowo przedmiotem zainteresowania było określenie terminów „kultura” i „cywilizacja”, dopiero później stopniowo doszło w tym nurcie do ustalenia problematyki badań i ukształtowania zasadniczych stanowisk.

Przy całej różnorodności nurtów i stanowisk wchodzących w skład chrześcijańskiej filozofii kultury za jej wspólną podstawę można uznać personalistyczną koncepcję człowieka. Zgodnie z nią osoba ludzka jako najdoskonalszy byt (stworzony przez Boga) i najwyższa wartość stanowi zasadniczy podmiot i cel kultury, a jednocześnie stosunek do jej rozwoju osobowego stanowi miarę kultury. Samą zaś kulturę przejawiającą się zarówno w aktach (poznania umysłowego, działania moralnego, działania twórczego), jak i w wytworach kulturowych (nauka, moralność, sztuka, religia), realizowanych przez jednostki oraz całe społeczności, uznaje się za wyraz osobowego statusu człowieka.

¹ C. Głombik, *Metafizyka kultury. Grabmann – Maritain – neoscholastyka polska*, Warszawa 1982, s. 12–15.

KONTEKST HISTORYCZNY I IDEOWY

Dwudziestowieczna chrześcijańska filozofia kultury rozwijała się w kontekście odrodzenia scholastyki. Prowadzone w tym czasie badania historyczno-genetyczne nad średniowieczem odsłaniały nie tylko dzieła poszczególnych myślicieli, ale i charakter średniowiecznej kultury, która miała właśnie „chrześcijański” charakter, co rodziło pytanie o kulturę współczesną i rolę chrześcijaństwa w obszarze życia społecznego i kultury. Analiza kultury i zjawisk kulturowych często była ukierunkowana na zachowanie czy nadanie jej chrześcijańskiego oblicza.

Specyficznym polskim kontekstem podejścia do badania kultury, zwłaszcza na początku XX wieku, były doświadczenia związane z rolą Kościoła katolickiego w zachowaniu tożsamości narodowej. W latach 1795–1918 Polska pozbawiona była całkowicie suwerenności politycznej. W kraju podzielonym przez trzech zaborców od 2. połowy XIX wieku toczyła się walka o zniszczenie narodu poprzez całkowitą anihilację kultury polskiej, której synonimem stał się Bismarckowski program *Kulturkampf* wymierzonego w Kościół katolicki. Prowadzona na wielką skalę głównie w zaborze pruskim i rosyjskim akcja wynarodowiania polegała m.in. na zakazie używania języka polskiego w szkołach i urzędach. W tych warunkach jedyną ostoją dla swobodnego kultywowania języka i kultury polskiej stała się religia. Zachowanie tożsamości narodowej i własnej kultury zależało od wytrwania przy Kościele i katolicyzmie, w którym wyrażał się opór przeciw zaborcom – reprezentującym protestantyzm (Niemcy) i prawosławie (Rosja)². Obronie kultury narodowej sprzyjała w 1. połowie XIX wieku twórczość działających głównie na emigracji największych polskich romantyków (Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki, Cyprian Kamil Norwid, Zygmunt Krasiński, Fryderyk Chopin), zaś w 2. połowie stulecia – uzyskanie pewnej autonomii na obszarach Galicji znajdujących się pod panowaniem austro-węgierskim. W rezultacie w wieku XIX doszło do niezwykłego rozwoju kultury polskiej, która stanowiła podstawę utrzymania tożsamości narodowej w warunkach całkowitego braku suwerenności politycznej.

² Związki kultury polskiej i chrześcijaństwa są znacznie wcześniejsze i głębsze, gdyż państwo polskie weszło na arenę dziejów Europy wraz z przyjęciem chrztu w 966 roku.

Podobnym wyzwaniem dla kultury polskiej po krótkim epizodzie niepodległości (1918–1939) stały się lata II wojny światowej (1939–1945) i półwiecze sowieckiej okupacji Polski (1945–1989). W czasie wojny na zajęty przez Niemcy i Związek Sowiecki terytorium podjęto akcję całkowitego zniszczenia kultury polskiej przez eksterminację inteligencji, czego symbolem stały się mord w Katyniu i w innych obozach ponad 20 tys. oficerów, z których większość stanowili zmobilizowani na czas wojny nauczyciele, lekarze, prawnicy, inżynierowie, oraz przeprowadzona przez Niemców w 1940 roku akcja AB (*Außerordentliche Befriedungsaktion*), w ramach której wymordowano ok. 6,5 tys. osób. Od 1945 roku wyzwaniem stała się narzucona społeczeństwu siłą ideologia marksistowska zarówno w zakresie tworzenia i funkcjonowania kultury, jak i jej badania.

Chrześcijańska filozofia kultury kształtowała się w XX wieku w Polsce w znacznej mierze w warunkach zwalczania kultury polskiej i w kontekście świadomości silnego związku tej kultury z religią katolicką i Kościołem. W rezultacie namysł myślicieli chrześcijańskich nad problematyką kultury stanowił w tym okresie naturalne przedłużenie tego, co działo się w samej kulturze. Chrześcijańskość kultury w jej zasadniczych aspektach wskazuje na pewną identyfikację światopoglądową, ale też stanowi wyraz różnych dopuszczalnych przez państwo komunistyczne koncepcji i form aktywności kulturowej. Znalazło to wyraz także w sposobie jej filozoficznego badania, w którym widoczny jest pluralizm nurtów i koncepcji, także filozoficznych.

GŁÓWNE NURTY I PRZEDSTAWICIELE

Prowadzony w wieku XX filozoficzny namysł nad kulturą ogniskował się wokół trzech zasadniczych problemów: pełniejszego zrozumienia faktu kultury w wymiarze indywidualnym i społecznym (aspekt ontyczny), analizy i wyjaśniania zachodzących współcześnie zjawisk społeczno-kulturowych (aspekt cywilizacyjny) oraz oddziaływania kultury na życie indywidualne i społeczne (aspekt etyczno-wychowawczy), zwłaszcza w kontekście troski o nadanie kulturze chrześcijańskiego oblicza. Aczkolwiek chrześcijańska filozofia kultury zrodziła się w obrębie neoscholastyki, to jednak nie ogranicza się wyłącznie do nurtu neotomistycznego. Jej przedstawiciele odwołują się do fenomenologii i hermeneutyki, do nauk humanistycznych, społecznych i teologicznych. Zasadniczo w rozwoju filozofii chrześcijańskiej w XX wieku

można wyznaczyć trzy okresy: (1) od początku XX wieku do 1945 roku, ze szczególnym uwzględnieniem dwudziestolecia międzywojennego (1918–1939), (2) okres okupacji (1939–1945) i zależności od Związku Sowieckiego (1944–1989), (3) okres po 1989 roku. Ważną cezurę w rozwoju chrześcijańskiej refleksji nad kulturą stanowił także Sobór Watykański II, który otworzył ją na inne niż neotomizm nurtu filozofii. Nowe podejście do badania kultury zaznaczyło się m.in. w przeciwstawieniu się przedstawicieli personalizmu nurtowi metafizycznemu (neotomiści). Ten ostatni związał rozumienie kultury z aksjologią, w której za najwyższą wartość uznaje się osobę ludzką. Wskutek tego kultura była rozumiana przede wszystkim jako „zespół wartości i wzorów działania”³. Posoborową myśl o kulturze w różnych nurtach (metafizycznym, personalistycznym, fenomenologicznym, hermeneutycznym, dialogicznym) rozwijano w środowisku lubelskim (KUL), warszawskim (ATK) i krakowskim (PAT). Stopniowo kształtowały się także koncepcje kultury, które coraz mniej czerpały z tradycyjnych ujęć neoscholastycznych. Trend ten widoczny był już w latach 60. u Józefa Tischnera (1931–2000) i Stanisława Grygiela (1934–), potem u Władysława Stróżewskiego (1933–), Karola Tarnowskiego (1937–) i w krakowskim środowisku Znak.

NEOSCHOLASTYKA PIERWSZEJ POŁOWY XX WIEKU

W 1. połowie XX wieku w rozważaniach nad kulturą dominowało podejście neotomistyczne, choć pojawiały się także koncepcje badaczy z nim niezwiązanych. Problematyka kultury omawiana była najczęściej w kontekście podejmowania różnych zagadnień filozoficznych przez m.in.: ks. Aleksandra Pechnika (1854–1935), ks. Franciszka Sawickiego (1877–1952), Jacka Woronieckiego OP (1878–1949), ks. Konstantego Michalskiego (1879–1947), ks. Antoniego Szymańskiego (1881–1942), ks. Jana Stepy (1892–1959), ks. Michała Klepacza (1893–1967), ks. Józefa Pastuszki (1897–1989).

Pechnik skupiał się na ujęciu stosunku Kościoła do kultury, podkreślając nie tylko jego historyczne zasługi, ale też stojące w związku z tym przed duchowieństwem zadania⁴. Natomiast Sawicki refleksję

³ A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1989, s. 232.

⁴ A. Pechnik, *Kościół i kultura*, Lwów 1914.

o kulturze włączył w szeroko pojętą filozofię historii. Jego zdaniem w historii dokonuje się urzeczywistnianie ideału doskonałości osoby ludzkiej, która dzięki kulturze dochodzi do szczytu swoich możliwości rozwojowych, a swoje ostateczne spełnienie znajduje w Bogu⁵.

Zdaniem Sawickiego kultura obejmuje to wszystko, co tworzy duch ludzki: wiedzę i sztukę, życie moralne i religijne, technikę, przemysł oraz rolnictwo. Jest nią także praca, którą człowiek wkłada w przyrodę. Dzięki wysiłkowi intelektualnemu powstaje nowy, własny świat kultury ludzkiej⁶. Sawicki szczególną wagę przywiązywał do życia wewnętrznego i kształcenia kultury ducha. W późniejszych publikacjach wyodrębnił trzy aspekty kultury: kulturę idealną (życie duchowe, które obejmuje religię, moralność, sztukę, naukę), kulturę materialną (zaspakaja cielesne potrzeby człowieka) oraz struktury społeczne (Kościół i państwo), których celem jest realizacja idealnego i materialnego życia człowieka.

Woroniecki podejmował problematykę kultury w kontekście etyczno-wychowawczym, skupiając się na jej roli w kształtowaniu życia moralnego, religijnego i społecznego człowieka⁷. Diagnozy stanu współczesnej kultury dokonywał przez analizę umysłowości inteligencji polskiej, której zarzucał fideizm, sentymentalizm oraz indywidualizm, niosący ze sobą poznawczy partykularyzm, intelektualizm i probabilizm moralny oraz indyferentyzm społeczny. Zjawiska te wynikają z nieznamości lub niechęci do chrześcijaństwa i kultury chrześcijańskiej. Jednocześnie w działaniach na rzecz podniesienia kultury umysłowej i kształtowania cnót społecznych dostrzegał symptomy odrodzenia religijnego.

Związki kultury ze specyfiką życia społecznego analizował też Stepa. Społeczny uniwersalizm wiązał z teocentryczną, chrześcijańską kulturą średniowiecza, która przyswoiła sobie dziedzictwo intelektualne antyku. Za jej fundament uznawał klasyczną metafizykę w dziedzinie poznania prawdy i personalizm w relacjach społecznych. Jednocześnie poddawał krytyce antropocentryczną kulturę nowożytności, wyrosłą na średniowiecznym nominalizmie i renesansowym indywidualizmie, której skutkiem jest dechrystianizacja oraz liberalizm moralny i społeczny. Problem kryzysu, w jakim znajduje się

⁵ F. Sawicki, *Życie ludzkie*, Poznań 1936, s. 50.

⁶ Tenże, *Kryzys kultury a religia chrześcijańska*, Poznań 1937, s. 9.

⁷ J. Woroniecki, *U podstaw kultury katolickiej*, Poznań 1935.

współczesna kultura, w podobny sposób ujmował Klepacz. Renesans odrzucający teocentryczną kulturę średniowiecza przyniósł indywidualizm, krytycyzm i naturalizm, obok zjawisk pozytywnych (wyznaczenie granic ludzkiego poznania, rozwój nauk szczegółowych i techniki, specjalizacja i postęp naukowy), miał także negatywne konsekwencje. Uwidoczniły się one w postaci naturalistycznej antropologii, która ukierunkowuje aktywność człowieka na to, co wobec niego zewnętrzne, a nie na jego wnętrze. Odejście od tych negatywnych konsekwencji dostrzegał w nadaniu współczesnej kulturze personalistycznego i teocentrycznego charakteru.

Michalski podkreślał, że tylko człowiek tworzy kulturę i przyswaja ją⁸. W świecie kultury wyróżnił dwie najważniejsze dziedziny. Pierwszą reprezentują wiedza, sztuka i technika, drugą – organizacja i urządzenia społeczne. Zwracał uwagę na duchową asymilację wytworów kultury. Głęboko przyswojony wytwór kulturowy wzbogaca człowieka, zaspokajając jego duchowe potrzeby i przyczyniając się do inspiracji własnej twórczości. Tylko kultura chrześcijańska, w której obecny jest pierwiastek nadprzyrodzonej łaski i ducha, daje człowiekowi pełnię życia i prowadzi do międzyludzkiej i międzyrasowej zgody, a także stanowi motywację do heroizmu.

Szymański wyróżnił kulturę religijną i moralną oraz kulturę i cywilizację świecką⁹. Kulturę i cywilizację pojmował przy tym szeroko jako pokój, bezpieczeństwo i zamożność. Pracą kulturalną i cywilizacyjną nazywał wszystko to, co ubogaca człowieka i czyni go mądrzejszym oraz doskonalszym. Podkreślał też zdolności kulturotwórcze Kościoła, który wskazując człowiekowi zasady moralne i religijne, wpływa na jego wychowanie.

Pastuszka twierdził, że kultura i religia wyrastają z najgłębszych potrzeb natury ludzkiej i dążą do ich zaspokojenia¹⁰. Celem kultury jest duchowy rozwój człowieka. Odróżniając religię chrześcijańską i kulturę, uznawał ich niesprzeczność. Inne są zadania kultury i religii. Punktem wyjścia i kresem działalności kulturowej jest człowiek, który sam się udoskonala, zaś religii – Bóg. Każda kultura jest względna i zależna od warunków dziejowych. Podczas gdy kultura europejska jest

⁸ K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem*, Kraków 1949.

⁹ A. Szymański, *Katolicyzm a kultura i cywilizacja*, w: *Kultura i cywilizacja*, praca zbiorowa, t. 1, Lublin 1937, s. 17–46.

¹⁰ J. Pastuszka, *Chrześcijaństwo a kultura*, w: *Kultura i cywilizacja*, praca zbiorowa, t. 1, Lublin 1937, s. 1–16.

w dużym stopniu areligijna i antychrześcijańska, to religia ma charakter transcendentny. Rozbieżność między chrześcijaństwem a kulturą wynika także z tego, że kultura ukierunkowana na przekształcanie materialnej rzeczywistości za sprawą techniki i wynalazków wpłynęła na jakość i dynamikę życia ludzkiego, ale nie nadażył za tym rozwój duchowy człowieka.

Pastuszka uważał, że chrześcijaństwo i kultura powinny być zharmonizowane na gruncie uznania odrębności i wyższości świata duchowego, niezmiennych prawd moralnych oraz podporządkowania wszystkich czynności ideałom duchowym.

KONCEPCJE NIESCHOLASTYCZNE W PIERWSZEJ POŁOWIE XX WIEKU

Dopełnieniem scholastycznych rozważań na temat kultury, które w 1. połowie XX wieku podejmowali głównie duchowni, są prace samodzielnych badaczy: filozofa Witolda Rubczyńskiego (1864–1938), historyków – Feliksa Konecznego (1869–1949) i Karola Górskiego (1903–1988) – oraz pedagoga Bogdana Nawroczyńskiego (1882–1974).

Rubczyński podkreślał znaczenie twórczej aktywności człowieka. Chrześcijaństwo uznawał za czynnik trwałości zachodniej kultury i duchowego udoskonalenia ludzkości, zbliżający człowieka do Boga. Wskazywał na kulturotwórcze znaczenie idei Boga, poddając jednocześnie krytyce to, co w kulturze uznawał za szkodliwe dla udoskonalenia życia ludzkiego, jak laicyzm, antropocentryzm czy hedonizm¹¹.

Bez wątplenia najbardziej oryginalnym i znanym myślicielem badającym problematykę kultury i cywilizacji w 1. połowie XX wieku był Koneczny. Będąc historykiem i historiozofem, zaproponował własną teorię rozumienia cywilizacji jako metody życia zbiorowego, w której zasadniczą rolę odgrywa trójprawo (rodzinne, majątkowe, spadkowe). Cywilizacje powstają na określonym terytorium geograficznym, ale uwarunkowania biologiczne i geograficzne nie determinują ich charakteru¹², lecz stosunek do zasadniczych aspektów ludzkiego bytowania: wiedzy i moralności – w odniesieniu do życia duchowego, zdrowia

¹¹ W. Rubczyński, *O warunkach przybliżania się do ideałów kultury*, Warszawa 1931.

¹² F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935.

i majątku – w odniesieniu do ludzkiego ciała oraz ich wzajemnej relacji (piękno). Na jednym terytorium mogą ścierać się różne cywilizacje. W dziejach ludzkości Koneczny wyróżnił dwadzieścia cywilizacji, z których do czasów współczesnych przetrwało siedem: łacińska, bizantyńska, turańska, żydowska, arabska, bramińska, chińska. W charakterystyce poszczególnych cywilizacji podkreślał, że tylko cywilizacja łacińska ma charakter personalistyczny. Wskazał również prawa cywilizacyjne, głosząc cywilizacyjną nierówność, niemożność syntez (człowiek nie może być cywilizowany na dwa sposoby), antagonizm oraz szkodliwość mieszanek cywilizacyjnych, prowadzących ostatecznie do prymatu cywilizacji niższych. W obrębie każdej cywilizacji uznawał możliwość współistnienia wielu kultur, które wzajemnie się dopełniają. Dotyczy to także cywilizacji łacińskiej, w której ukształtowały się różne kultury narodowe.

Do koncepcji scholastycznych najbardziej zbliżył się Górski, odwołujący się do dorobku Maritaina. Za kulturę uznawał to, co człowiek dodaje do natury w postaci dorobku materialnego, umysłowego, artystycznego i moralnego¹³. Za cechę charakterystyczną twórców kultury uznawał ich celowość ukierunkowaną na rozwój osobowy człowieka. Podkreślał służebność człowieka i kultury: człowiek jest potrzebny kulturze, ale i kultura człowiekowi¹⁴. Kultura jednak nie wyczerpuje całości życia osobowego człowieka, którego dopełnienie stanowi relacja do Boga. Stąd kultura dla ostatecznego spełnienia człowieka winna być sprzężona z religią. Źródła kryzysu kultury upatrywał w indywidualizmie, w którym przejawia się humanizm antropocentryczny traktujący całą kulturę jako narzędzie własnej przyjemności. Kolektywizmowi zarzucał z kolei podporządkowanie kultury życiu praktycznemu, prowadzące do zatracenia zasad kierujących ludzkim istnieniem. Właściwe ukształtowanie kultury zapewnia natomiast personalizm.

Nawroczyński był zainteresowany wewnętrznym aspektem kultury, czyli życiem duchowym człowieka¹⁵. Podkreślając znaczenie celowości działania (telehormiczność) ukierunkowanego na wartości, odróżnił fakty kulturalne i fakty kulturowe. Fakty kulturalne,

¹³ K. Górski, *Umysłowość średniowiecza*, Toruń 1947.

¹⁴ Tenże, *Wychowanie personalistyczne*, Poznań 1936.

