

PROFESOR
MISTRZ
PRZYJACIEL



Ks. infułat prof. dr hab. Stanisław Kowalczyk

PROFESOR MISTRZ PRZYJACIEL



Księga Jubileuszowa dedykowana
ks. prof. dr. hab. Stanisławowi Kowalczykowi
w 90. rocznicę urodzin



Redakcja
Edward Balawajder • Jarosław Charchuła • Arkadiusz Jabłoński

WYDAWNICTWO NAUKOWE
AKADEMII IGNATIANUM W KRAKOWIE

KRAKÓW 2022

Spis treści

Listy gratulacyjne

List gratulacyjny Arcybiskupa Metropolity Częstochowskiego Wacława Depo	11
List gratulacyjny Biskupa Świdnickiego Seniora Ignacego Deca	15
List gratulacyjny Biskupa Pomocniczego Diecezji Radomskiej Piotra Turzyńskiego	17
List gratulacyjny Rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II ks. prof. dr. hab. Mirosława Kalinowskiego	19
List gratulacyjny Rektora Akademii Ignatianum w Krakowie ks. prof. dr. hab. Józefa Bremera	21
List gratulacyjny Dziekana Wydziału Nauk Społecznych KUL dr. hab. Arkadiusza Jabłońskiego, prof. KUL	23

Wywiad z Jubilatem

<i>Refleksje Jubilata nad własną drogą filozoficzną</i> (wywiad z Jubilatem – Edward Balawajder)	27
---	----

Życie i dzieło Jubilata

<i>Homilia księdza Jana Szymczyka z okazji Jubileuszu 80 lat życia</i> <i>księdza prof. Stanisława Kowalczyka</i>	69
Bp Ignacy Dec, <i>Vetera novis augere</i>	75
Ks. Marek Kozera, <i>Wspaniały Człowiek, wielki Rektor</i>	87
Ks. Edward Walewander, <i>Ks. infułat prof. zw. dr hab. Stanisław</i> <i>Kowalczyk – sacerdos vere doctus nonagenarius</i>	95
Jerzy Kosiewicz, <i>Ks. Profesorowi Stanisławowi Kowalczykowi</i> <i>z okazji 90-lecia oraz trzydziestoletniej przyjaźni</i>	101

Ks. Zdzisław Pawlak, <i>Na KUL-u spotkałem niezwykłego człowieka</i> ...	105
Kazimierz Kondrat, <i>Nauka, wiara, człowieczeństwo. O talentach i dziełach ks. Profesora Stanisława Kowalczyka</i>	111
Ks. Sylwester Jaśkiewicz, <i>Ks. prof. Stanisław Kowalczyk jako amator sapientiae w kontekście jego związków ze św. Augustynem</i>	125
Christoph Höfler, <i>Filozof tak naprawdę</i>	137
Edward Balawajder, <i>Homo frugi omnia recte facit</i>	143
Wioletta Szymczak, <i>Ksiądz Profesor Stanisław Kowalczyk – nasz Promotor</i>	151
Krzysztof Burek, <i>Mój sandomierski Prefekt</i>	155
Ks. Andrzej Jędrzejewski, <i>Kapłaństwo na dwóch skrzydłach: Fides et ratio</i>	175

Bóg i religia przedmiotem refleksji Jubilata

Janusz Mariański, <i>Doświadczenie religijne w perspektywie socjologicznej</i>	183
Ks. Wiesław Przygoda, <i>Kryzys ideowo-aksjologiczny wyzwaniem dla Kościoła</i>	209
Ks. Bartłomiej Krzos, <i>Zagadnienie poznania Boga w pismach ks. prof. dra hab. Stanisława Kowalczyka</i>	225
Stanisław Lis, <i>Argumenty za istnieniem Boga i Jego natura u Kartezjusza w interpretacji Stanisława Kowalczyka</i>	241
Ks. Dariusz Karasek, <i>Potrzeba światopoglądu chrześcijańskiego</i>	263

Mysł Jubilata w kontekście personalistycznego oglądu człowieka i społeczeństwa

Ks. Bogumił Gacka MIC, <i>Personalizm społeczny Jacques'a Maritaina i Karola Wojtyły</i>	275
Sławomir Chrost, <i>Przyczyna sprawcza i celowa osoby ludzkiej a pedagogika transcendentna i transcendentalna (z okazji jubileuszu Księdza Profesora Stanisława Kowalczyka)</i>	291
Arkadiusz Jabłoński, <i>Mistrz kształcący do krytycznego myślenia w naukach społecznych</i>	303