¹⁵ B. Nawroczyński, *Życie duchowe. Zarys filozofii kultury*, Kraków–Warszawa 1947.

z których składa się życie duchowe, ukierunkowane są na cele – wartości (dodatnie) obowiązujące w danej kulturze. Faktami kulturowymi są wszystkie celowe działania człowieka niezależnie od ich wartości. Mają one charakter społeczny, przekształcając się w tradycję. Odróżnił też kulturę żywą (czynności i procesy) od kultury martwej (wytwory i ponderabilia). Życie duchowe związane jest z dążeniem do jakiegoś celu aż do osiągnięcia wartości absolutnych, które nadają sens kulturze duchowej. Kultura w swoim rozwoju przyjmuje różne formy, począwszy od najniższej stojącej kultury materialnej, przez cywilizację, aż po stojącą najwyżej w hierarchii kulturę duchową.

Nurt metafizyczny

W nurcie metafizycznym, który w najogólniejszym sensie można utożsamiać z tomizmem, problem kultury podejmowany jest w świetle filozofii bytu i klasycznej filozofii człowieka. Szczególne zasługi w rozwoju tego nurtu ma Filozoficzna Szkoła Lubelska, a zwłaszcza jej twórcy: Stefan Swieżawski (1907–2004), Mieczysław Albert Krąpiec OP (1921–2008) oraz łączący tomizm z fenomenologią ks. Karol Wojtyła – Jan Paweł II (1920–2005). Kontynuatorami podejścia Krąpca do kultury byli lub są m.in.: Zofia Józefa Zdybicka USJK (1928–), Piotr Jaroszyński (1955–), Henryk Kiereś (1943–). W środowisku KUL studia nad kulturą podejmowali także: Czesław Strzeszewski (1903–1999), który ujmował problematykę kultury w kontekście inspirowanych tomizmem badań społecznych, ks. Stanisław Kowalczyk (1932–) łączący tomizm z augustynizmem oraz Antoni Bazyli Stępień (1931–), który dopełnia tomizm fenomenologią Ingardeńską. W środowisku warszawskim tomistyczną refleksję nad kulturą rozwijał Mieczysław Gogacz (1926–), a obecnie czyni to ks. Jan Sochoń (1953–).

Swieżawski pojmował kulturę jako *cultus animi* – uprawę ducha, która polega na rozwoju i harmonizowaniu działania intelektu i woli człowieka¹⁶. W życiu umysłowym akcent kładł na rolę kontemplacji i mądrości. Kultura i filozofia (mądrościowa) są ze sobą ściśle związane. Zachowanie mądrościowego charakteru kultury służy zarówno człowiekowi, jak i kulturze. W przeciwnym wypadku ulega ona dehumanizacji, tak jak do dehumanizacji prowadzi oderwanie jej od zasad

¹⁶ S. Swieżawski, *Istnienie i tajemnica*, Lublin 1993.

ewangelicznych, zwłaszcza od chrześcijańskiego nakazu miłości. Zasadniczym celem działań podejmowanych w obszarze kultury jest wychowanie, związane z rozwijaniem w człowieku mądrości, której kształceniu służyć powinny zwłaszcza uniwersytety.

Według Krąpca zadaniem filozofii kultury jest wyjaśnienie faktu kultury. Kultura tworzona jest przez człowieka na drodze jego osobowych przeżyć i działań zarówno jednostkowych, jak i społecznych. Każdy fakt kulturowy jest obrazem ludzkiej wiedzy o świecie i uzewnętrznieniem woli do jego doskonalenia. „Pierwszym i zasadniczym aktem kulturowym jest poznanie, w którym dochodzi do przyswojenia (interioryzacji), a tym samym intelektualizacji istniejącej rzeczywistości (natury)”¹⁷. Na kulturę składają się akty poznania, działania moralnego i wytwarzania, których rezultatem są trzy zasadnicze dziedziny kultury – nauka, moralność i sztuka. Ich dopełnieniem są akty osobowe ukierunkowane na Boga, których wyrazem jest religia, stanowiąca „ogniskową kultury”. Każda aktywność kulturowa ukierunkowana jest na określony cel, jakim są odpowiednio prawda dla poznania (nauka), dobro dla działania (moralność), piękno dla wytwarzania (sztuka) oraz świętość dla religii. „Wartości” te stają się też miarą kultury, gdyż poprzez spełniane akty człowiek tworzy dobrą bądź złą kulturę¹⁸. W swoich pracach Krąpiec wiele miejsca poświęcił: metafizyce kultury – podejmując dyskusję z personalizmem o proveniencji kantowskiej, akcentującym rolę podmiotowych wartości; antropologii kultury – podnosząc problem podmiotowości i racjonalności różnych aktywności człowieka, do których należą także akty religijne; kulturze chrześcijańskiej – podkreślając doskonalącą człowieka relację z Bogiem, ideał życia w osobie Jezusa Chrystusa i usensowienie cierpienia; cywilizacji łacińskiej i niesionej przez nią personalistycznej koncepcji życia zbiorowego; specyfice kultury polskiej z jej cechami wyróżniającymi, jakimi są religijność, umiłowanie wolności i „emocjonalna racjonalność”; rozumieniu aktu twórczego i intencjonalności istnienia dzieła sztuki, także w wymiarze eschatycznym.

Zdybicka podejmuje problem kultury głównie w kontekście swoich badań nad religią. Jej zdaniem nie ma kultury bez religii. Kultura oparta na bosko-ludzkiej prawdzie o człowieku i na miłości, która ma

¹⁷ M.A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 15–16.

¹⁸ Tenże, *Człowiek w kulturze*, Lublin 1999, s. 35.

źródło w Chrystusie, jest kulturą poznania, miłości i dobra¹⁹. Chryścijaństwo ma charakter kulturotwórczy, a właściwością kultury inspirowanej przez chrześcijaństwo jest uznanie prawdy za podstawową wartość. Akcentuje ono osobowy status człowieka, jego wartość i godność, umieszczając jednocześnie Boga w centrum stworzenia i kultury (antropocentryzm chrystologiczny). Celem tak rozumianej kultury i religii jest rozwój osobowy człowieka.

Gogacz, reprezentujący tomizm konsekwentny, uważa, że „kulturę stanowi to wszystko, co ludzkość wytworzyła i co poszczególni ludzie przyswoili sobie jako kształt swojego duchowego życia”²⁰. Na kulturę można patrzeć od wewnątrz, jak i od zewnątrz. W pierwszym przypadku kultura to zespół usprawnień wewnętrznych człowieka, w drugim natomiast – jest ona układem jego wytworów. Od strony przedmiotowej kultura wyprzedza istnienie konkretnego człowieka, jest czymś, co człowiek zastaje i co pomaga mu w zrozumieniu świata. W sensie genetycznym kultura jest pochodna od człowieka i służy jego dobru. Z tej racji zachodzi współzależność między życiem osobowym człowieka a kulturą: człowiek tworzy kulturę, ale jednocześnie w procesie wychowania jest przez nią kształtowany. Każdy człowiek na swoją miarę jest twórcą kultury w aspekcie poznawczym (kontemplacja), decyzyjnym (mądrość) i twórczym (sztuka, technika, relacje społeczne). Zdolność kształtowania kultury pociąga za sobą odpowiedzialność człowieka za kulturę, a wraz z tym odpowiedzialność za siebie i innych ludzi. Zasadniczym zagrożeniem dla kultury jest jej niezgodność ze światem bytów naturalnych, prowadząca do oddzielenia człowieka od realnego świata osób i rzeczy.

Jaroszyński, nawiązując do Krąpca, podjął badanie metafizycznych podstaw kultury, akcentując konieczność ukierunkowania ludzkiego poznania na realnie istniejące byty (metafizyka), zamiast na to, co możliwe (ontologia)²¹. Zgodnie z klasycznym ujęciem kulturę pojmuje jako uzupełnianie braków (doskonalenie) natury (realnego bytu) pokierowane działaniem ludzkiego rozumu. Kultura usprawnia człowieka do realizacji dobra, przy czym to sam człowiek jest podmiotem

¹⁹ Z.J. Zdybicka, *Chryścijaństwo w kulturze Zachodu*, w: *Przyszłość cywilizacji Zachodu. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Filozofii Kultury KUL*, red. A. Brzózka, M.J. Gondek, Lublin 2003.

²⁰ M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków–Warszawa 1985, s. 11.

²¹ P. Jaroszyński, *Metafizyka czy ontologia?*, Lublin 2011.

i celem kultury²². Klasycznej koncepcji kultury przeciwstawia kulturę w sensie pokantowskim, która nie jest uzupełnieniem natury, lecz sferą autonomicznego kreowania przez człowieka wartości. Redukcja natury, w tym także natury ludzkiej, do materii pozbawionej wszelkiej wartości i podatnej na obróbkę, niesie ze sobą zagrożenie dla człowieka. Postuluje, aby dla dobra człowieka kultura była związana racjonalnie z naturą. W swoich badaniach podejmuje również kwestię rozumienia sztuki, a szczególnie piękna oraz roli nauki w kulturze. Jaroszyński badał także problematykę cywilizacji i płynących z jej strony zagrożeń, zwłaszcza w kontekście wypracowanej przez Konecznego koncepcji cywilizacji.

Zdaniem Kieresia kultura związana jest z życiem osobowym człowieka. Zasadnicze aspekty tego życia – poznanie, miłość, wolność – są człowiekowi zadane do realizacji. Stąd „kultura jest aktualizacją życia osobowego człowieka na tle doświadczenia świata, a zarazem jest ona owocem tej racjonalizacji, jest jakością (doskonałością) bytu ludzkiego, a jej wytwory są obrazem i wyrazem tej doskonałości, uzewnętrznionym znakiem i zarazem oznaką kultury”²³. Kiereś usystematyzował problematykę realistycznego rozumienia sztuki oraz relacji sztuki do religii. Podejmuje też problem kryzysu kultury współczesnej, zwłaszcza związany z postmodernizmem i obecnością ideologii w formowaniu życia społecznego.

W ramach neotomizmu fenomenologizującego filozofię kultury rozwinął Stępień. Traktuje ją jako dział filozofii człowieka, ściśle powiązany z innymi dziedzinami, takimi jak filozofia społeczna czy filozofia religii. Filozofia kultury stawia pytanie o istotę i sposób istnienia kultury. Jest metodologicznie niezależna od przyrodniczych i humanistycznych teorii kultury. W badaniu kultury Stępień posługiwał się opisem fenomenologicznym, interpretacją oraz wyjaśnieniem metafizycznym. Kulturę określa jako ludzką działalność, której zadaniem jest doskonalenie stanu natury. Kulturą jest to wszystko, co człowiek w sposób świadomy dodaje do tego, co zastaje w obszarze natury²⁴. W badaniu kultury uwzględniał czynności kulturowe i ich wytwory, w których uobecniają się różne wartości. Podzielił kulturę na materialną, społeczną oraz duchową. Nawiązując do fenomenologii Ingardenowskiej,

²² Tenże, *Nauka w kulturze*, Radom 2002, s. 321–337.

²³ H. Kiereś, *Człowiek i cywilizacja*, Lublin 2007, s. 160.

²⁴ A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995.

podkreślał, że kultura jest bytem intencjonalnym zależnym od świadomości, ale też skonkretyzowanym w przedmiotach materialnych. W obszarze badania kultury rozwijał zwłaszcza estetykę.

Kowalczyk dąży do zsyntetyzowania tomistycznego ujęcia kultury z jej współczesnymi koncepcjami. Akcentuje jej personalistyczny charakter. Podejmując kwestie rozumienia kultury oraz jej wymiarów – fenomenologicznego, ontologicznego, antropologicznego i aksjologicznego – wskazuje na człowieka jako jej zasadniczy podmiot i cel²⁵. Rozwój człowieka uznaje za miarę kultury, podkreślając prymat kultury duchowej nad techniczno-materialną²⁶. Podkreśla zależność kultury i religii, zwłaszcza zaś chrześcijaństwa, wskazując na jego kulturotwórczą rolę. Zdaniem Kowalczyka, kulturę chrześcijańską cechuje akceptacja wypływającego z ewangelicznego przykazania miłości bliźniego systemu norm i wartości etycznych. Uwzględnia przy tym ona czynniki nadprzyrodzone w kształtowaniu kultury duchowej chrześcijanina. Wskazując zaś na istnienie Absolutu, dostarcza uzasadnienia dla personalistycznego i aksjologicznego ujmowania kultury.

Sochoń uznaje filozofię kultury za samodzielną dyscyplinę filozoficzną, w swym ostatecznym kształcie zależną od uprzednio przyjętej wizji ściśle filozoficznej. Głównym zadaniem filozofii kultury jest metafizyczne wyjaśnienie zjawiska kultury, zespolonego różnorodnymi więzami z typowo ludzką aktywnością człowieka-osoby. Nie chodzi w nim o opis tych różnych form kulturowego wyrażania siebie przez ludzi, którym zajmują się szczegółowe nauki o kulturze, lecz o uchwycenie konstytutywnych elementów kształtujących fenomen kultury w ogólności. Pytanie o kulturę jest ostatecznie pytaniem o człowieka, o to, co rzeczywiście aktualizuje jego potencjalności, sprawiając, że coraz bardziej się doskonalą i coraz pełniej żyje po ludzku. Sochoń podkreśla potrzebę wypracowania takiej filozofii kultury, której punktem odniesienia byłaby metafizyka i antropologia umożliwiające udzielenie odpowiedzi na podstawowe pytania dotyczące ludzkiego sposobu bytowania²⁷.

Strzeszewski jako przedstawiciel nauk społecznych odwołujący się do tomistycznej koncepcji społeczeństwa podkreślał zwłaszcza społeczny charakter kultury, gdyż kultura nie może powstawać poza

²⁵ S. Kowalczyk, *Filozofia kultury*, Lublin 1996.

²⁶ Tenże, *Religia a kultura*, „Studia Płockie” 1980, nr 8, s. 263–277.

²⁷ J. Sochoń, *Człowiek i twórczość. Szkice z filozofii kultury*, Lublin 2016.

społecznością, bez współdziałania poszczególnych ludzi. Rozwijał także koncepcję kultury chrześcijańskiej, opartej na moralnych i religijnych zasadach nauki katolickiej²⁸.

Nurt personalistyczno-aksjologiczny

W nurcie personalistyczno-aksjologicznym, który najczęściej odwołuje się do innych niż tomizm koncepcji filozofii (głównie fenomenologii), podkreśla się znaczenie kultury, a zwłaszcza świata wartości, dla urzeczywistnienia życia osobowego człowieka. Do nurtu tego zaliczyć można Adama Rodzińskiego (1920–2014), ks. Karola Wojtyłę, Halinę Wistubę (1920–2013), Andrzeja Półtawskiego (1923–), Tadeusza Stycznia SDS (1931–2010), Wojciecha Chudego (1947–2007).

Rodziński przez kulturę rozumie wszelkie przejawy zamiaru doskonalenia przez człowieka natury, w nim samym i poza nim, którego rezultatem jest powstanie wspólnoty między ludźmi²⁹. W wymiarze ontologicznym kultura jest wyrazem ludzkiej natury, w którą wpisany jest rozwój duchowy. Rozróżnia kulturę w sensie dynamicznym i w sensie zobiektywizowanym oraz kulturę indywidualno-osobistą i kulturę społeczną. Istnieje wiele typów i odmian kultury. Pluralizm kultur wynika z wielości i różnorodności wartości i modeli ludzkiego myślenia oraz działania. Rodziński wskazuje na konieczność personalizacji kultury, gdyż jej zadaniem jest uczłowieczenie samego człowieka. Szczególny akcent kładzie na aksjologię kultury. Podkreśla konieczność oceny ludzkich działań i dzieł w świetle osobowej godności człowieka.

W personalizmie Wojtyły kultura jest pojmowana jako sposób istnienia człowieka. Człowiek jest podmiotem kultury, jej właściwym przedmiotem i celem, kultura natomiast jest sposobem, a zarazem wyrazem urzeczywistnienia potencjalności człowieka³⁰. Kultura winna być ujmowana najpierw w aspekcie jej związku z człowiekiem, dopiero wtórnie w aspekcie jego wytworów. W kulturze znajduje odzwierciedlenie bytowa integralność człowieka jako podmiotu duchowo-materialnego. Stąd dochodzi w niej do „uduchowienia” materii i do „materializacji ducha”. Kulturotwórczy charakter kultury zależny jest od respektowania bytowej integralności człowieka jako podmiotu

²⁸ S. Kowalczyk, *Filozofia kultury*, dz. cyt., s. 175.

²⁹ A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 208.

³⁰ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, przemówienie w UNESCO, 2.06.1980.

duchowo-cielesnego, a zarazem jego godności jako osoby. Stąd osoba ludzka stanowi zasadniczą miarę kultury. Celem kultury jest wychowanie człowieka do nawiązywania osobowych relacji z innymi ludźmi. Wojtyła poddał wnikliwej analizie zasadnicze dziedziny kultury: naukę, moralność, sztukę i religię, podnosząc rolę prawdy w życiu intelektualnym, dobra moralnego w działaniu indywidualnym i społecznym, piękna w obrębie sztuki i świętości w religii i w relacji do Transcendencji. Zwracał uwagę na związek kultury i chrześcijaństwa. Podkreślał rolę kultury w kształtowaniu różnych form życia społeczności narodowej. Naród jest społecznością istniejącą „z kultury” i „dla kultury”. Za pośrednictwem kultury dokonuje się wszczępienie poszczególnych osób we wspólnotę narodową. Jednocześnie przez kulturę wyraża się suwerenność narodu, a zarazem suwerenność osoby ludzkiej. Podejmował refleksję nad specyfiką kultury współczesnej, zwracając uwagę na tkwiące w niej zagrożenia. W tym kontekście odróżnił kulturę i cywilizację życia od kultury i cywilizacji śmierci.

W nawiązaniu do koncepcji Wojtyły problematykę kultury rozwijała Wistuba, zwracając uwagę na podmiotowość człowieka jako bytu osobowego o naturze rozumnej. Kultura ukierunkowana jest na rozwój człowieka przede wszystkim w aspekcie duchowym³¹. Dlatego podkreślała konieczność troski o kształt kultury, która ma wymiar moralny (odpowiedzialność) i pedagogiczny (wychowanie). W tym kontekście podnosiła problem kultury współczesnej, w której technika przeważa nad etyką, rodząc zagrożenie dla człowieka. Obok refleksji teoretycznej nad kulturą zajmowała się też „kulturologią stosowaną”, podkreślając rolę kultury w wychowaniu³².

Personalistyczną koncepcję kultury rozwijał za Wojtyłą Styczeń. Fundamentem aksjologicznym kultury jest zasada godności osoby. Filozofia kultury jest częścią etyki normatywnej, w której odkrywa się obiektywny porządek moralności oparty na godności osoby. Twórcą kultury jest człowiek, miarą zaś dla wytworów kulturowych jest aksjologiczny porządek zakorzeniony w osobowej godności. Ostatecznie kultura jest wyrazem porządku ustanowionego przez osobowy Absolut. Formą kultury chrześcijańskiej jest cywilizacja miłości, która

³¹ H. Wistuba, *Świat jest Boży i nasz, czyli jak korzystać z rozumnej wolności*, Olsztyn 1992.

³² B. Rozen, *W służbie Kościoła i nauki. Filozofia kultury była jej pasją – Halina Wistuba (1920–2013)*, „Studia Warmińskie” 2017, t. 54, s. 21–42.

przeciwstawia się cywilizacji śmierci. Miarą kultury i demokracji jest szacunek dla godności istot ludzkich, zwłaszcza dla nienarodzonych³³.

Chudy jako neotomistyczny personalista nawiązywał w swojej koncepcji kultury zarówno do Krapca, jak i Wojtyły. Wiązał kulturę z aktualizacją spotentjalizowanej natury osoby ludzkiej. Przedmiotowo kultura jest transformacją natury, podmiotowo – wyrazem rozumności i wolności człowieka, który jest sprawcą i celem kultury. Kultura kształtuje podstawowe formy życia społecznego, takie jak rodzina i naród. Tylko w kulturze przejawia się rozwój człowieka³⁴, a ten jest autentyczny wówczas, kiedy respektuje się prawdę o rzeczywistości i o człowieku jako bycie osobowym. Rozwój ten służy także rozwojowi kultury.

Od strony fenomenologicznej za personalistyczną interpretacją kultury opowiada się Póltawski. W swoich pracach powołuje się na Wojtyłę i Spaemanna. Filozofię kultury wiąże z antropologią, w której opracował dynamiczną koncepcję człowieka doświadczającego moralności i otwartego na Boga, stanowiącego cel ostateczny życia. Jego zdaniem dopiero w kontekście osoby ludzkiej jako „całości” możliwe jest wyjaśnienie poszczególnych przejawów życia ludzkiego, w tym także kultury³⁵.

Nurt religijno-kulturowy

W nurcie personalistyczno-religijnym sięgającym do różnych nurtów filozofii (fenomenologii, hermeneutyki, filozofii dialogu) w analizach kultury akcentuje się wątki religijne (doświadczenie, fakty, kulturowe znaczenie lub wpływ), a często wprost podejmuje się problem kultury chrześcijańskiej. Nurt ten reprezentują m.in.: ks. Antoni Siemianowski (1930–), Karol Tarnowski (1937–), Jan Andrzej Kłoczowski OP (1937–), ks. Marek Jędraszewski (1949–) i Anna Grzegorzczak (1949–).

Siemianowski badał istotę kultury, korzystając z realistycznej fenomenologii i opracowanej na jej podstawie metafizyki. W kształtowaniu kultury chrześcijańskiej dostrzega twórczą rolę Biblii, wiary

³³ T. Styczeń, *W drodze do etyki*, Lublin 1995.

³⁴ W. Chudy, *Kultura jako ucztowanie rzeczywistości*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2005, t. 23, nr 4, s. 247–261.

³⁵ M. Maciejczak, *O dziele i postawie filozoficznej profesora Póltawskiego*, „Studia Philosophiae Christianae” 2003, t. 39, nr 2, s. 11–27.

judeochrześcijańskiej oraz filozofii greckiej. Kultura jest wytworem człowieka, który umożliwia doświadczenie wartości estetycznych i moralnych. Wartości warunkują humanizację świata i człowieka. W swoich pracach Siemianowski podejmował także problemy kryzysu współczesnej kultury oraz wskazywał na sposoby jego przezwyciężenia na podstawie źródłowych doświadczeń kulturowych, które odsłania fenomenologia.

Za fenomenologicznym i hermeneutycznym podejściem do kultury chrześcijańskiej opowiada się Tarnowski. Fenomenologia pozwala uchwycić specyfikę poznania kultury, natomiast hermeneutyka umożliwia jej zrozumienie. Krakowski filozof podejmował problem istoty kultury chrześcijańskiej, jej współczesnego kryzysu i wyzwania, przed którymi stoi. Znamionami kultury chrześcijańskiej są transcendentja i agatologiczność. W sensie metafizycznym u źródeł kultury znajduje się „pragnienie metafizyczne”, pragnienie transcendentji, które konstytuuje obszar sensu ostatecznego. Tarnowski wskazuje na konieczność otwarcia kultury chrześcijańskiej na inne kultury. Zwraca uwagę na twórczą rolę kulturowych uwarunkowań doświadczenia religijnego³⁶.

Kłoczowski uważa, że słowo „kultura” odnosi się do ludzkiej działalności i wytwarzania, które służą porozumiewaniu się ludzi. Kultura warunkuje istnienie człowieka, zniszczenie kultury równałoby się zniszczeniu człowieczeństwa. Kulturę pojmuje szeroko, zaliczając do niej: język, naukę, sztukę, technikę oraz religię. Bez kultury nie istnieje więź międzyludzka i dobitniej – kultura jest artykulacją przestrzeni międzyludzkiej. Nawiazanie rzeczywistego kontaktu z Bogiem możliwe jest tylko w ramach kultury. Doświadczenie religijne zawsze wydarza się w kulturze, która ma wpływ na jego interpretację³⁷.

Jędraszewski rozwija personalistyczną koncepcję kultury w odwołaniu do hermeneutyki, fenomenologii i filozofii dialogu. Opowiada się za teistyczną koncepcją kultury, w której naturalne prawo Boże określa porządek życia indywidualnego, społecznego i politycznego. Podkreśla biblijne i filozoficzne korzenie kultury europejskiej. Dokonuje krytyki kultury współczesnej, zwłaszcza różnych form ideologii, niosących zagrożenie dla kultury chrześcijańskiej, a ostatecznie dla samego człowieka. Podkreśla kulturotwórczy charakter chrześcijaństwa,

³⁶ K. Tarnowski, *Człowiek i transcendentja*, Kraków 1996.

³⁷ J.A. Kłoczowski, *A myśmy się spodziewali...*, Poznań 1990.

wskazując na jego rolę w przewyżczeniu współczesnej sekularyzacji oraz różnych odmian ideologii.

Grzegorzcyk wykorzystuje fenomenologię i hermeneutykę do zbudowania integralnej koncepcji kultury i humanistyki (*perennis*) chrześcijańskiej. W związku z tym formułuje postulat odnowienia sensu kultury, która uległa postmodernistycznej dekonstrukcji. Jej zdaniem można zaobserwować „powrót zdradzonego Absolutu”, jak też zapotrzebowanie na rozmaitego rodzaju duchowość, które jest wyrazem tego powrotu³⁸. Humanistyka *perennis* przywraca człowieczeństwu prawdziwe oblicze i wartość. Uzasadnienie tej koncepcji zakłada odwołanie się do metody fenomenologicznej, która pozwala na doświadczenie bezpośrednich danych. Metoda ta „[...] przez naoczny ogląd istoty zjawisk, otwiera się na rzeczywistości zakryte przed inną penetracją poznawczą. Poznanie istotnościowe, oparte na tej metodzie, jest procesem, w którym spotkanie, bliskość, afirmacja, odsłanianie, wynikanie (przenikanie), zjednoczenie (zrośnięcie), pragnienie transcendencji wyznaczają jego fazy”³⁹. Humanistykę *perennis* konstytuują: partycypacja, doświadczenie, uobecnienie świadectwo, wartości transcendentne, wartości duchowe, uniwersalizm, filozofia interkulturowa o znaczeniu globalnym.

FILOZOFIA KULTURY W KONTEKŚCIE NAUKI

Zagadnienia filozofii kultury podejmowane są także w nurcie filozofii uprawianej w kontekście nauki, który reprezentują ks. Michał Heller (1936–) i ks. Józef Życiński (1948–2011).

W ramach filozofii w kontekście nauki Heller i Życiński podejmowali refleksję nad istotą kultury chrześcijańskiej w kontekście rozwoju nauk przyrodniczych. Ich zdaniem kultura chrześcijańska w sposób istotny przyczyniła się do rozwoju nowożytnych nauk empirycznych. Podkreślali konieczność budowania współczesnej kultury chrześcijańskiej i humanistycznej w kontekście naukowego obrazu świata. Wskazując na rewolucyjność zmian, jakie dokonały się pod wpływem nauki w rozumieniu kultury, dostrzegali konieczność integralnego opracowania chrześcijańskiej koncepcji kultury. Nauka i kultura są ze sobą

³⁸ A. Grzegorzcyk, *Humanistyka i obecność*, Poznań 2014.

³⁹ Taż, *Humanistyka jako obecność*, „Prace Kulturoznawcze” 2011, t. 12, s. 26.

integralnie powiązane, zachodzi między nimi sprzężenie zwrotne. Nauka przyczynia się do ukształtowania kulturowego obrazu świata, który określa mentalność współczesnego człowieka. Obecnie, w ramach filozofii w kontekście nauki, zwraca się uwagę na rolę, jaką w kształtowaniu współczesnej kultury chrześcijańskiej odgrywa kognitywistyka. Akcentowane jest coraz mocniej ewolucyjne podejście do kultury, które uznaje się za zwornik integrujący różne jej aspektowe ujęcia⁴⁰.

DYSKUSJE I POLEMIKI

W pierwszej połowie XX wieku myśliciele chrześcijańscy jako personaliści toczyli spór z indywidualistyczną i kolektywistyczną koncepcją człowieka i życia społecznego. Obejmował on także problem kultury i cywilizacji. Krytyce poddawali współczesne im zjawiska kulturowe, związane z procesami laicyzacyjnymi. Po 1945 roku narzucony przez komunistyczną władzę marksizm, który badania naukowe poddawał ideologicznej kontroli, narzucił socrealizm w sztuce i przeciwstawiał religię kulturze, stał się poważnym wyzwaniem dla myśli chrześcijańskiej. Jednocześnie z uwagi na cenzurę możliwość prowadzenia z nim otwartej dyskusji została w poważnym stopniu ograniczona⁴¹. Dlatego koncentrowano się głównie na obronie tożsamości kulturowej społeczeństwa polskiego poprzez głoszenie własnego stanowiska na temat kultury i jej rozumienia. Dopiero z czasem rozwinęła się dyskusja z marksizmem, ale jej charakter i przebieg zależny był nie tylko od rozwoju obu nurtów filozofii, ale przede wszystkim od czynników pozafilozoficznych. Zasadniczym przedmiotem sporów był stosunek do człowieka i życia społecznego oraz do pracy i religii⁴². Problem kultury był niejako wypadkową tych dyskusji. Filozofowie chrześcijańscy podkreślali pochodność kultury od osobowego podmiotu, prymat jej wymiaru duchowego (intelektualnego i moralnego) nad wymiarem praktyczno-technicznym (przetwarzanie świata) oraz

⁴⁰ M. Heller, *Sens życia i sens Wszechświata*, Tarnów 2001; J. Życiński, *Trzy kultury*, Poznań 1990.

⁴¹ Pierwsze dyskusje z marksizmem pojawiały się już w okresie powojennym. Toczył je np. w latach 1949–1951 Kazimierz Klósak.

⁴² *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, red. A.B. Stępień, Lublin 1990.

przyporządkowanie aktów i wytworów kulturowych do dobra (rozwoju) osobowego człowieka.

Wewnątrz tomistycznej koncepcji kultury dyskutowany był status ontyczny kultury (Krapiec, Stępień). Zwolennicy tomizmu fenomenologicznego zarzucali tomistom egzystencjalnym psychologistyczną koncepcję kultury. Jednocześnie w okresie posoborowym tomistyczne podejście do kultury poddane zostało krytyce przez przedstawicieli personalizmu aksjologicznego. Ci ostatni domagali się, aby w opisie osoby i kultury uwzględniona została problematyka wartości (Rodziński), a nawet by odrzucić tomistyczne ich ujęcie (Tischner). Tymczasem przedstawiciele tomizmu wskazywali m.in. na problem subiektywizmu oraz aprioryczny charakter wartości i ich nietożsamość z porządkiem bytu.

Wraz z upadkiem komunizmu w krajach Europy Środkowo-Wschodniej na początku lat 90. XX wieku widoczny był odwrót od marksizmu na państwowych uniwersytetach i wzrost zainteresowania szeroko rozumianym liberalizmem, relatywizmem i koncepcjami społecznymi tzw. nowej lewicy, które zogniskowane były wokół problematyki kultury. Towarzyszyło temu przekształcenie się gospodarki centralnie sterowanej, naznaczonej niedoborem dóbr konsumpcyjnych, w gospodarkę rynkową, afirmującą konsumpcyjny model kultury. Filozofowie chrześcijańscy skoncentrowali się na zagrożeniach, jakie niesły zarówno nowe koncepcje kultury, jak i formy kultury. Poddawano krytyce negatywne procesy zachodzące w różnych obszarach kultury współczesnej: nauce, moralności, sztuce i religii. Dyskutowano nad przyczynami i sposobami przewycięzania współczesnego sekularyzmu. Część myślicieli chrześcijańskich podkreślała konieczność dialogu z nowymi koncepcjami kultury (Tischner, Życiński), dostrzegając w nich także nadzieję na przewycięzanie tych prądów w kulturze chrześcijańskiej, które ich zdaniem nie przystawały do współczesnych warunków kulturowych i cywilizacyjnych. Przemiany społeczne i obyczajowe sprawiły, że coraz częściej podejmowano także zagadnienie kryzysu rodziny i społeczeństwa jako naturalnych fundamentów kultury. Osobne miejsce zajmowała krytyka postmodernizmu oraz postprawdy w kształtowaniu współczesnej mentalności kulturowej (Kiereś).

Obecnie prowadzone są dyskusje z tymi koncepcjami filozoficznymi, które podważają porządek norm i zasad kulturowych utrwalonych przez chrześcijaństwo, lub forsują nowe modele życia społecznego i kultury. Krytyce poddawane są zarówno idee zrewolucjonizowania

kultury (gender, ekologizm, LGBT), jak i koncepcje stanowiące ich teoretyczne zaplecze, jak neomarksizm – Piotr Jaroszyński, Marek Czachorowski (1956–), ks. Tadeusz Guz (1959–), ks. Dariusz Oko (1960–). W debatach tych wskazuje się na teoretyczne i praktyczne konsekwencje podważania aksjologicznych podstaw kultury chrześcijańskiej. Toczona jest także debata nad transhumanistyczną wizją kultury, opartą na antropologii ulepszanego człowieka. Podejmowane są także krytyczne analizy zjawisk kulturowych zachodzących w obrębie chrześcijaństwa i jego instytucji – ks. Andrzej Kobyliński (1965–). Rozwija się także koncepcję tzw. otwartej kultury chrześcijańskiej – Piotr Sikora (1971–).

FILOZOFIA KULTURY NA POCZĄTKU XXI WIEKU

Obecnie chrześcijańska filozofia kultury rozwijana jest przede wszystkim w najważniejszych ośrodkach myśli chrześcijańskiej: KUL, UKSW, UPJPII, AIK. Na KUL, głównie w ramach paradygmatu tomistycznego, problematykę tę podejmują, obok Kieresia i Jaroszyńskiego, także Imelda Chłodna-Błach (1978–), ks. Paweł Tarasiewicz (1968–), Robert Ptaszek (1961–), Paweł Gondek (1966), Anna Kawalec (1968–), Wojciech Daszkiewicz (1977–). Filozoficzne badania nad kulturą w środowisku UKSW są bardziej zróżnicowane. Obok tomistycznego widoczne jest także podejście fenomenologiczne i hermeneutyczne – ks. Jan Sochoń, Ewa Podrez (1952–), ks. Jacek Grzybowski (1973–). Na UPJPII różne aspekty współczesnej kultury omawiane są w ramach etyki – ks. Władysław Zuziak (1952–), filozofii społecznej – Joanna Mysona Byrska (1974–) czy bioetyki – Tadeusz Biesaga SDB (1950–), ks. Grzegorz Hołub (1969–). W badaniach podejmowanych w AIK widoczne jest najbardziej zróżnicowane podejście do kultury: tomistyczne – Piotr Stanisław Mazur (1968–), tomistyczno-kognitywistyczne – Piotr Duchliński (1978–), fenomenologiczno-hermeneutyczne – Andrzej Gielarowski (1969–), krytyczno-kulturowe – Krzysztof Jan Pawłowski (1952–), społeczno-kulturowe – Tomasz Homa SJ (1958–), pedagogiczno-kulturowe – Stanisław Gałkowski (1965–).

WYBRANA BIBLIOGRAFIA

- Dobrowolski Z., *Katolicka filozofia kultury w Polsce po Soborze Watykańskim II*, „Studia Religioznawcze” 1987, t. 21, s. 121–149.
- Głombik C., *Metafizyka kultury. Grabmann – Maritain – neoscholastyka polska*, Książka i Wiedza, Warszawa 1982.
- Gogacz M., *Szkice o kulturze*, Michalineum, Kraków–Warszawa 1985.
- Grzegorzczak A., *Humanistyka i obecność*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2014.
- Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej. Fundacja Jana Pawła II, Redakcja Wydawnictw KUL, Rzym–Lublin 1988.
- Kowalczyk S., *Filozofia kultury*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996.
- Krąpiec M.A., *Człowiek w kulturze*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999.
- , *U podstaw rozumienia kultury*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991.
- Michalski K., *Między heroizmem a bestialstwem*, Wydawnictwo Mariackie, Kraków 1949.
- Rodziński A., *Osoba, moralność, kultura*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1989.
- Sawicki F., *Kryzys kultury a religia chrześcijańska*, Naczelny Instytut Akcji Katolickiej, Poznań 1937.
- Szymański A., *Katolicyzm a kultura i cywilizacja*, w: *Kultura i cywilizacja*, praca zbiorowa, t. 1, Wydawnictwo Wiedzy Chrześcijańskiej, Lublin 1937, s. 17–46.
- Truchlińska B., *Od Witelona do Wojtyły*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2016.
- Woroniecki J., *U podstaw kultury katolickiej*, Naczelny Instytut Akcji Katolickiej, Poznań 1935.
- Zdybicka Z.J., *Chrześcijaństwo w kulturze Zachodu*, w: *Przyszłość cywilizacji Zachodu. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Filozofii Kultury KUL*, red. A. Brzózka, M.J. Gondek, Oficyna Hieronima, Fundacja Rozwoju Kultury Polskiej, Lublin 2003, s. 27–42.
- Życiński J., *Trzy kultury*, W drodze, Poznań 1990.

HISTORIA FILOZOFII

Przez „historię filozofii” rozumie się dyscyplinę metafizyczną przedstawiającą w sposób uporządkowany dzieje filozofii. Przyjmuje ona różne formy w zależności od założonej koncepcji rozumienia zarówno historii, jak i filozofii. Może być postrzegana jako dokumentacyjno-interpretujące przedstawienie dokonań poszczególnych autorów, kierunków i szkół lub jako prezentacja historycznego rozwoju problemów i rozumienia pojęć filozoficznych. Może stanowić element współtworzący filozofię systematyczną przez postawienie omawianych zagadnień filozoficznych i wreszcie być utożsamiana z badaniem dziejów pojęć filozoficznych i historii kultury¹.

Historię filozofii można uprawiać w różny sposób. Jeśli czyni się to racjonalnie, rekonstruując dokonania przeszłości i historię problemów filozoficznych, staje się wobec tzw. historii intelektualnej, włączającej historię filozofii (filozofię) w świat idei głoszonych przez intelektualistów w danym momencie dziejowym i społecznym. W dyskusji nad metodą polskiej historii filozofii widać próby postrzegania jej jako historii kultury filozoficznej wyrastającej właśnie z roli tejże historii intelektualnej, której przedmiotem jest świadomość społeczna.

Historia filozofii w Polsce koncentruje się nie tylko na historii doktryn filozoficznych, ale także na historii kultury filozoficznej lub filozoficznej historii filozofii². Tę ostatnią reprezentuje przedstawiana

¹ *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2005, s. 500.

² Studia w zakresie historii filozofii polskiej obejmowały zarówno kwestię narodową (Andrzej Walicki), światopogląd lub ideologię (Barbara Skarga) czy też

przez Stefana Swieżawskiego idea filozoficznie pojętej historii filozofii, będącej istotną formą uprawiania samej filozofii. Swieżawski wyróżnił kilka sposobów uprawiania historii filozofii: pozytywistyczny, idealistyczny, Gouhierowski oraz Gilsonowski. Sam rozwijał i precyzował Gilsonowską koncepcję historii filozofii rozumianą jako studium zaistniałych w przeszłości poglądów filozoficznych³. Gilson zwracał uwagę, że w badaniu historycznym trzeba odróżnić dzieje historycznie zmiennych poglądów filozoficznych od historii filozofii samej w sobie, czyli tzw. *philosophiae perennis*. Tak rozumiana historia filozofii jest przede wszystkim studium dziejów filozofii bytu. W związku z tym Swieżawski proponuje dwuetapowe czynności badawcze historyczno-filozoficzne. Na pierwszym etapie dokonuje się rekonstrukcji historycznie zaistniałych poglądów i problemów filozoficznych, biorąc pod uwagę szeroki (kulturowy i społeczny) kontekst ich powstawania. Natomiast etap drugi skoncentrowany jest na tak zwanej uniwersalnej filozofii, która przejawia się w różnych partykularnych poglądach filozoficznych⁴. W ten sposób ujawnia się opisana przez Gilsona jedność doświadczenia filozoficznego. Pierwszy etap badania ma charakter bardziej pluralistyczny, drugi zaś dogmatyczny. W swojej koncepcji Swieżawski przeciwstawiał się także wszelkim formom erudycjonizmu, kompilacjonizmu czy bezkrytycznemu dziejopisarstwu filozoficznemu, które byłoby skoncentrowane tylko na odnotowywaniu faktu wielości różnych partykularnych sposobów filozofowania. W badaniu problemów filozoficznych proponował wykorzystanie kwestionariusza filozoficznego składającego się z zestawu pytań umożliwiających identyfikację i rekonstrukcję poglądów danego autora. Kwestionariusz był rozwijany przez uczniów Swieżawskiego.

racjonalizację idei (Zbigniew Kuderowicz). Por. S. Janeczek, *Między filozoficzną historią filozofii a historią kultury. Z rozważań nad metodą historii filozofii w Polsce*, „Roczniki Filozoficzne” 2007, t. 55, nr 1, s. 91–92.

³ S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966.

⁴ A. Andrzejuk, *Filozoficzna koncepcja historii filozofii*, w: *Z metodologii historii filozofii*, red. M. Zembrzuski, M. Płotka, A.M. Nowik, A.M. Filipowicz, I. Andrzejuk, A. Andrzejuk, Warszawa 2015, s. 15–16.

KONTEKST HISTORYCZNY I IDEOWY

Przed rokiem 1918, w niesprzyjających warunkach stworzonych przez państwa zaborcze, polska filozofia chrześcijańska podejmowała ciągłe próby wyraźnego wpisania się w europejską i światową przestrzeń historiozoficzną. Trzeba pamiętać, że w kulturze europejskiej to czas modernizmu, który wiązał się z załamaniem filozoficznego pozytywizmu, z jego scjentyzmem i niechęcią do metafizyki. Modernizm proponował odrodzenie idealizmu i metafizyki, odwoływał się często do wyobraźni, intuicji i emocji, uznawał względność poznania i wiedzy, nawiązując w ten sposób do ideałów i koncepcji romantycznych. W Polsce miał własne oblicze, wiązał się z kolejną próbą unowocześnienia polskiego myślenia i wprowadzenia zmian światopoglądowych poprzez tworzenie nowych koncepcji historiozoficznych i teorii cywilizacji⁵.

Myśl chrześcijańska ze swymi intuicjami religijnymi musiała wyraźnie i zdecydowanie wpisać się w tę przestrzeń historyczną. Organizujący jeszcze w okresie zaborów życie filozoficzne Warszawy Władysław Weryho (1868–1916)⁶, zdając sobie sprawę ze słabości polskiej myśli chrześcijańskiej tamtego czasu, postanowił przy stworzonym przez siebie „Przeglądzie Filozoficznym” (wydawany od 1897 roku) opublikować teksty Désiré-Josepha Merciera. Miał nadzieję, że ożywią one filozofię chrześcijańską w Polsce, podobnie jak stało się to w belgijskim Lowanium. Pod wpływem tamtejszego ośrodka uniwersyteckiego filozofia chrześcijańska już wówczas określana była także terminem „neoscholastyka”. Odradzający się tam tomizm zbliżał się do osiągnięć różnych kierunków filozoficznych i nauk przyrodniczych⁷.

Szczególny rozwój filozofii uprawianej w duchu chrześcijańskim nastąpił po ogłoszeniu encykliki *Aeterni Patris* w 1879 roku. Papież

⁵ J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, s. 354–355.

⁶ Wprawdzie główne dziedziny zainteresowań filozoficznych W. Weryho to epistemologia i metodologia nauk, jednak jego działalność obejmowała także historię filozofii. Współtworzył m.in. Komisję do Badania Dziejów Polskiej Filozofii (1913). Por. *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2011 s. 796–797.

⁷ M. Gogacz, *Filozofia chrześcijańska w Polsce Odrodzonej (1918–1968)*, „Studia Philosophiae Christianae” 1969, t. 5, nr 2, s. 52.

Leon XIII nawoływał do odnowy spuścizny filozoficznej św. Tomasza z Akwinu w celu „ochrony i ozdoby wiary katolickiej, dla dobra społeczeństwa, dla rozwoju wszystkich dyscyplin naukowych”⁸. W 1882 roku została utworzona w obrębie Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego Katedra Filozofii Chrześcijańskiej. Kierowała nią Stefan Pawlicki CR (1839–1916). To właśnie tomizm stał się dla polskiej filozofii chrześcijańskiej podstawowym źródłem i wyznaczył perspektywę rozwiązywania różnych problemów filozoficznych. Według ks. Józefa Iwanickiego (1902–1995) „przed scholastykami w Polsce stało zagadnienie konfrontowania tomizmu, apelującego do doświadczenia, z osiągnięciami nauk ścisłych oraz z koncepcjami sformułowanymi przez inne kierunki. Rozwiązanie tego zagadnienia wymagało bazowania na ujęciach całościowych w postaci podręcznikowej, by mogło się rozwijać w formie monograficznej, biorącej za przedmiot poszczególne działy i kwestie”⁹.

Pod koniec XIX i na początku XX wieku powstały pierwsze rozprawy z zakresu teorii i metodologii historii filozofii, np. Wincentego Lutosławskiego (1863–1954) *O znaczeniu i zadaniach historii filozofii*¹⁰. Prężnym ośrodkiem studiów nad historią filozofii, zwłaszcza nad filozofią polską i średniowieczną, był Kraków. W 1911 roku w tamtejszej Polskiej Akademii Umiejętności wyodrębniono Komisję do Badania Historii Filozofii w Polsce, a od roku 1915 ukazywało się wydawane przez nią czasopismo „Archiwum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce”. Rozprawy z historii filozofii publikowane były w „Przeglądzie Filozoficznym” założonym w 1897 roku w Warszawie przez Weryhę.

Polska filozofia chrześcijańska z pierwszych lat XX wieku czerpała inspiracje z jednej strony z różnych środowisk naukowych Europy (takich jak choćby uniwersytety w Lowanium czy Wiedniu¹¹), z drugiej

⁸ Leon XIII, *Encyklika Aeterni Patris*, nr 31.

⁹ J. Iwanicki, *Problematyka filozoficzna w ciągu ostatniego 50-lecia w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie” 1959, t. 58, nr 1–3, s. 258.

¹⁰ W. Lutosławski, *O znaczeniu i zadaniach historii filozofii*, „Ateneum” 1892, t. 66, nr 2, s. 407–421.

¹¹ Wpływ środowiska wiedeńskiego widoczny jest szczególnie w działalności Kazimierza Twardowskiego związanego z myślą filozoficzną i logiczną Franza Brentano. Z inicjatywy Twardowskiego w roku 1911 powstało drugie polskojęzyczne pismo filozoficzne „Ruch Filozoficzny”, wydawane od 1948 roku przez Polskie Towarzystwo Filozoficzne.

zaś z twórczości polskich myślicieli pracujących głównie w Rzymie, Petersburgu, Fryburgu czy Innsbrucku. Działy jednak także rodzime ośrodki uniwersyteckie. W środowisku krakowskim filozofią chrześcijańską zajmował się ks. Franciszek Gabryl (1866–1914), czerpiący w swoim nauczaniu z myśli neoscholastycznej rozwijającej się na Zachodzie¹². Obok ks. Kazimierza Waisa (1865–1934), ks. Idziego Radziszewskiego (1871–1922 i Bohdana Rutkiewicza (1887–1933) jako jeden z pierwszych w Polsce realizował on ideę powrotu do myśli św. Tomasza z Akwinu. Interpretując jego filozofię, łączył ją z poglądami Jana Dunsza Szkota, Franciszka Suáreza oraz Georga Wilhelma Friedricha Hegla. Uchodzi on za autora pierwszego nowoczesnego podręcznika metafizyki tomistycznej i twórcę ośrodka krakowskiego. Jego prace prezentują całość filozofii neoscholastycznej i przedstawiają rozwiązania wielu kwestii filozoficznych z perspektywy tomizmu. Dążą do syntezy różnych nurtów historycznych i współczesnych. Za bardzo ciekawą uchodzi jego filozofia przyrody, wyraźnie naznaczona wpływami neotomizmu lowańskiego.

We Lwowie filozofię chrześcijańską reprezentował ks. Kazimierz Wais, podobnie jak Gabryl nawiązujący w swoich rozważaniach do scholastyki i tomizmu. Wais koncentrował się głównie na problematyce kosmologicznej i psychologicznej, jednak krąg jego zainteresowań obejmował przyrodę nieorganiczną i organiczną. Interesowały go zagadnienia z zakresu teodycei i metafizyki, skoncentrowane wokół najważniejszych problemów filozofii tomistycznej, które stały się inspiracją do historycznych opracowań recepcji w Polsce myśli scholastycznej i neoscholastycznej. W Krakowie działalność naukową rozpoczynał także Konstanty Michalski CM (1879–1947), który stanie się jednym z najważniejszych autorów opracowań na temat historii polskiej myśli chrześcijańskiej.

¹² W Polsce na Uniwersytecie Jagiellońskim pracowali ks. Stanisław Pawlicki i ks. Mieczysław Morawski.

HISTORIA FILOZOFII W HISTORII POLSKIEJ FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ¹³

Historię polskiej filozofii chrześcijańskiej XX wieku można usystematyzować, wyróżniając w niej dwa główne okresy: dwudziestolecia międzywojennego (1918–1939) oraz czas po roku 1944. Lata drugiej wojny światowej (1939–1944) miały bez wątpienia szczególny charakter ze względu na brak prowadzonych wówczas badań akademickich i możliwości opracowań systematycznych¹⁴.

Okres dwudziestolecia międzywojennego (1918–1939)

Większość kierunków filozoficznych w odradzającej się Polsce stanowiła kontynuację tego wszystkiego, co zapoczątkowano już na przełomie XIX i XX wieku. Nowy, potężny impuls dla rozwoju myśli filozoficznej pojawił się w dwudziestoleciu międzywojennym. Z historycznego punktu widzenia okres ten wyznaczały dwie wojny o zasięgu światowym z istotnymi zjawiskami społeczno-politycznymi i przemianami kulturowymi¹⁵. Dla Polski był to czas odzyskania niepodległości i wynikających z niego nowych perspektyw historyczno-politycznych, które przyniosły ze sobą również głębokie przemiany w sferze kulturalno-naukowej, w tym także filozoficznej. Jak zauważa Jan Skończyński,

¹³ Obraz historii polskiej filozofii chrześcijańskiej, sposób jej rozumienia, przedstawienia i nauczania powstawał wraz z filozofią uprawianą przez konkretnych ludzi. Trudno jest odnaleźć tych wszystkich, których można nazwać historykami filozofii, bo przecież każdy podejmujący namysł nad filozofią staje się w pewnym sensie historykiem idei. Czy historykami filozofii byli ci, którzy podjęli się pracy nad przygotowaniem monografii historycznych, czy też ci, którzy realizowali trud nauczania i przekazywania historii filozofii nowym pokoleniom? Zapewne jedni i drudzy. Dlatego uzasadnione wydaje się przyjęcie takiego sposobu ujmowania problemu, w którym niejako równolegle, z jednej strony opisane zostaną wydarzenia historyczne i postacie, które podejmowały zagadnienie historii filozofii w historii polskiej filozofii chrześcijańskiej XX wieku, z drugiej zaś ukazane będą metody uprawiania historii filozofii w obszarze szeroko pojętej polskiej filozofii chrześcijańskiej.

¹⁴ Z tego okresu pochodzą jednak niektóre prace takich filozofów, jak Stefan Świeżawski, ks. Konstancy Michalski czy też Władysław Tatarkiewicz, Roman Ingarden i Wiktor Wąsik. M. Gogacz, *Filozofia chrześcijańska w Polsce Odrodzonej (1918–1968)*, dz. cyt., s. 2.

¹⁵ *Zarys historii filozofii polskiej*, red. L. Gawor, Rzeszów 2013, s. 240–241.

[...] pierwszorzędne znaczenie miały [...] zmiany instytucjonalne, w wyniku których znacznie poszerzyły się ramy edukacji filozoficznej oraz tego, co się potocznie określa życiem filozoficznym. Z dwu do sześciu wzrosła liczba uniwersytetów, pojawiły się nowe pisma fachowe, powstawały stowarzyszenia filozofów, zaczęto organizować zjazdy filozoficzne, zmianie uległ styl filozofowania, który podporządkowany został wymogom akademickim¹⁶.

Powstaje w tym czasie tekst Ignacego Myślickiego (Halperna) (1874–1935) na temat metody uprawienia historii filozofii¹⁷. Ukazuje się także podręcznik wiedzy historyczno-filozoficznej Władysława Tatarkiewicza *Historia filozofii*¹⁸.

Podejście filozoficzne okresu międzywojennego wytyczyły dwa środowiska: Szkoła Lwowsko-Warszawska oraz przedstawiciele filozofii chrześcijańskiej, nazywanej przez niektórych historyków filozofii filozofią konfesyjną lub wyznaniową. Przez badania dotyczące logicznych podstaw matematyki i systemów dedukcyjnych Szkoła Lwowsko-Warszawska nawiązywała z jednej strony do prac Koła Wiedeńskiego, z drugiej – do angielskiej filozofii analitycznej. Bez wątplenia warte namysłu jest pytanie, na ile Szkoła ta zrywała ze spekulatywnym myśleniem nowożytnym i dziedzictwem romantycznym oraz jak przedstawiały się jej relacje z przedstawicielami innych nurtów, np. neotomizmu wyrosłego z ducha scholastyki. Filozofowanie w ramach filozofii chrześcijańskiej obejmowało także filozofię kultury, filozofię dziejów, etykę i filozofię społeczną.

Do bardzo wpływowego w tym czasie Koła Wiedeńskiego nawiązywało na gruncie polskim również tzw. Koło Krakowskie. Jego członkowie, wśród nich Jan Drewnowski (1896–1978), Józef Maria Bocheński OP (1902–1995), ks. Jan Salamucha (1903–1944) i Bolesław Sobociński (1906–1980) podjęli próbę „odnowienia i unaukowania filozofii (i teologii) tomistycznej za pomocą narzędzi poznawczych wypracowanych przez współczesną logikę i przeciwstawienie się w ten sposób ekspansywnej wówczas postawie neopozytywizmu”¹⁹.

¹⁶ J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, dz. cyt., s. 489; por. także: W. Tatarkiewicz, *Zarys dziejów filozofii w Polsce*, Kraków 1948.

¹⁷ I. Halpern, *O metodach historii filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1934, t. 37, s. 343–346.

¹⁸ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1–2, Lwów 1931.

¹⁹ M. Gogacz, *Filozofia chrześcijańska w Polsce Odrodzonej (1918–1968)*, dz. cyt., s. 58; por. także: A.B. Stępień, *O stanie filozofii tomistycznej w Polsce*, w: *W nurcie*

W przeciwieństwie do wiedeńczyków Polacy nie walczyli z metafizyką, nie przeciwstawiali się także ani wierze, ani metafizyce. Ich śmiałym celem było stworzenie nowoczesnej, zlogicyzowanej filozofii chrześcijańskiej²⁰.

Bardzo ważnym momentem dla historii filozoficznej myśli chrześcijańskiej w Polsce było powołanie w 1918 roku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, który od początku stał się silnym ośrodkiem filozofii tomistycznej w nowym ujęciu (neotomizm), a także ważnym miejscem rozwoju filozofii neoaugustiańskiej. Wprawdzie powołanie Wydziału Filozoficznego nastąpiło prawie 30 lat później (1946) i dopiero od tego momentu uczelnia mogła w pełni realizować zadania, jakie Leon XIII postawił przed uniwersytetami katolickimi w encyklice *Aeterni Patris* z 1879 roku, to jednak świadomość swobodnej działalności badawczej pojawiła się już w momencie jej powstania. Jak podkreśla Mieczysław Gogacz, w środowisku tym „w latach 1918–1939 poświęca się najwięcej uwagi historii filozofii starożytnej. Najpierw prof. Jasinowski, potem prof. Straszewski i prof. Jakubanis omawiają dzieje filozofii greckiej w wykładach kursorycznych. [...] Historię filozofii średniowiecznej wykładają prof. W. Gielecki i prof. Z. Ogarek tylko w latach 1921–1925”²¹.

Obok uznanych wcześniej, renomowanych uczelni: Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie i wspomnianego Uniwersytetu Katolickiego w Lublinie powstały także: prywatna Wolna Wszechnica Polska w Warszawie (1918) i Uniwersytet w Poznaniu (1919). W stolicy ponowną działalność rozpoczął Uniwersytet Warszawski, a Uniwersytet Wileński reaktywowano pod nazwą Uniwersytet Stefana Batorego. Z ośrodkami tymi związała swoją działalność wielu znaczących filozofów²².

zagadnień posoborowych, t. 2, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 97–126. Owocem badań Bocheńskiego, Drewnowskiego i Salamuchy była praca *Rola logistyki w filozofii chrześcijańskiej*, wydana w Warszawie w 1936 roku.

²⁰ Na temat filozofii Koła Krakowskiego zob.: Z. Wolak, *Naukowa filozofia Koła Krakowskiego*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2005, t. 36, s. 97–122.

²¹ M. Gogacz, *Z dziejów historii filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 1918–1966*, „Roczniki Filozoficzne” 1968, t. 16, nr 1, s. 177–190.

²² Za Mieczysławem Gogaczem można wymienić tutaj następujące nazwiska: „ks. K. Wais na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu we Lwowie (1909–1927) i jego następcą na tej katedrze ks. J. Stepa (1927–1939), ks. S. Kobylecki na Wydziale Teologicznym w Warszawie (1918–1929) oraz ks. P. Chojnacki (katedra Filozofii

Historycy są zgodni w stwierdzeniu, że ważnymi myślicielami i historykami tego okresu, którzy gwarantowali wysoki poziom naukowy filozofii chrześcijańskiej (neotomizmu), byli dwaj wybitni uczeni krakowscy: profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego Konstanty Michalski CM oraz Jacek Woroniecki OP (1878–1949). Michalski większość swych prac poświęcił filozofii średniowiecznej. Wśród nich największe uznanie wzbudziły rozprawy o filozofii XIV wieku. Był pionierem i głównym promotorem tej dyscypliny w Polsce, uczonym, który badania w zakresie filozofii postawił na europejskim poziomie. Jego prace cieszyły się uznaniem wielu filozofów, m.in. Étienne’a Gilsona, Bernharda Geyera, Friedricha Ueberwega. Jeżeli w latach 20. i 30. XX wieku nie brakowało polskich badań nad dziejami filozofii, to wielka w tym zasługa właśnie Michalskiego. Jego twórczość historyczno-filozoficzna pozostawała w ścisłym związku z encyklikami papieża. Odpowiadając na wezwanie Leona XIII i Piusa XI, próbował ukazać wartość filozofii scholastycznej, a szczególnie tomizmu²³.

Źródłowe badania nad filozofią europejską XIV wieku pozwoliły mu także opracować filozofię scholastyczną w Polsce, a odkrycie na Zachodzie i w Polsce wielu nieznanych dotąd średniowiecznych rękopisów wprowadziło go do grona znawców filozofii późnego średniowiecza. Pod koniec życia osłabienie wzroku w dużej mierze uniemożliwiło mu prowadzenie dalszych badań w tej dziedzinie. Wówczas zajął się problemami filozofii dziejów²⁴. Pomogły mu w tym także przemiany społeczne oraz własne doświadczenia drugiej wojny światowej

Chrześcijańskiej na Wydziale Teologicznym w latach 1927–1954), ks. M. Klepacz w Wilnie (1937–1939), ks. K. Kowalski w Poznaniu (1937–1939), ks. I. Radziszewski (1918–1922), a także ks. J. Woroniecki (1919–1929) i ks. J. Pastuszka (1922–1946) na sekcji filozoficznej Wydziału Nauk Humanistycznych KUL (ks. J. Pastuszka od roku 1946 na Wydziale Filozoficznym KUL). W latach trzydziestych występują nowi tomiści: ks. S. Adamczyk, ks. K. Kłósak, Swieżawski”. M. Gogacz, *Filozofia chrześcijańska w Polsce Odrodzonej (1918–1968)*, dz. cyt., s. 55–56.

²³ M. Kurdziałek, *Trwałość osiągnięć Ks. Prof. K. Michalskiego*, „*Analecta Cracoviensia*” 1980, t. 12, s. 45–55; por. także: R. Ingarden, *Ks. Konstanty Michalski. Uczony – filozof – człowiek*, „*Tygodnik Powszechny*” 1947, nr 34, s. 1–2; por. także: J. Turowicz, *Testament Ks. K. Michalskiego*, „*Znak*” 1948, nr 2(9), s. 131–132; por. także: M. Gogacz, *Tomizm w polskim środowisku uniwersyteckim XX wieku*, w: *Studia z dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu*, red. J. Czerkawski, S. Swieżawski, Lublin 1978, s. 346.

²⁴ K. Michalski, *Dokąd idziemy. Pisma wybrane*, Kraków 1964, s. 5; por. także: K. Kłósak, *Twórczość naukowa Ks. K. Michalskiego*, „*Tygodnik Powszechny*” 1947, nr 44, s. 4–5.

(1939–1945). Wobec upadających ideologii i niepewnej przyszłości rodziło się pytanie o sens dziejów ludzkich. „Jak odnaleźć się ma człowiek – pisał Michalski – w sytuacji, gdy to, co, jeszcze wczoraj chwalono, sypie się w gruzy”²⁵. Jego myśli wyrastały z realistycznego poglądu na rzeczywistość historyczną, stawiały przed człowiekiem istotne pytania o sens ludzkich działań. Odpowiedzi Michalskiego, formułowane na podstawie działań wartościujących człowieka, z jednoczesnym uwzględnieniem Bożej obecności w jego życiu, określały podstawowe zadania człowieka. Dążenie do Boga, upodobnienie się do Niego, nabierało charakteru koniecznościowego. Obraz rozwoju człowieka, zaakcentowanie twórczości jako podstawowej cechy człowieka, zdynamizowało jego poczynania w procesie szeroko rozumianej kultury. W 1947 roku Roman Ingarden pisał, że Michalski był „najwybitniejszym, jak dotąd, polskim historykiem filozofii, zarazem pierwszym w Polsce uczonym, który badania w zakresie historii filozofii postawił na prawdziwie europejskim poziomie, sięgając wprost do źródeł i prowadząc studia samodzielnie na odcinkach przed nim mało zbadanych lub zgoła nieznanych. Był zarazem pierwszym uczonym polskim, który pracując nad wyjaśnianiem głównych prądów w filozofii późniejszego średniowiecza na terenie Francji i Anglii w wieku XIV, wniósł w tej dziedzinie trwałe i istotny dorobek w naukę europejską”²⁶. Od 1914 roku Michalski był współpracownikiem Polskiej Akademii Umiejętności, a od 1918 sekretarzem Komisji PAU do Badań Historii Filozofii w Polsce.

Chociaż Jacek Woroniecki nie zajmował się bezpośrednio historią filozofii, to jednak jego prace poświęcone myśli filozoficznej, teologicznej i literackiej wносиły bogaty wkład w rozumienie polskiej historii filozofii chrześcijańskiej. Podejmowały problematykę teologiczną i pedagogiczną, wyrastały z gruntownej znajomości zarówno historii filozofii starożytnej czy średniowiecznej, jak i współczesnej. Korzystał z osiągnięć innych dziedzin nauki: współczesnej mu pedagogiki, psychologii, filozofii społecznej i teologii. Jego wiedza wyrastała także z doskonałej znajomości literatury pięknej. Był przeciwnikiem nowożytnego indywidualizmu i subiektywizmu poznawczego, dostrzegał konieczność oparcia się na chrześcijańskiej koncepcji wzajemnego

²⁵ K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem*, Częstochowa 1984, s. 25.

²⁶ R. Ingarden, *Ks. Konstanty Michalski uczony – filozof – człowiek*, dz. cyt., s. 1–2.

współdziałania osób w społeczeństwie w dziele realizacji dobra wspólnego. Był przekonany, że człowiek jako byt osobowy ma ze swej natury ogromne możliwości rozwoju w różnych dziedzinach życia, korzystając zarówno z woli, jak i rozumu przy moralnej ocenie ludzkich działań. Przeciwstawiał się naturalizmowi, który negatywnie wpływał na współczesne mu koncepcje pedagogiczne i psychologiczne.

Obok Michalskiego i Woronieckiego warto także wspomnieć grupę skupioną wokół ks. Władysława Kornilowicza (1884–1946) i czasopisma „Verbum”, działającą w Warszawie i Laskach, która uznawała tomizm za ważny element katolickiej formacji człowieka. Grupa otwarta na nowe kierunki filozoficzne chciała jednocześnie ukazać filozofię św. Tomasza jako pasjonującą wersję rozumienia rzeczywistości. Dyskutowane zagadnienia religijne, literackie, społeczne i filozoficzne miały kształtować codzienne życie człowieka poza środowiskiem uniwersyteckim. Myślą przewodnią analiz filozoficznych były teksty Maritaina, uważanego w środowisku za myśliciela wiernego realizmowi i obiektywizmowi filozofii św. Tomasza²⁷.

Druga Rzeczpospolita, mimo krótkiego czasu jej istnienia, była w historii filozofii polskiej okresem bogatym. Mimo wielu prac szczegółowych opublikowanych do 1939 roku, dotyczących różnych recepcji myśli filozoficznych, niektórych wręcz pionierskich, jak np. Konstantego Michalskiego, Wiktora Wąsika, Sebastiana Petrycego czy Aleksandra Birkenmajera, nie powstała żadna synteza historii filozofii polskiej. Przypomnijmy, że od 1911 roku działała przy Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie specjalna komisja do badania dziejów filozofii polskiej, która wydawała czasopismo „Archiwum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce”.

Okres po 1945 roku

Po roku 1945 powstał nowy kontekst polityczny, który już po kilku latach przyniósł dominację marksizmu wprowadzonego środkami administracyjnymi i politycznymi. Odcisnęło to swoje znamie także na myśli chrześcijańskiej. Początkowo była ona obecna nie tylko w uczelniach katolickich (KUL), wyższych seminariach duchownych, diecezjalnych i zakonnych. Rozwijała się także na wydziałach teologicznych uniwersytetów Warszawskiego i Jagiellońskiego. Wydziały

²⁷ M. Gogacz, *Filozofia chrześcijańska w Polsce Odrodzonej (1918–1968)*, dz. cyt., s. 59–60.

te decyzją władzy państwowej zostały zlikwidowane w 1954 roku. W miejsce Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego zostały powołane w Krakowie najpierw Wydział Teologiczny (1959), następnie Papieska Akademia Teologiczna (1981), a w końcu Uniwersytet Papieski Jana Pawła II (2009). Kontynuacją zaś Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Warszawskiego była Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie, przekształcona później w Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (1999). I te właśnie ośrodki w Lublinie, Warszawie i Krakowie stały się głównymi centrami filozofii chrześcijańskiej.

Mimo że po II wojnie światowej (1939–1945) prawie we wszystkich uczelniach państwowych historię filozofii uprawiano zgodnie z wymogami metodologii marksistowskiej, według której dzieje filozofii są okresem dojrzewania „prawdziwej filozofii”, utożsamianej z materializmem dialektycznym i historycznym, to filozofia chrześcijańska potrafiła znaleźć swoje miejsce zarówno w nauczaniu filozofii, jak też w dyskusjach podejmowanych w różnych środowiskach naukowych. Z jednej strony czerpała ona inspiracje z różnych środowisk naukowych Europy, przede wszystkim z filozofii neotomistycznej, bliskiej nurtowi egzystencjalnemu, z drugiej zaś podejmowała badania nad dziejami rodzimej myśli filozoficznej i rozwijała ją. Jak podkreślają Jan Skoczyński i Jan Woleński: „Mimo że sytuacja w latach 1945–1989 nie sprzyjała asymilacji idei wypracowanych na Zachodzie, nie zahamowało to intelektualnych kontaktów ze światem [...]. Filozofia polska właśnie dzięki współistnieniu wszystkich nurtów scholastyki stała się od razu pluralistyczna i zachowała taki charakter do dzisiaj”²⁸. Przełom, który dokonał się w Polsce w roku 1989, oznaczał zniesienie ograniczeń politycznych, krępujących dotąd swobodny rozwój myśli filozoficznej i naukowej.

Wydaje się, że trafnie sytuację polskiej filozofii powojennej określił Kazimierz Mikucki, pisząc, że

[...] po II wojnie światowej najważniejszą rolę odgrywały w Polsce cztery kierunki myśli filozoficznej. Pierwszym była filozofia analityczna, reprezentowana przez wielu uczniów Kazimierza Twardowskiego, założyciela szkoły lwowsko-warszawskiej, koncentrująca się na badaniach historycznych, a zwłaszcza logicznych i metodologicznych [...]. Drugim kierunkiem była filozofia marksistowska,

²⁸ J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, dz. cyt., s. 10.

niewielko zróżnicowana przede wszystkim ze względu na związki z innymi nurtami myślowymi, pełniąc prawie przez półwiecze funkcję oficjalnej i instytucjonalnej filozofii socjalistycznego państwa polskiego, będącej z reguły na służbie ideologii komunistycznej, która zwalczała wszelkie formy tzw. filozofii idealistycznej [...]. Trzecim kierunkiem była fenomenologia, zaliczana do filozofii typu klasycznego, reprezentowana przez Romana Ingardena i jego uczniów, którzy nie tylko popularyzowali niektóre idee Edmunda Husserla czy Maxa Schelera, ale też samodzielnie i twórczo rozwijali ich pomysły z zakresu ontologii oraz innych dyscyplin filozoficznych. Czwartym kierunkiem był tomizm (neoscholastyka, neotomizm), który wprost i w najszerszym zakresie nawiązywał do klasycznej filozofii greckiej (głównie Arystoteles) oraz myśli św. Tomasza z Akwinu²⁹.

Każdy z tych kierunków doczekał się wielu opracowań także z punktu widzenia historii filozofii³⁰. W każdym z nich można dostrzec

²⁹ K. Mikucki, *Tomizm w Polsce po II wojnie światowej*, Kraków 2015, s. 9.

³⁰ Pionierami współczesnych badań w zakresie historii filozofii polskiej byli: Władysław Tatarkiewicz, Juliusz Domański, Mieczysław Markowski, Zbigniew Ogonowski, Władysław Seńko, Barbara Skarga, Lech Szczucki, Andrzej Walicki i Zofia Włodek. Trzeba także wspomnieć Zbigniewa Kuderowicza i Tadeusza Gadacza.

Wśród opracowań z zakresu historii filozofii polskiej warto odnotować powstały *Zarys dziejów filozofii w Polsce* (1948) Władysława Tatarkiewicza oraz wydanie dwutomowej *Historii filozofii polskiej* Wąsika (t. 1: 1959, t. 2: 1966), obejmującej czas do 1863 roku. Szerokie opracowanie dziejów polskiej filozofii stanowią: *Zarys dziejów filozofii polskiej. 1815–1918*, red. S. Borzym, H. Floryńska, B. Skarga, A. Walicki, Warszawa 1983 oraz J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII–XVII*, Warszawa 1989. Najważniejszym wydawnictwem źródłowym okresu powojennego jest wielotomowa seria wydawnicza pt. *700 lat myśli polskiej (Filozofia i myśl społeczna w latach 1831–1864*, red. A. Walicki, A. Sikora, J. Garewicz, Warszawa 1977; *Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku*, red. J. Domański, Warszawa 1978; *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, red. L. Szczucki, Warszawa 1978; *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, cz. I i II, red. Z. Ogonowski, Warszawa 1979; *Filozofia i myśl społeczna w latach 1865–1895*, red. A. Hochfeld i B. Skarga, Warszawa 1980; *Filozofia i myśl społeczna w latach 1700–1830*, red. M. Skrzypek, Warszawa 2000).

Duże znaczenie dla kształtowania kultury historyczno-filozoficznej miała także działalność przekładowa. Obok wychodzącej od 1953 roku i obejmującej przeszło 170 tomów serii Biblioteki Klasyków Filozofii oraz kilkutomowej Biblioteki Współczesnych Filozofów, ukazywały się w niektórych wydawnictwach (głównie Instytut Wydawniczy Pax) także wybrane tłumaczenia dzieł źródłowych oraz prac wybitnych historyków filozofii chrześcijańskiej, jak np. Étienne'a Gilsona.

pewne elementy myśli chrześcijańskiej, które przyczyniały się do zrozumienia całościowej roli historii filozofii chrześcijańskiej w Polsce powojennej. Niemniej jednak istniały ośrodki, w których namysł nad historią filozofii chrześcijańskiej był bardziej żywy i bogaty.

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI

Nie ulega wątpliwości, że zasadniczy rozwój filozofii chrześcijańskiej dokonuje się na otwartym w 1946 roku Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL. Tomizm nie jest wprawdzie jedynym kierunkiem filozofii chrześcijańskiej, ale stanowi jej zasadniczy obszar. Pojęcie filozofii tomistycznej (znane również jako tomizm, filozofia klasyczna, tomizm egzystencjalny, realizm tomistyczny, neotomizm, filozofia arystotelesowsko-tomistyczna)³¹ nawiązywało do myśli filozoficznej św. Tomasza z Akwinu. Charakterystyczne cechy filozofii tomistycznej ujawniały się w relacji do innych nurtów filozoficznych i sposobów filozofowania. W katolickich ośrodkach naukowych powojennej Polski działali przedstawiciele różnych odmian tego nurtu, takich jak: tomizm tradycyjny, lowański i egzystencjalny³². W środowisku lubelskim dość szybko przewagę osiągnął tomizm egzystencjalny. W pierwszych latach po wojnie (1944–1945) wykłady z historii filozofii prowadził jeszcze Henryk Jakubanis (1879–1949), a w następnych latach (1945–1950) m.in. Stefan Harassek (1890–1952)³³. Jednak to zatrudnienie Stefana Swieżawskiego jako wykładowcy z historii filozofii starożytnej i średniowiecznej na sekcji filozoficznej Wydziału Nauk Humanistycznych (1946/47) i objęcie przez niego Katedry Historii Filozofii Średniowiecznej i Nowożytnej (1948) odegrało istotną rolę w rozwoju koncepcji historii filozofii w tomizmie egzystencjalnym. Stefan Swieżawski (1907–2004) był współtwórcą Lubelskiej Szkoły Filozoficznej i rozwoju badań nad historią filozofii. Jego wizja historii zawierała przekonanie, że

³¹ A. Bronk, S. Majdański, *Filozofia klasyczna*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 224.

³² A. Maryniarczyk obok tomizmu egzystencjalnego i lowańskiego wymieniał jeszcze tomizm fenomenologizujący, precyzujący i zachowawczy. Por. A. Maryniarczyk, *Tomizm egzystencjalny a dziś filozofii*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Lublin 1995, s. 296–297.

³³ M. Gogacz, *Z dziejów historii filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 1918–1966*, dz. cyt., s. 178.

[...] historycy filozofii powinni uprawiać historię problemów filozoficznych, posiadających wartość ponadczasową [...]. Uważał, że podstawą kultury duchowej jest filozofia pojęta jako naturalna kontemplacja rzeczywistości. Jądrzem tak pojętej filozofii jest [...] miłość mądrości. Stąd historycy filozofii powinni być filozofami i uprawiać historię problemów filozoficznych, niejednokrotnie mających ponadczasową wartość³⁴.

Badania Swieżawskiego obejmowały historię filozofii średniowiecznej, filozofię na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku oraz filozofię europejską od XIV do XVI wieku.

Zespół seminaryjny prof. Swieżawskiego pod wpływem szkoły, którą nazywamy francuską oraz pod wpływem metod analizy, właściwej pracom Gilsona i Chenu, dostrzegł konieczność uprawiania historii problemów filozoficznych nie szkół, lecz właśnie problemów wypracowanych przez szkoły i poszczególnych filozofów. Wiedziano też potrzebę nowych metod interpretacji, tzn. metod właściwego odczytania problemów, interpretacji, która by uwolniła się od spekulującej historiozofii³⁵.

W latach 1957–1990 kierownikiem Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej był ks. Marian Kurdziałek (1920–1997) uczestniczący od początku w kształtowaniu Lubelskiej Szkoły Filozoficznej, gdzie historia filozofii odgrywała istotną rolę. Jego zainteresowania naukowe obejmowały przede wszystkim filozofię średniowieczną, widzianą w powiązaniu z filozofią Platona i Arystotelesa oraz ich recepcję w średniowieczu, dokonaną przez Boecjusza i św. Augustyna. Podobnie jak jego poprzednik Michalski, Kurdziałek w swoich pracach odwoływał się do analizy źródłowych tekstów filozoficznych i dokonywał rekonstrukcji zawartych w nich myśli. „Jako historyk filozofii Kurdziałek rozpoczął od badań filozoficznych poglądów zawartych w dziełach przyrodników i lekarzy, podkreślając ich pionierską rolę w recepcji arystotelizmu na początku XIII wieku”³⁶.

³⁴ M. Markowski, *Swieżawski Stefan*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2011, s. 647.

³⁵ M. Gogacz, *Z dziejów historii filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 1918–1966*, dz. cyt., s. 179.

³⁶ K. Wójcik, E.I. Zieliński, *Kurdziałek Marian*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2011, s. 818.

W myśli średniowiecznej najbardziej cenili Alberta Wielkiego i Tomasa z Akwinu, u których rozpoznawał relacje arystotelizmu z myślą chrześcijańską oraz związki nauki, teologii i filozofowi. Kurdziałek kierował katedrą do 1990 roku. Pracując przez 40 lat na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej, wykształcił kadre mediewistów, którzy prowadzą badania nad filozofią Platona i Arystotelesa (oraz ich komentatorów), starożytnym i średniowiecznym neoplatonizmem, filozofią bizantyńską oraz filozofią dojrzałego średniowiecza – Kazimierz Wójcik (1932–), ks. Roman Andrzejewski (1938–2003), ks. Stanisław Wielgus (1939–), Edward Iwo Zieliński OFMConv (1939–2010), Stanisław Bafia CSsR (1945–), ks. Henryk Tomasik (1946–), Wanda Bajor (1960–), Joanna Judycka (1953–), Agnieszka Kijewska (1961–), Roman Majeran (1962–), Wiesława Sajdek (1957–). Na szczególne podkreślenie zasługuje tu postać o. Zielińskiego, który był wybitnym znawcą scholastyki franciszkańskiej, zwłaszcza myśli Jana Dunska Szkota. Był także badaczem tradycji Augustyńskiej i poglądów Anzelma z Cantenbury, którego cenili za harmonijne połączenie wiary i rozumu. Zasłynął także jako tłumacz prac z zakresu historii filozofii: Fernanda van Steenberghena, *Filozofia w wieku XIII* oraz monumentalnego pięciotomowego dzieła o historii filozofii starożytnej Giovanniego Reale. Od van Steenberghena przejął także metodę wykładu i periodyzacji dziejów filozofii scholastycznej z XII wieku.

Od 2008 roku kierownikiem Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej jest Agnieszka Kijewska (1961–), która rozwija badania nad filozofią wieków średnich (głównie wczesnego średniowiecza i neoplatonizmu), zaś jej współpracownikami są: Monika Komsta (1976–), Anna Palusińska (1972–) i Andrzej Stefańczyk. Badania historyczne w środowisku KUL były również wykorzystywane przez Krąpca, Kamińskiego i ich uczniów w opracowywaniu nowej koncepcji tomistycznej filozofii bytu. Chodzi tutaj o tzw. historyzm. Jest on „cechą dowodowego toku rozumowania na terenie filozofii bytu [...] Wówczas bowiem otrzymuje się ze strony historii dodatkowe potwierdzenie słuszności lub niesłuszności tez filozoficznych”³⁷. Historia filozofii dostarcza bowiem danych dla uzasadnienia określonych tez filozoficznych, ponadto jest negatywnym kryterium selekcyjnym błędne rozwiązania, a tym samym zabezpieczającym badacza przed powielaniem już raz popełnionych błędów.

³⁷ M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1988, s. 63.

Ksiądz Franciszek Tokarz (1897–1973) prowadził badania z zakresu historii filozofii Wschodu. Jego zainteresowanie filozofią indyjską ukształtowało się pod wpływem prac jezuitów, takich jak: Władysław Zaborski SJ (1830–1900) i Franciszek Kwiatkowski SJ (1888–1949). W sposób szczególny koncentrował się na recepcji filozofii chińskiej i indyjskiej. Badania te rozpoczął w okresie dwudziestolecia międzywojennego (1918–1939), już bowiem w latach 30. opublikował pierwsze prace porównujące myśl chrześcijańską z buddyjską oraz badania dotyczące szeroko rozumianej epistemologii w Upaniszadach³⁸. Po wojnie kontynuował recepcję i badania m.in. nad myślą Konfucjusza i mistyką obecną w Upaniszadach. Obecnie na KUL badania dotyczące filozofii Wschodu prowadzi Maciej Stanisław Ziemia (1957–).

Od 1977 roku obok Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej istnieje także Katedra Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej, którą po przejściu na emeryturę Swieżawskiego objął Jan Czerkawski (1939–2007), kierując nią przez 30 lat – do chwili swojej śmierci. Od 2007 roku kierownikiem Katedry Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej jest Piotr Gutowski (1961–). W ramach katedry, w skład której wchodzi Anna Głąb (1979–), Przemysław Gut (1970–), Marcin Iwanicki, Maksymilian Roszyk (1983–), Piotr K. Szalek (1977–), prowadzi się bardzo szerokie badania o charakterze historycznym, metodologicznym i przedmiotowym, łącząc tradycję ze współczesnością. Kontynuowane są badania Swieżawskiego i Czerkawskiego, ale uzupełnione o nowe podejścia i sposoby analizowania zwłaszcza współczesnych problemów filozoficznych. Badania te obejmują kwestie metodologiczne związane ze sposobami uprawiania historii filozofii. W zakres badań wchodzi także problematyka scholastyki, filozofii renesansu, filozofii XVII wieku (Kartezjusz, Malebranche, Leibniz, Spinoza, Berkeley, Locke), współczesna filozofia kręgu anglojęzycznego, głównie pragmatyzm i neopragmatyzm, filozofia procesu, filozofia analityczna i tak zwana filozofia postanalityczna, a także filozofia religii i filozofia umysłu.

Od 1989 roku na KUL-u działa także Katedra Historii Filozofii w Polsce, która wyłoniła się z Katedry Historii Filozofii Starożytnej

³⁸ F. Tokarz, *Źródło i cel zakonności chrześcijańskiej w porównaniu z buddyjską*, Lwów 1932 (rękopis, s. 66); tenże, *Poznanie wyzwalające w Upaniszadach*, Kraków 1939 (maszynopis, s. 25).

i Średniowiecznej. Pierwszym jej kierownikiem był ks. Stanisław Wielgus, a od 2006 roku kieruje nią ks. Stanisław Janeczek (1951–), prowadzący badania wraz z ks. Rafałem Charzyńskim (1969–), ks. Piotrem Pasterczykiem (1968–) i Anną Starościc. Janeczek traktuje historię filozofii jako dyscyplinę metafizyczną. Jej rozumienie zawsze jest uwarunkowane określoną koncepcją filozofii, jej metody oraz celu przedmiotowego. Historię filozofii rozumie jako historię przeszłej lub zastanej kultury filozoficznej, np. historia filozofii w Polsce rekonstruuje pewien typ kultury filozoficznej obecnej w naszym kraju. Wyróżnia kilka sposobów jej uprawiania: (1) dokumentacyjno-interpretujący, (2) systemową analizę rozwiązań dokonanych przez poszczególne szkoły oraz ich twórców, (3) analizę historycznych przemian rozwoju problemów filozoficznych, (4) element współtworzący systematyczną filozofię, (5) historię filozofii jako filozofię utożsamiającą się z badaniem dziejów historycznie zmiennych pojęć filozoficznych, (6) dział historii kultury pojmowanej jako dział literatury³⁹. Historia filozofii odgrywa bardzo ważną rolę w uprawianiu refleksji systematycznej, która koncentruje się na badaniu i rozstrzygnięciu problemów filozoficznych w optyce różnych założeń systemowych. W ramach tej katedry od roku 2010 wydawane są kolejne tomy z serii „Dydaktyka Filozofii”. Projekt ten powstał w ramach cyklicznych spotkań Sekcji Filozoficznej Wykładowców Uczelni Katolickich, na których dyskutowano problemy związane z nauczaniem filozofii na wyższych uczelniach kościelnych i katolickich. Projektem kieruje ks. prof. Stanisław Janeczek (1951–). Pomysłodawcy tego projektu podkreślają że

[...] służy on usprawnieniu i pogłębieniu dydaktyki filozofii zwłaszcza w dwuletnim studium filozofii w ramach studiów teologicznych. Dostrzegając potrzebę partnerskiego uwzględnienia w praktyce dydaktycznej wielowątkowości oraz zróżnicowania filozoficznego i ideowego współczesnej kultury filozoficznej, nawiązuje do bogatych osiągnięć redakcyjnych ks. bpa Bohdana Bejzego. Dbając o ożywienie kulturotwórczej roli kształcenia teologicznego i filozoficznego, widzi w stojącym na wysokim poziomie dyskursie filozoficznym warunek rzetelnego uprawiania i nauczania filozofii.

³⁹ S. Janeczek, *Między filozoficzną historią filozofii a historią kultury. Z rozważań nad metodą historii filozofii w Polsce*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 2007, t. 55, nr 1, s. 103–105.

Odzwierciedlając bogactwo filozoficzne i różnorodność współczesnej kultury, nie unika wskazania płynących z nich zagrożeń⁴⁰.

Do chwili obecnej opublikowano 9 tomów, a w najbliższych latach planowane jest wydanie kolejnych, poświęconych historii filozofii, filozofii kultury oraz filozofii społecznej.

W ramach Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej prowadzi się badania nad dziejami filozofii w Polsce na tle filozofii rozwijanej w Europie. Analizuje się kulturowe i społeczne uwarunkowania rozwoju filozofii w Polsce. Badania obejmują: edytorstwo rękopisów średniowiecznych i nowożytnych dotyczących filozofii i teologii; badania nad kulturą filozoficzną w Polsce, zwłaszcza w okresach: średniowiecznym, oświeceniowym i współczesnym; zagadnienia metodologiczne odnoszące się do uprawiania historii filozofii. Podejmowane są także badania nad filozofią średniowieczną, jej uwarunkowaniami kulturowymi i historycznymi. Ponadto analizuje się wychowawcze i edukacyjne aspekty uprawiania filozofii oraz jej wpływ na rozwój i kształt kultury oraz światopoglądu.

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Z Wydziałem Filozofii Chrześcijańskiej KUL początkowo związany był także Mieczysław Gogacz (1926–), który działalność naukową postrzega jako obronę kultury chrześcijańskiej. W 1966 roku przeniósł się na Wydział Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (przekształconej później w Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), gdzie w latach 1954–1956 ks. Kazimierz Kłósak (1911–1982) kierował Katedrą Historii Filozofii Powszechniej (w 1957 roku zmieniono dotychczasową nazwę na Katedra Historii Filozofii). Był on zainteresowany głównie problematyką filozofii przyrody. Jako historyk filozofii Gogacz rozwinął Gilsonowską koncepcję historii filozofii. Podjęta przez niego próba zdefiniowania filozofii chrześcijańskiej i ukazania obszernych badań z zakresu historii polskiej filozofii chrześcijańskiej zasługują na wyróżnienie⁴¹.

⁴⁰ Więcej informacji na stronie internetowej: https://www.kul.pl/dydaktyka-filozofii,art_73662.html [dostęp: 4.09.2019].

⁴¹ M. Gogacz, *Filozofia chrześcijańska w Polsce Odrodzonej (1918–1968)*, dz. cyt., s. 49–79; tenże, *Tomizm w polskim środowisku uniwersyteckim XX wieku*, w: *Studia z dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu*, red. J. Czerkawski, S. Swieżawski, Lublin 1978, s. 346.

Zdaniem Gogacza podstawowym zadaniem historyka filozofii jest ujawnienie konsekwencji przyjmowanych twierdzeń filozoficznych. Historia filozofii jest subdyscypliną filozofii, jest nauką pomocniczą. Nie można bowiem uprawiać systematycznej filozofii bez dobrej znajomości historii kształtowania się problemów filozoficznych. Historia filozofii jest częścią określonej kultury umysłowej. Dlatego historyk filozofii nie analizuje prawdziwości poglądów filozoficznych, tylko fakt ich zaistnienia w historii i konsekwencje, do których prowadzą⁴². Materialnym przedmiotem (*obiectum materiale*) historii filozofii są teksty filozoficzne, natomiast przedmiotem formalnym jest identyfikacja problemów filozoficznych, które rekonstruuje się za pomocą odpowiednich technik analizy i interpretacji (przedmiot formalny *quo*) tekstów. Gogacz uważa, że historię filozofii określa jej przedmiot formalny (*quod*), czyli problemy filozoficzne oraz ich określone konsekwencje, historyczne, metodologiczne i przedmiotowe. Na potrzeby badania różnych tekstów filozoficznych, zwłaszcza mediewistycznych, Gogacz opracował tak zwany kwestionariusz reguł analizy treści tekstu filozoficznego⁴³. Kluczowe są w nim pytania dotyczące teorii bytu i teorii nauki. Za pomocą kwestionariusza można przeprowadzić identyfikację wprost lub nie wprost obecnej w tekście teorii bytu. Wszystkie problemy filozoficzne występujące w tekście powinny być identyfikowane i analizowane w perspektywie zakładanej filozofii bytu. Kwestionariusz ten stanowił podstawową metodę analizy tekstów przez uczniów Gogacza w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej UKSW.

W 1993 roku kierownikiem Katedry Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej został Tadeusz Klimski (1948–2013), a w roku 1997 kierownikiem Katedry Historii Filozofii Polskiej Stanisław Andrzej Porębski (1939–). W ramach specjalizacji historii filozofii prezentowano poglądy filozofów, skupiając się na dziejach filozofii bytu, antropologii filozoficznej, teorii poznania, etyki, filozofii kultury. Aspektem wyróżniającym było odnoszenie wszystkich badanych ujęć do klasycznie rozumianej prawdy.

Obecnie Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej kieruje Artur Andrzejuk (1965–), który, rozwijając podejście Gilsona

⁴² M. Gogacz, *Historia filozofii w poszukiwaniu realizmu*, Warszawa 2011.

⁴³ Tamże, s. 151–154. Kwestionariusz opracowany i uzupełniany przez Katedrę Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej UKSW w Warszawie.

i Gogacza, koncentruje się na kompetencjach badawczych, jakie powinien posiadać historyk filozofii⁴⁴. Historyk filozofii jest przede wszystkim filozofem, a nie tylko filologiem czy paleografem. Uprawianie historii filozofii zdeterminowane jest wizją filozofii zakładaną przez historyka, w której podstawową rolę odgrywa koncepcja bytu. Dlatego ograniczenie sposobu uprawiania historii filozofii do filologii czy historycyzmu jest błędne. W tekstach filozoficznych bada się problemy filozoficzne oraz ich konsekwencje. Stąd tak ważna jest rola punktu wyjścia i przyjmowanych założeń. Tak jak Gogacz opowiada się on za stosowaniem tak zwanego kwestionariusza metafizycznego, za pomocą którego identyfikuje się zakładaną przez danego autora koncepcję bytu, aby w jej świetle tłumaczyć wszystkie sformułowane szczegółowe problemy filozoficzne. Analiza tekstu filozoficznego miałaby zatem dwa etapy: (1) ustalenie, jak dany filozof rozumie strukturę bytu, (2) odczytanie w perspektywie tej koncepcji całości głoszonych przez niego poglądów filozoficznych.

Andrzejuk i jego współpracownicy z Katedry Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej oraz Katedry Historii Filozofii Polskiej – Magdalena Płotka (1982–), Witold Płotka (1983–), Michał Zembrzowski (1982–) – podejmują badania naukowe nad tekstami Tomasza z Akwinu. Prowadzone przez nich badania dotyczą problematyki metafizycznej (problematyka aktu istnienia), teoriopoznawczej (zagadnienie intelektu i władz zmysłowych), etycznej (zagadnienie sprawności, cnót i zagadnienie woli), antropologicznej (zagadnienie relacji osobowych, formy substancjalnej), fenomenologicznej (fenomenologia Husserla oraz recepcja fenomenologii w Polsce na przełomie XIX i XX wieku). W centrum zainteresowań nadal znajduje się średniowieczna filozofia arabska, a także średniowieczna filozofia (praktyczna) polska. Prowadzone są także badania metodologiczne nad różnymi sposobami uprawiania historii filozofii. Kontynuowane są badania nad filozofią klasyczną, pojmowaną w duchu tomizmu konsekwentnego. Ponadto poszukuje się filozoficznych (antropologicznych) fundamentów dla takich nauk, jak np. pedagogika.

⁴⁴ A. Andrzejuk, *Filozoficzna koncepcja historii filozofii*, w: *Z metodologii historii filozofii*, dz. cyt., s. 20–21.

UNIwersytet Papiński Jana Pawła II w Krakowie

Historia filozofii rozwijana była także na Papieskim Wydziale Teologicznym/Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie w katedrach: Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej. W tej pierwszej badani podejmowali m.in. Stanisław Bafia CSsR (1945–) i Kleofas Wojciech Gródek OFM (1963–), ukazując aktualność dorobku filozoficznego myślicieli greckich i łacińskich. Wśród filozofów greckich dogłębnej analizie poddawane były poglądy Parmenidesa, Protagorasa, Gorgiasza. Wiele miejsca poświęcono również problematyce dobra w ujęciu Arystotelesa. W dziejach średniowiecznej myśli analizowano m.in. tradycje filozoficzne zapoczątkowane przez Boecjusza, Teodoryka z Chartres czy Tomasza z Akwinu.

W Katedrze Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej – skupiającej w latach 90. takich filozofów, jak Tadeusz Gadacz (1955–), Roman Darowski SJ (1935–2017), a obecnie Aleksander Bobko (1960–) i Marek Urban CSsR (1964–) – dążono przede wszystkim do ukazania przewodnich zagadnień oraz problemów kierunków i poglądów filozoficznych, które pojawiły się od XVI do początków XIX wieku. Szczególny akcent badań położony został na filozofię Kartezjusza i jego następców, oświecenie angielskie i francuskie oraz na filozofię Kanta i idealizm niemiecki. W badaniach wieku XX szczególną uwagę zwrócono na pozytywizm, fenomenologię, egzystencjalizm, spirytualizm, neotomizm, filozofię analityczną, filozofię dialogu, postmodernizm. Zderzenie współczesnych kierunków filozoficznych, wyrastających z chrześcijańskich nurtów myślenia, z filozofią postmodernistycznych tendencji widzenia człowieka i kultury jako niemających często źródeł w metafizycznych odniesieniach, tworzy ciekawy obszar namyślu pomiędzy filozofią i religią.

AKADEMIA IGNATIANUM W KRAKOWIE

W panoramie XX-wiecznej polskiej filozofii chrześcijańskiej ważne miejsce zajmuje jezuita Roman Darowski, związany najpierw z Papieską Akademią Teologiczną, a potem z Akademią Ignatianum w Krakowie. W pracy *Filozofia jezuitów w Polsce w XX w.* przedstawił dzieje

polskich jezuitów związanych z nauczaniem filozofii na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, badając zarówno treści, jak i charakter filozofii uprawianej przez tamtejszych profesorów⁴⁵. Większość swoich publikacji poświęconych historii filozofii poświęciła analizie i prezentacji dorobku filozoficznego myślicieli jezuickich, zwłaszcza polskich. Historią jezuitów, nie tylko z uwzględnieniem aspektów filozoficznych, zajmowali się obok o. Darowskiego także: Franciszek Bargieł SJ (1918–2009) oraz po części Bogdan Lisiak SJ (1958–), Stanisław Obirek (1956–) i Stanisław Pyszka SJ (1951–). W Akademii Ignatianum badania z zakresu historii filozofii prowadzą: Anna Zhyrkova (filozofa bizantyjska i patrystyczna) i Marcin Podbielski (1970–) (neoplatonizm, wczesna filozofia chrześcijańska) oraz Jacek Surzyn (1968–) (ontologia i metafizyka średniowiecznej scholastyki). Myśl św. Tomasza i tomizm bada w aspekcie historycznym i przedmiotowym Piotr Stanisław Mazur (1968–). Filozofią nowożytną zajmuje się Lisiak.

HISTORIA FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ NA POCZĄTKU XXI WIEKU

Współcześnie chrześcijańska historia filozofii i jej metodologia rozwijana jest w kilkunastu ośrodkach naukowo-badawczych w Polsce. Zasadniczą rolę odgrywają jednak dotychczasowe centra tej myśli: KUL, UKSW, UPJPII, AIK. Spośród wyróżnionych najbardziej zaawansowane badania w zakresie historii filozofii prowadzi się na KUL i UKSW. W ośrodkach tych refleksja historyczno-filozoficzna jest najstarsza, najlepiej opracowana metodologicznie i to właśnie ona ukształtowała kulturę filozoficznego uprawiania historii filozofii chrześcijańskiej w Polsce. Warto też podkreślić, że sposoby podejścia do uprawiania historii filozofii są zróżnicowane, gdyż rozwijana jest ona w dialogu z innymi tradycjami (np. niemiecką czy anglosaską), które jednak ostatecznie dadzą się sprowadzić do dwóch zasadniczych modeli wyznaczonych przez przedmiot badań, którymi są historia kultury filozoficznej lub filozoficzna historia filozofii.

⁴⁵ R. Darowski R., *Filozofia jezuitów w Polsce w XX w. Próba syntezy. Słownik autorów*, Kraków 2001.

WYBRANA BIBLIOGRAFIA

- Borzym S., *Filozofia polska 1900–1950*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991.
- , *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Chudy W., *Filozofia polska po II wojnie światowej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1990, t. 26, nr 1, s. 129–141.
- Czerkawski J., *Gilsonowska koncepcja historii filozofii*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1965, t. 13, nr 1, s. 61–72.
- Darowski R., *Filozofia jezuitów w Polsce w XX w. Próba syntezy. Słownik autorów*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001.
- Gogacz M., *Filozofia chrześcijańska w Polsce Odrodzonej (1918–1968)*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1969, t. 5, nr 2, s. 49–79.
- , *Tomizm w polskim środowisku uniwersyteckim XX wieku*, w: *Studia z dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu*, red. J. Czerkawski, S. Świeżawski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1978, s. 335–350.
- Ingarden R., *Ks. Konstanty Michalski uczony – filozof – człowiek*, „*Tygodnik Powszechny*” 1947, nr 34, s. 1–2.
- Iwanicki J., *Problematyka filozoficzna w ciągu ostatniego 50-lecia w Polsce*, „*Ateum Kapłańskie*” 1959, t. 58, nr 1–3, s. 255–293.
- Kłósak K., *Twórczość naukowa ks. K. Michalskiego*, „*Tygodnik Powszechny*” 1947, nr 44, s. 4–5.
- Krąpiec M.A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1988.
- Kurdziałek M., *Trwałość osiągnięć Ks. Prof. K. Michalskiego*, „*Analecta Cracoviensia*” 1980, t. 12, s. 45–55.
- , *Udział ks. Konstantego Michalskiego i Aleksandra Birkenmajera w odkrywaniu filozofii średniowiecznej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1966, t. 2, nr 1, s. 83–105.
- Michalski K., *Dokąd idziemy. Pisma wybrane*, Znak, Kraków 1964.
- , *Między heroizmem a bestialstwem*, Regina Poloniae, Częstochowa 1984.
- Mikucki K., *Tomizm w Polsce po II wojnie światowej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2015.
- Morawiec E., *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1998.
- Skoczyński J., Woleński J., *Historia filozofii polskiej*, Wydawnictwo M, Kraków 2010.
- Słownik filozofów polskich*, red. B. Andrzejewski i R. Kozłowski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006.
- Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1–8, red. H. Wyczakowski, L. Grzebień, J. Mandziuk, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1981–1995.

- Stępień A.B., *Filozofia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1918–1968)*, „Znak” 1968, nr 9(171), s. 1195–1213.
- , *O stanie filozofii tomistycznej w Polsce*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1968, s. 97–126.
- , *Stan filozofii we współczesnej Polsce*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1995, s. 313–326.
- Swieżawski S., *Istnienie i tajemnica*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993.
- Tatarkiewicz W., *Zarys dziejów filozofii w Polsce*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1948.
- Turowicz J., *Testament ks. K. Michalskiego*, „Znak” 1948, nr 2(9), s. 131–132.
- Wolak Z., *Naukowa filozofia Koła Krakowskiego*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2005, t. 36, s. 97–122.
- Woleński J., *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985.
- Woroniecki J., *Lubelskie środowisko filozoficzne*, „Przegląd Filozoficzny” 1948, t. 44, nr 1–3, s. 50–56.
- Zarys historii filozofii polskiej*, red. L. Gawor, Uniwersytet Rzeszowski, Rzeszów 2013.

Indeks osób

- Abelard Piotr 31
Adamczyk Stanisław ks. 48, 56, 71, 81, 100, 203, 206, 285
Adamski Stanisław ks. 239, 240
Adamski Walerian ks. 239, 240
Adorno Theodor 181
Ajdukiewicz Kazimierz 18, 26
Akwinata, patrz: Tomasz z Akwinu św.
Albert Wielki św. 292
Andrzejewski Roman ks. 292
Andrzejuk Artur 61, 76, 278, 296, 297
Andrzejuk Izabella 278
Anzelm św. 31, 39, 222, 224, 292
Apulejusz 31
Arystoteles 24, 25, 29, 31, 46, 62, 63, 70, 71, 187, 206, 208, 210, 289, 291, 292, 298
Aszyk Piotr SJ 136, 167
Augustyn św. 116, 160, 203, 291, 292
Awicenna 210
- Bagiński Maciej 215
Bajor Wanda 292
Bakies Bogdan ks. 48
Bała Maciej ks. 60, 222
Bańka Aleksander R. 47, 62
Bańkowski Krzysztof 49
- Barcik Joanna 223
Bargieł Franciszek SJ 299
Bartel Tomasz 61
Bartnik Czesław Stanisław ks. 117, 240, 241, 249
Bartyzel Jacek 245, 246
Bastide Georges 86, 150
Baszniak Tadeusz 23, 39, 214
Baumgarten Alexander 181, 186
Bednarski Feliks OP 134–136, 164
Bednarski Stanisław SJ 30
Bejze Bohdan ks. 19, 38, 48, 54–56, 140, 204, 206–209, 211, 284, 294
Bendiek Johannes OFM 32
Benjamin Walter 181
Bergson Henri 96
Berkeley George 293
Besler Gabriel 62
Białostocki Jan 184
Biegański Władysław 18, 24, 93
Biela Adam 34
Bielecki Jan 28
Biesaga Tadeusz SDB 62, 74, 130, 149, 151, 163, 275
Birkenmajer Aleksander 287
Bismarck Otto von 256
Blaustein Leopold 184

- Błachowicz Krystyna 32
 Bobko Aleksander 127, 151, 242, 243, 252, 298
 Bocheński Józef (Innocenty) Maria OP 21–23, 31–34, 36, 37, 47, 52, 76, 97, 114, 136, 137, 139, 165, 204, 213, 214, 225, 226, 241, 242, 283, 284
 Boecjusz 31, 291, 298
 Bolzano Bernard 31
 Bombik Mieczysław ks. 28, 29, 33
 Borkowska-Nowak Małgorzata 149
 Borkowski Ludwik 18, 25, 36
 Bortkiewicz Paweł Witold TChr 245, 247
 Borutka Tadeusz ks. 240, 241, 252
 Borzym Stanisław 158, 159, 289
 Bremer Józef SJ 30, 39, 50, 84, 86, 129, 205, 227, 228
 Brentano Franz 280
 Bronk Andrzej SVD 27, 35, 54, 73, 83, 170, 205, 208, 219, 227, 290
 Brożek Bartosz 36, 79
 Brzózka Alina 265
 Buchner Wojciech 251
 Bugajak Grzegorz ks. 80, 106
 Bugajska Anna 130
 Burkhardt Hans 30
 Buttiglione Rocco 145, 146, 237
 Bylica Piotr 35

 Caro Leopold 244
 Charchuła Jarosław SJ 251
 Chardin Teilhard de SJ 100, 117, 121, 122
 Charzyński Rafał ks. 294
 Chełmicki Zygmunt ks. 12
 Chenu Marie-Dominique OP 291
 Chlewiński Zdzisław ks. 34
 Chłodna-Błach Imelda 62, 275
 Chmielowski Adam CFA 182, 198

 Chodkowski Tomasz 28
 Chodorowski Jerzy 244, 245
 Chojnacki Piotr ks. 8, 21, 26, 28, 29, 37, 47, 53, 55, 69, 92, 284
 Chopin Fryderyk 256
 Chudy Wojciech 9, 26, 73, 74, 116, 126, 146, 149, 238, 247, 248, 268, 270
 Chyrowicz Barbara SSpS 149, 151, 227
 Clarke Bowman L. 32
 Crosby John 145
 Czachorowski Marek 74, 129, 150, 247, 248, 275
 Czerkawski Jan 26, 285, 293, 295
 Czernecka-Rej Bożena 25, 38
 Czeżowski Tadeusz 18, 147
 Czuma Ignacy 236, 238, 239, 250
 Czupryn Bogdan ks. 49

 Dadaczyński Jerzy ks. 29, 39
 Danek-Wojnowska Bożena 183
 Dańkowski Dariusz SJ 240, 241, 251
 Darowski Roman SJ 71, 114, 117, 118, 166, 167, 178, 298, 299
 Darwin Charles 112
 Daszkiewicz Wojciech 39, 61, 275
 Dąbek Dariusz ks. 106
 Dąbrowska Maria 183
 Dąbska Izydora 237
 Dec Ignacy ks. 49, 57, 116
 Del Noce August 146
 Dembiński Henryk 238, 239
 Dembowski Bronisław ks. 48, 204
 Dempf Alois 255
 Derrida Jacques 181
 Dewey John 181
 Dłubacz Włodzimierz 49, 57, 206, 208, 209, 247, 248, 252
 Długosz Jan SJ 30
 Dołęga Józef Marcei ks. 107
 Domański Juliusz 289

- Domińczak Stanisław ks. 24
 Drewnowski Jan Franciszek 21–23,
 27, 31, 34, 38, 47, 52, 76, 84, 97,
 136, 204, 205, 212–214, 283, 284
 Driesch Hans 96
 Drózdź Michał ks. 252
 Duch Włodzisław 129
 Duchliński Piotr 7, 9, 39, 62, 67, 83,
 86, 130, 133, 149, 150, 166, 215,
 275
 Duhem Pierre 205
 Duma Tomasz ks. 45, 61, 72
 Duns Szkot Jan bł. 46, 281, 292
 Dutkiewicz Paweł 236
 Dybowski Benedykt 93
 Dyczewski Leon OFMConv 177, 240,
 241
 Dyk Wiesław ks. 107
 Dylus Aniela 240, 241
 Dywan Zdzisław 25
 Dziedzic Anna 19
 Dzielski Mirosław 244, 245
 Dziewiecki Marek ks. 177
 Dziobkowski Bogdan 226

 Eco Umberto 181
 Ehrenfels Christian von 157
 Ehrlich Ludwik 238, 239
 Einstein Albert 101, 216
 Eliade Mircea 219
 Elzenberg Henryk 184, 237
 Essler Wilhelm Karl 33
 Ey Henri 76, 82

 Falkowski Andrzej 34
 Fąfara Richard J. 8
 Fel Stanisław ks. 252
 Fenrychowa Janina 8
 Ferdynus Marcin ks. 149
 Filipowicz Adam M. 278
 Floryńska Halina 289

 Fritzhand Marek 114
 Fydrych Jacek 149

 Gabryl Franciszek ks. 21, 24, 47, 52,
 68, 92, 93, 113, 203, 206, 281
 Gadacz Tadeusz 50, 114, 115, 124, 127,
 151, 174, 205, 289, 298
 Gadamer Hans-Georg 196
 Galarowicz Jan 126, 139, 140, 172, 173
 Galenos 31
 Gałęcki Sebastian 9
 Gałkowski Jerzy 146, 149, 165, 241,
 243
 Gałkowski Stanisław 251, 275
 Garbacz Paweł 25, 38
 Garbowski Tadeusz 97
 Garewicz Jan 289
 Garrigou-Lagrange Réginald Marie OP
 211
 Gawecki Bolesław 97, 103, 176
 Gawor Leszek 282
 Geyer Bernhard 285
 Gielarowski Andrzej 62, 151, 203, 222,
 275
 Gielecki Wojciech 284
 Gierycz Michał 247, 248, 252
 Gilson Étienne 8, 9, 54, 58, 115, 187,
 278, 285, 289, 291, 295, 296
 Glinkowski Witold 145
 Głąb Anna 293
 Głombik Czesław 158, 255
 Głowala Michał 61
 Gocko Jerzy SDB 252
 Godawa Grzegorz ks. 252
 Gogacz Mieczysław 8, 26, 38, 48, 49,
 52, 54–56, 75, 76, 82, 92, 118,
 147, 167–169, 178, 204, 210, 225,
 247, 248, 250, 263, 265, 279,
 282–285, 287, 290, 291, 295–297
 Golbiak Jacek ks. 106
 Gołaszewska Maria 184

- Gombrowicz Witold 183
 Gomułka Jakub 220, 228
 Gondek Maria Joanna 171, 265
 Gondek Paweł 38, 61, 275
 Goodman Nelson 181
 Gorczyca Jakub SJ 136, 174
 Gorgiasz 298
 Gouhier Henri 8
 Górski Karol 241, 242, 261, 262
 Górski Ludwik 236, 244
 Grabińska Teresa 149
 Grabmann Martin ks. 255
 Grabowski Marian 8, 9, 172
 Gretka Wojciech 52
 Gródek Kleofas Wojciech OFM 298
 Gruszka Franciszek ks. 49, 50
 Grygiel Stanisław 205, 219, 222, 225, 226, 258
 Grygiel Wojciech ks. 79, 218
 Grzebień Ludwik SJ 30
 Grzegorzczak Anna 270, 272
 Grzegorzczak Andrzej 22, 176
 Grzeszczak Jan 9
 Grzybowski Jacek ks. 60, 62, 252, 275
 Grzywacz Robert SJ 223
 Gudaniec Arkadiusz 61, 116, 129
 Gumański Leon 18
 Gut Arkadiusz 25, 38, 85, 123, 165
 Gut Przemysław 293
 Gutowski Piotr 50, 205, 226–228, 293
 Guz Tadeusz ks. 62, 245, 247, 252, 275
- Habermas Jürgen 181
 Hajduk Zygmunt SDS 24, 26, 35, 73, 105, 176
 Haldane John 96
 Halpern Izidor (Ignacy Myślicki) 283
 Hałaczek Bernard ks. 107, 123
 Harassek Stefan 290
 Hartmann Eduard von 157, 173
 Hartshorne Charles 31
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich 127, 281
 Heidegger Martin 77, 126, 127
 Heinrich Władysław 97
 Heller Michał ks. 19, 26, 29, 35, 50, 59, 78–80, 83, 86, 99, 104, 106, 107, 123, 129, 146, 177, 205, 215–218, 220, 224, 272, 273
 Herbert Zbigniew 237
 Herbut Józef ks. 24, 27, 34, 35, 49, 50, 73, 85, 206, 215, 227, 290
 Herda Justyna 123, 129
 Hildebrand Dietrich von 78, 163, 173–175
 Hiż Henryk 22
 Hlond August ks. 237, 239, 240
 Hochfeld Anna 289
 Hohol Mateusz 36, 79
 Hołda Miłosz ks. 62, 77, 218
 Hołowiński Ignacy ks. 68
 Hołówka Jacek 226
 Hołub Grzegorz ks. 62, 130, 149, 151, 275
 Homa Tomasz SJ 227, 240, 241, 251, 255, 275
 Hortyński Feliks SJ 123
 Hume David 146
 Husserl Edmund 69, 76, 77, 82, 83, 124, 126, 159, 173, 205, 219, 289, 297
- Ingarden Roman 73, 74, 76–78, 81, 82, 112, 126, 172–174, 177, 182, 184, 193, 194, 196, 197, 205, 211, 219, 220, 226, 263, 266, 282, 285, 286, 289
 Iwanicki Józef ks. 20, 24, 28, 29, 31, 37, 48, 55, 56, 92, 280
 Iwanicki Marcin 228, 293
 Jadacki Jacek Juliusz 18, 19, 22, 31, 214, 226

- Jagiello Jarosław ks. 127, 151
 Jakubanis Henryk ks. 24, 37, 284, 290
 Jakubisiak Augustyn ks. 37
 Jan od Krzyża św. 124, 204
 Jan od św. Tomasza 31, 46
 Jan Paweł II św. 58, 145, 146, 148, 189, 198, 204, 237, 241, 242, 263, 268; patrz także: Wojtyła Karol
 Janeczek Stanisław ks. 13, 24, 33, 69, 207, 227, 278, 294
 Janiak Edward 149
 Janik Jerzy 107
 Jankowski Henryk 114
 Janusz Robert SJ 107, 166
 Jarnuszkiewicz Antoni SJ 50, 136
 Jaroszyński Edward 239, 240
 Jaroszyński Piotr 49, 50, 57, 60, 72, 116, 149, 170, 171, 188–191, 206, 247, 248, 252, 263, 265, 266, 275
 Jarra Eugeniusz 238
 Jasinowski Bogumił 284
 Jaśkowski Stanisław 18
 Jaworski Marian ks. 49, 116, 204, 211, 212, 225, 226
 Jędraszewski Marek ks. 50, 114, 124, 205, 240, 241, 270, 271
 Jodkowski Kazimierz 26, 35, 218
 Jonkisz Adam 17, 27, 39
 Judycka Joanna 292
 Judycki Stanisław 23, 50, 57, 60, 61, 74, 84, 85, 129, 150, 205, 226–228
 Juros Helmut SDS 147, 240, 241
- Kaczorowski Paweł 252
 Kaczyński Edward OP 147
 Kajetan (Tomasso de Vio) 46
 Kalinowski Jerzy 19, 24–26, 36, 48, 52, 53, 58, 99, 115, 139, 164, 204, 225, 226, 238, 239
 Kamiński Stanisław ks. 8, 19, 20, 24–27, 31, 34–38, 45, 48, 49, 52, 53, 55, 56, 58, 59, 73, 81, 84, 85, 99, 115, 164, 204, 206–208, 292
 Kant Immanuel 69, 79, 122, 140, 142, 143, 156, 169, 178, 196, 298
 Kartezjusz (René Descartes) 30, 56, 222, 293, 298
 Kawalec Anna 275
 Kawalec Paweł 27, 38
 Keller Józef 139
 Kelsen Hans 238, 239
 Kiczuk Stanisław 25, 37
 Kiereś Henryk 49, 57, 60, 72, 116, 170, 171, 186–189, 191, 192, 206, 210, 234, 247, 248, 252, 263, 266, 274, 275
 Kierkegaard Søren 126
 Kieroń Zuzanna 106
 Kijewska Agnieszka 292
 Kijowski Ryszard ks. 102
 Klaus Georg 32
 Klauza Karol 188, 198, 199
 Klepacz Michał ks. 46, 258, 260, 285
 Kleszcz Ryszard 36
 Klimski Tadeusz 50, 57, 296
 Kloskowski Kazimierz ks. 101, 106
 Kłoczowski Jan Andrzej OP 8, 9, 50, 86, 114, 175, 205, 219, 220, 270, 271
 Kłós Jan 149, 151, 252
 Kłósak Kazimierz ks. 29, 35, 48, 55, 56, 70, 80, 81, 97, 99–101, 103, 104, 106, 112, 114, 119, 120, 128, 205, 208, 210, 212, 216, 223–225, 273, 285, 295
 Kmieciowski Waldemar 78, 86
 Kobylński Andrzej ks. 9, 133, 150, 245, 247, 252, 275
 Kobyłecki Stanisław ks. 21, 22, 25, 46, 51, 284
 Koj Leon 25–27, 32
 Kołakowski Andrzej 19

- Komsta Monika 292
 Kondziela Joachim ks. 240, 241
 Koneczny Feliks 158, 245, 247, 248, 261, 262, 266
 Konfucjusz 293
 Konik Roman 181
 Konopczyński Władysław 237
 Kopania Jerzy 27
 Korcik Antoni ks. 24, 25, 31
 Kornilowicz Władysław ks. 183, 287
 Kostyrko Teresa 184
 Kotarbiński Tadeusz 18, 22, 147
 Kowalczyk Stanisław ks. 49, 56, 75, 115–117, 128, 129, 165, 203, 206–208, 240, 241, 263, 267, 268
 Kowalewski Marian ks. 48
 Kowalska Faustyna św. 198
 Kowalski Kazimierz ks. 47, 52, 285
 Kozak Magdalena 62
 Krajewski Kazimierz 148, 149, 164
 Krasiński Zygmunt 256
 Kraus Oskar 157
 Krąpiec Mieczysław Albert OP 19, 27, 34, 37, 48, 52–56, 58, 59, 63, 71, 72, 81–85, 99, 114–116, 128, 129, 147, 169–171, 178, 184, 185, 187–190, 204, 206–209, 224–227, 247–250, 263–265, 270, 274, 292
 Krokos Jan ks. 28, 50, 57, 75, 85
 Krucina Jan ks. 240, 241
 Kruszyński Józef ks. 236, 245, 246
 Krzesiński Andrzej ks. 245–246
 Kubiak Władysław FDP 50, 57
 Kublikowski Robert ks. 27, 38
 Kucharczyk Grzegorz 245, 247
 Kucharski Jarosław 67, 151
 Kuczyńska Alicja 184
 Kuderowicz Zbigniew 278, 289
 Kukowski Jarosław 80
 Kulicki Piotr 25, 38
 Kupczak Jarosław OP 126
 Kurdziałek Marian ks. 58, 285, 291, 292
 Kwiatkowski Franciszek SJ 30, 95, 158, 293
 Kwiatkowski Tadeusz 25–27, 32
 Kwieciński Zbigniew 177
 Landy Teresa 183
 Lavelle Louis 150, 174
 Lapie Paul 157
 Larouche Laurent 32
 Latawiec Anna 39, 80, 106
 Laudan Larry 11
 Lechniak Marek 25, 38
 Leibniz Gottfried Wilhelm 28, 30, 31, 33, 56, 293
 Lekka-Kowalik Agnieszka 27, 38, 73, 130, 176
 Lemańska Anna 39, 80, 89, 105, 106
 Lenartowicz Piotr SJ 70, 86, 102, 123
 Leon XIII 92, 111, 234, 240, 280, 284, 285
 Lévinas Emmanuel 124, 126, 127, 150, 175, 219
 Leśniewski Stanisław 18, 22, 26, 31
 Lewandowski Wojciech 151
 Liana Zbigniew ks. 79
 Lichacz Piotr 150
 Lis Rafał 251
 Lisiak Bogdan SJ 107, 218, 299
 Lisowski Aleksander 61
 Lizut Rafał 8
 Locke John 293
 Lonergan Bernard SJ 85
 Lorenz Konrad 82
 Lubański Mieczysław ks. 26, 28, 29, 80, 103, 106, 123
 Lutosławski Kazimierz ks. 239, 240
 Lutosławski Wincenty 280
 Lyotarad Jean-François 181

- Łepko Zbigniew SDB 107
 Łoś Jerzy 18
 Ługowska Danuta 80
 Łukasiewicz Dariusz 36, 226, 227
 Łukasiewicz Jan 18, 21–23, 25, 37, 205
- Mach Ernst 205
 Maciejczak Marek 76, 86, 270
 Maier Henryk 160
 Majdański Stanisław 19, 22, 24, 26–28, 31, 38, 53, 73, 290
 Majeran Roman 292
 Majka Józef ks. 237, 244, 245
 Makota Janina 184
 Malebranche Nicolas 293
 Malinowski Krzysztof 135, 136
 Mamcarz Piotr 177
 Marcel Gabriel 124, 126, 221
 Marciszewski Witold 26, 27, 32
 Mariański Janusz ks. 177
 Maritain Jacques 8, 54, 58, 70, 99, 100, 116, 183, 187, 255, 262, 287
 Markowski Mieczysław 289, 291
 Marks Karol 114, 156
 Martyniak Czesław 238
 Maryniarczyk Andrzej SDB 9, 18, 49, 51, 52, 54, 57, 72, 116, 135, 141, 149, 171, 206, 207, 234, 236, 238, 247, 248, 250, 252, 277, 279, 290, 291
 Matulewicz Jerzy MIC bł. 238
 Matuszek Krzysztof 251
 Mazanka Paweł CSsR 49, 60, 61, 210
 Mazierski Stanisław ks. 24, 26, 35, 48, 56, 99, 100, 103–105
 Mazur Piotr Stanisław 7, 39, 55, 61, 72, 86, 116, 129, 150, 233, 247, 248, 251, 275, 299
 Mazurek Franciszek ks. 238, 239, 241, 252
 Mazurkiewicz Piotr ks. 252
- Mączka Janusz SDB 29, 79, 107
 McLuhan Marshall 181
 Mercier Désiré-Joseph ks. 19, 69, 111, 112, 279
 Merecki Jarosław SDS 150, 237
 Merleau-Ponty Maurice 86
 Metallmann Joachim 97
 Michalik Alicja 78, 220
 Michalski Konstanty CM 22, 23, 92, 112, 113, 159, 205, 212, 158, 260, 281, 282, 285–287, 291
 Michalunio Czesław SJ 30
 Michałowski Witold ks. 24, 25, 31
 Micińska Anna 183
 Mickiewicz Adam 256
 Mijalska Magdalena 9
 Mikucki Kazimierz CR 50, 108, 288, 289
 Mikulska Patrycja 146
 Milcarek Paweł 61, 247, 248
 Milewski Józef 244
 Moles Abraham 181
 Molski Marceli ks. 28
 Moń Ryszard ks. 9, 119, 124, 133, 150
 Morawiec Edmund CSsR 34, 48, 49, 57, 204, 206
 Morawski Mieczysław ks. 281
 Morawski Stefan 184
 Mordarski Ryszard 227
 Morin Jean-Baptiste 28
 Moskal Piotr ks. 49, 50, 57, 206, 209, 215
 Motyka Krzysztof 238, 239
 Mrzygłód Piotr R. ks. 62
 Murawski Roman 22, 31
 Mycielski Andrzej 238, 239
 Mysona Byrska Joanna 252, 275
 Mysłicki Ignacy (Izydor Halpern) 12, 283
 Nabert Jean 86, 150

- Nagórny Janusz ks. 252
 Nałkowska Zofia 183
 Natanson Władysław 97
 Nawroczyński Bogdan 261, 262
 Newton Isaac 89
 Nietzsche Friedrich 156, 158, 160, 178
 Nieznański Edward 28, 29, 32–34, 38, 56, 205, 214
 Norwid Cyprian Kamil 256
 Nowak Andrzej 245, 247
 Nowak Marian ks. 177
 Nowik Andrzej Marek 278
 Nowodworski Michał ks. 12
 Nuckowski Jan SJ 30
 Nusbaum-Hilarowicz Józef 93
 Obirek Stanisław 299
 Obolevitch Teresa SBDNP 218
 Ogarek Zygmunt 284
 Ogonowski Zbigniew 289
 Oko Dariusz ks. 62, 245, 247, 275
 Oleksy Czesław 33
 Olszewski Adam ks. 29, 36, 39
 Omyła Mieczysław 28
 Ossowski Stanisław 185
 Otto Rudolf 219
 Pabjan Tadeusz ks. 62, 79, 107, 218
 Palusińska Anna 292
 Pamuła Stanisław ks. 252
 Pańpuch Zbigniew 61, 116
 Parmenides 298
 Parys Jan 23, 214
 Pasterczyk Piotr ks. 294
 Pastuszka Józef ks. 37, 159, 204, 236, 241, 242, 258, 260, 261, 285
 Paszyński Jarosław SJ 62
 Paściak Józef 175
 Paweł św. 176
 Pawlicki Stanisław ks. 281
 Pawlicki Stefan CR 113, 280
 Pawlikowski Michał 245, 246
 Pawlikowski Tomasz 61
 Pawliszyn Mirosław ks. 223
 Pawłowski Krzysztof Jan 223, 275
 Pawłowski Łukasz 234
 Pechnik Aleksander ks. 258
 Pelczar Józef Sebastian ks. św. 239, 240
 Perzanowski Jerzy 30, 31, 80
 Petrażycki Leon 239
 Petrycy Sebastian 287
 Piechowiak Marek 62, 239, 249
 Piechowicz Robert 39
 Piecuch Joachim ks. 205
 Pieróg Stanisław 19
 Pietraszko Jan 198
 Pietruszczak Andrzej 80
 Piętka Dariusz 50, 62
 Piłat Robert 76, 86
 Pius IX bł. 234
 Pius X św. 51, 234
 Pius XI 234, 285
 Piwowarczyk Jan 244
 Piwowarczyk Marek 61
 Planck Max 216
 Platon 50, 140, 187, 196, 291, 292
 Plotyn 194
 Płotka Magdalena 76, 278, 297
 Płotka Witold 297
 Podbielski Marcin 299
 Podoleński Stanisław SJ 241, 242
 Podrez Ewa 9, 62, 119, 133, 150, 164, 165, 189, 198, 252, 275
 Pokulniewicz Andrzej 62
 Polak Paweł 30, 39
 Polak Ryszard 135
 Policki Korneliusz SDS 32
 Popielski Kazimierz ks. 177
 Popper Karl 79
 Poradowski Michał ks. 245, 246
 Porębski Mieczysław 184

- Porębski Stanisław Andrzej 296
 Porwolik Marek ks. 39
 Poznański Jacek SJ 17, 39, 107
 Półtawski Andrzej 76, 82, 86, 150, 173, 268, 270
 Protagoras 298
 Ptaszek Robert 275
 Pyszka Stanisław SJ 240, 241, 251, 299

 Radziszewski Idzi ks. 47, 52, 68, 69, 112, 203, 206, 216, 281, 285
 Ratzinger Joseph ks. 9
 Reale Giovanni 292
 Regner Leopold ks. 20, 24, 25, 31
 Rickert Heinrich 160
 Ricoeur Paul 9, 124, 126, 127, 196, 220, 222
 Rignano Eugenio 96
 Rivetti Barbó Francesca 32
 Rodziński Adam 126, 164, 165, 258, 268, 274
 Romanowski Henryk 46, 51, 244
 Roskal Zenon 62, 106
 Rosłan Adam 61
 Rosmini Antonio bł. 146
 Rosner Katarzyna 184
 Rospond Stanisław 159
 Roszkowski Antoni ks. 244, 245
 Roszyk Maksymilian 293
 Rozen Barbara 269
 Rożdżeński Roman ks. 50, 77, 83, 86, 127
 Rubczyński Witold 158, 261
 Russell Bertrand 32
 Rutkiewicz Bohdan ks. 68, 95, 96, 281
 Rutowski Tadeusz ks. 95, 102
 Ryba Mieczysław 245, 247

 Sajdek Wiesława 292
 Salamon Janusz 227

 Salamucha Jan ks. 20–22, 31, 32, 34, 37, 47, 52, 76, 97, 136, 137, 204, 213, 214, 283, 284
 Sandok Theresa 58
 Sarnacki Andrzej SJ 251
 Sartre Jean-Paul 124, 219
 Sawicki Franciszek ks. 75, 113, 159–161, 203, 241, 242, 258, 259
 Scheler Max 75, 111, 124, 126, 139–141, 159, 160, 162, 163, 173, 179, 205, 289
 Schmitz Kenneth L. 242
 Sedlak Włodzimierz ks. 100, 105
 Seifert Josef 145
 Semenenko Piotr 68
 Seńko Władysław 289
 Siemianowski Andrzej 28
 Siemianowski Antoni ks. 78, 86, 114, 173, 179, 241, 243, 252, 270, 271
 Sikora Adam 289
 Sikora Piotr 275
 Siwek Paweł SJ 161, 162
 Skarga Barbara 277, 289
 Skoczny Włodzimierz ks. 107
 Skoczyński Jan 7, 19, 158, 279, 282, 283, 288
 Skorowski Henryk SDB 240, 241
 Skrzydlewski Paweł 7, 62, 72, 129, 233, 247, 248, 251
 Skrzydlewski Władysław Bernard OP 237, 244, 245
 Skrzypek Marian 289
 Skubała-Tokarska Zofia 18
 Skwarczyńska Stefania 182
 Słomka Marek ks. 218
 Słowacki Juliusz 256
 Słupecki Jerzy 18
 Smith Adam 156
 Smith Barry 30
 Smoluchowski Marian 93

- Sobociński Bolesław 21, 47, 97, 204, 213, 283
- Sochoń Jan ks. 49, 50, 57, 60, 118, 189, 196, 210, 263, 267, 275
- Sołtys Andrzej ks. 61
- Sołtysiak Marek ks. 77, 86
- Sowiński Sławomir 252
- Spaemann Robert 145, 157, 270
- Spencer Herbert 112
- Spinoza Baruch 293
- Szrednicki Jan 29
- Stachewicz Krzysztof 9, 62, 78, 150, 155, 156, 174, 176, 242, 243, 252
- Starościc Anna 227
- Stawrowski Zbigniew 127, 151, 242, 243, 252
- Steenberghen Fernand van 292
- Stefańczyk Andrzej 292
- Stępa Jan ks. 47, 52, 92, 94, 95, 203, 206, 240, 245, 246, 258, 259, 284
- Stępień Antoni Bazyli 19, 24–26, 35, 48, 49, 53, 58, 59, 68, 73, 74, 81–83, 85, 114, 115, 127, 128, 165, 184, 188, 189, 193, 194, 204, 211, 225, 226, 247, 263, 266, 273, 274, 283
- Stępień Katarzyna 62, 72, 234, 239, 247, 252
- Stępień Tomasz ks. 62, 210
- Stonert Henryk 28
- Straszewski Maurycy 284
- Strauss Erwin 76, 82
- Stróżewski Władysław 26, 49, 56, 114, 115, 140, 150, 172, 179, 184, 188, 189, 194, 195, 205, 219–221
- Struve Henryk 18, 158
- Strzemiński Władysław 184
- Strzeszewski Czesław 233, 240, 245, 263, 267
- Styczeń Tadeusz SDS 24, 35, 49, 73, 82, 126, 141–143, 145–149, 163, 164, 241, 243, 250, 268–270
- Suárez Franciszek SJ 46, 136, 281
- Sulkowski Mariusz 252
- Surowiecki Wawrzyniec 68
- Surzyn Jacek 299
- Swieżawski Stefan 8, 14, 19, 24, 26, 48, 52–55, 58, 115, 184, 204, 225, 263, 278, 282, 285, 290, 291, 293, 295
- Szałata Kazimierz 8, 47
- Szałek Piotr K. 293
- Szczepaniak Sławomir 212
- Szczerbińska-Polak Małgorzata 177
- Szczucki Lech 289
- Szczyrba Sławomir ks. 210
- Szlachta Bogdan 237, 239, 250, 251
- Szostek Andrzej MIC 24, 35, 74, 126, 141, 146, 147, 149, 164
- Szubka Tadeusz 27, 28, 35, 38, 61, 164, 227
- Szuman Stefan 185
- Szumera Grzegorz ks. 61
- Szydłowski Marek 27
- Szydłowski Piotr 237
- Szymaniak Agata 236
- Szymańska Maria 58, 236
- Szymański Antoni ks. 236, 240, 244, 258, 260
- Szymeczko Jan ks. 158
- Szyszkowska Maria 8, 236
- Ślaga Szczepan Witold ks. 80, 103, 106
- Śleziński Krzysztof 30
- Ślipko Tadeusz SJ 35, 114, 118, 128, 136–139, 145, 148–150, 162, 166–169, 178, 241, 242
- Śliwerski Bogusław 177
- Śniadecki Jan 92
- Śniadecki Jędrzej 92
- Śnieżyński Krzysztof ks. 223
- Świercz Piotr 251
- Świeżyński Adam ks. 62, 80, 106, 226, 227

- Świętorzecka Kordula 22, 28, 29, 31, 39, 214
- Taranczewski Paweł 189, 194–197
- Tarasiewicz Paweł ks. 62, 247, 248, 275
- Tarnogórski Czesław 8
- Tarnowski Karol 50, 86, 114, 124, 151, 172, 179, 205, 220–222, 228, 258, 270, 271
- Tarski Alfred 18, 26
- Tatarkiewicz Władysław 45, 182, 184, 237, 282, 283, 289
- Temistiusz 63
- Teodorowicz Józef ks. 239, 240
- Teodoryk z Chartres 298
- Tes Urszula 255
- Tischner Józef ks. 12, 50, 59, 60, 77, 82, 86, 114, 115, 124, 126–129, 143–145, 148, 149, 151, 174–176, 179, 189, 196–198, 205, 219–222, 225, 226, 241, 243, 258, 274
- Tkaczyk Marcin OFMConv 18, 25, 38, 227
- Tkocz Zygmunt 237
- Tokarz Franciszek ks. 293
- Tomanek Roman ks. 28, 39, 215
- Tomasik Henryk ks. 292
- Tomasz z Akwinu św. 32, 33, 46, 47, 49–54, 58, 59, 63, 69, 70, 75, 81, 84, 86, 92, 106, 111, 113, 115, 122, 125, 135, 150, 169, 183, 203, 206, 208–210, 212, 213, 223, 224, 234, 238, 239, 244, 245, 248, 280, 281, 287, 289, 290, 292, 297–299
- Trypuz Robert 38
- Trzęsicki Kazimierz 27
- Tupikowski Jerzy CFM 62
- Turek Józef ks. 27, 35, 105
- Turowicz Jerzy 225, 285
- Twardowski Kazimierz 18, 115, 204, 205, 280, 288
- Tyszczyk Andrzej 177
- Ueberweg Friedrich 285
- Urban Marek CSsR 277, 298
- Usowicz Aleksander CM 204
- Vattimo Gianni 182
- Virilio Paul 182
- Voegelin Eric 234
- Wadowski Dariusz 177
- Wais Kazimierz ks. 47, 52, 68, 92–95, 98, 113, 203, 206, 281, 284
- Walczak Monika 27, 38, 62, 85, 208
- Wald Berthold 234
- Walicki Andrzej 277, 289
- Wallis Mieczysław 185
- Waśkiewicz Hanna 238, 239
- Wawrzyniak Andrzej ks. 48, 147, 169
- Wąsik Wiktor 282, 287, 289
- Wciórka Ludwik ks. 102, 122, 128, 205
- Weingartner Paul 33
- Weryho Władysław 279, 280
- Węgrzecki Janusz 126, 252
- Whitehead Alfred North 32
- Wicher Władysław ks. 162
- Wielecki Krzysztof 240, 241, 252
- Wielgus Stanisław ks. 239, 250, 292, 294
- Wielomski Adam 245, 246
- Wierzbicki Alfred Marek ks. 74, 146, 149, 242, 243
- Wierzchosławski Rafał 27, 38
- Więckowski Andrzej 8
- Windelband Wilhelm 160
- Wistuba Halina 268, 269
- Witkiewicz Stanisław 182, 183
- Witkiewicz Stanisław Ignacy (Witkacy) 183

- Witwicki Władysław 185
 Włodek Zofia 289
 Wojciechowski Tadeusz ks. 101, 102, 120, 121, 123, 128
 Wojcieszek Krzysztof Andrzej 61
 Wojtkiewicz Czesław MIC 24, 31
 Wojtyła Karol ks. 49, 52, 53, 56, 58, 73, 76, 98, 99, 107, 114, 115, 117, 124–130, 139–141, 143, 145–147, 150, 151, 162, 163, 173, 178, 189, 198, 204, 211, 237, 238, 241–243, 249, 263, 268–270; patrz także: Jan Paweł II
 Wojtysiak Jacek 25, 50, 57, 60, 61, 74, 83–85, 129, 149, 205, 215, 226, 227
 Wolak Zbigniew ks. 21–23, 29, 31, 32, 34, 37, 39, 83, 284
 Woleński Jan 7, 18, 19, 22, 31, 36, 37, 84, 227, 279, 283, 288
 Wolicka (Wolicka-Wolszleger) Elżbieta 73, 195
 Wolsza Kazimierz ks. 27, 33, 62, 85, 215
 Wołek Artur 251
 Workowski Adam 220, 228
 Woroniecki Jacek OP 46, 47, 51, 113, 134–136, 145, 158, 236, 241, 242, 258, 259, 285–287
 Wójcik Kazimierz 291, 292
 Wójcik Wiesław 30
 Wóycicki Aleksander ks. 239, 240
 Wright Georg Henrik von 25
 Wroczyński Krzysztof 49, 57, 239, 252
 Wróblewski Zbigniew 38, 62, 106, 123
 Wrzeszcz Zofia 9
 Wszolek Stanisław ks. 61, 62, 79, 218
 Wybraniec-Skardowska Urszula 18
 Wyszyński Stefan ks. 114, 237, 240
 Zaborski Władysław SJ 293
 Zalewski Sylwester 22, 31, 38
 Zawirski Zygmunt 18, 23, 97
 Zdybicka Zofia Józefa USJK 9, 38, 48, 49, 56, 58, 72, 84, 115, 116, 171, 188, 189, 192, 204, 206–209, 226, 263–265
 Zegarliński Stanisław ks. 238
 Zembrzusi Michał 62, 76, 278, 297
 Zhyrkova Anna 299
 Zieliński Andrzej 215
 Zieliński Edward Iwo OFMConv 9, 291, 292
 Ziomba Maciej Stanisław 293
 Ziemiański Stanisław SJ 49, 51, 56, 70, 81, 83, 102, 204, 206, 210
 Ziemiński Ireneusz 61, 130, 205, 226, 228
 Ziemski Piotr 19
 Zimmerman Kazimierz ks. 239, 240
 Znamierowski Czesław 23
 Znaniecki Florian 23
 Zon Józef 106
 Zuziak Władysław ks. 86, 111, 114, 124, 127, 150, 174, 252, 275
 Zwoliński Andrzej ks. 240, 241, 252
 Zykubek Andrzej 106
 Żegleń Urszula 27, 28, 50, 73
 Żeleźnik Tadeusz 62
 Żółkiewski Stefan 184
 Żychliński Aleksander ks. 46, 52
 Życiński Józef ks. 19, 29, 35, 50, 59, 78, 79, 83, 86, 107, 123, 129, 146, 205, 215–218, 220, 224, 272–274