Irenusz Niećko, <i>Stosunek Jacques'a Maritaina do głównych idei ładu demokratycznego</i>	323
Piotr Szulich, <i>Upodmiotowiony status ludzkiego ciała w pismach Stanisława Kowalczyka</i>	343
Ks. Piotr Setlak, <i>Moje zainteresowanie koncepcją życia społecznego Michaela Novaka</i>	355
Jarosław Charchuła SJ, <i>W poszukiwaniu liberalizmu „z ludzką twarzą”. Koncepcja jednostki i zakres jej wolności w życiu społecznym – w świetle teorii społecznej przedstawicieli polskiego liberalizmu</i>	359
Ks. Stanisław Kowalczyk, <i>Podróże do krajów – byłych terytoriów II Rzeczypospolitej Polskiej</i>	387

Wywiad z Jubilatem

Refleksje Jubilata nad własną drogą filozoficzną
(wywiad z Jubilatem – E. Balawajder)

Refleksje Jubilata nad własną drogą filozoficzną

1. Jaka była droga Księdza Profesora do fascynacji filozofią?

Edward Balawajder (EB): Ksiądz Profesor przez ponad pół wieku był wykładowcą filozofii w kilku uczelniach wyższych, w tym również w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W swym dorobku naukowym posiada kilkadziesiąt książek autorskich i kilkaset artykułów omawiających różne dyscypliny filozoficzne. Jaka była droga prowadząca do zafascynowania problematyką filozoficzno-sapiencjalną?

Ks. Stanisław Kowalczyk (SK): Moja droga do filozofii była wieloetapowa, powolna i w pewnym stopniu przypadkowa. Jej pierwszą fazą było Ogólnokształcące Liceum (typu humanistycznego) w Sandomierzu, w którego programie był przedmiot „Propedeutyka filozofii”. Wykładowcą była Aniela Piotrowska, w sposób interesujący i przystępny omawiająca zagadnienia z pogranicza psychologii i antropologii. Otrzymałem od niej notę bardzo dobrą.

Systematyczne studia filozofii miały miejsce w sandomierskim seminarium duchownym w latach 1979–1984. Przez pierwsze dwa lata w programie tej uczelni były dyscypliny filozoficzne: metafizyka, teoria poznania, filozofia człowieka (antropologia), psychologia, filozofia przyrody (kosmologia) oraz historia filozofii (od starożytnej do nowożytnej i współczesnej). Filozofię wykładali wówczas: ks. Adam Szymański, ks. Stefan Siedlecki i ks. Wincenty Granat, późniejszy profesor i rektor KUL-u. Ten ostatni był nie tylko wybitnym uczonym, ale także dobrym pedagogiem; komunikatywnie omawiał problematykę filozoficzną, ukazując jej powiązanie z życiem człowieka. Wykładał m.in. filozofię Boga¹, w której argumenty ontologiczno-kosmologiczne inspiracji tomistycznej za istnieniem Boga łączył z argumentacją

¹ W. Granat, *Teodycea. Istnienie Boga i jego natura*, Poznań 1960; 2 wyd. Lublin 1968.

antropologiczną nawiązującą do św. Augustyna. Takie ujmowanie problematyki racjonalnego poznania Boga było mi bliskie i oddziaływało na moje późniejsze preferencje filozoficzne.

Dalszym ważnym etapem mego życia były specjalistyczne studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Biskup Jan Kanty Lorek, pasterz Diecezji Sandomierskiej, wysyłając mnie na studia zapytał: co chcesz studiować? Odpowiedziałem: teologię moralną. Nie miałem idiosynkrazji do filozofii w trakcie seminaryjnych studiów, ona mnie interesowała, ale psychicznie bardziej była mi bliska tematyka aksjologiczno-moralna. Jako alumn zainteresowałem się artykułem o personalizmie ks. W. Granata zamieszczonym w „Tygodniku Powszechnym” oraz wypowiedziami o egzystencjalizmie tomistycznym w „Znaku”, których autorem był dominikanin Albert Krąpiec.

Lata pięćdziesiąte to okres komunistycznego terroru w Polsce, jego ofiarą był wykładowca filozofii w seminaryjnej uczelni ks. Siedlecki. Ten fakt wyjaśnia decyzję ks. biskupa Lorka, który polecił mi podjąć studia filozoficzne w KUL-u. Moim osobistym wyborem był udział w seminarium naukowym z zakresu metafizyki ogólnej kierowanym przez o. prof. Krąpca. Zaciekały mnie jego artykuły o tomizmie w „Znaku”, dlatego zdecydowałem się na specjalizację w zakresie filozofii bytu (metafizyki). Nie zawiodłem się w swym wyborze, wykłady prof. Krąpca były interesujące, prezentował bowiem tomizm w nowej wersji egzystencjalno-dynamicznej, nawiązującej do francuskiego mediewisty Étienne’a Gilsona. Na seminarium naukowym czytaliśmy *Metafizykę* Arystotelesa w języku greckim, co zainspirowało mnie do pogłębienia znajomości tego języka na kursach prowadzonych przez prof. Janinę Pliszczyńską. Prof. Albert Mieczysław Krąpiec aktywizował uczestników swego seminarium do pisania prac dyplomowych, dlatego podczas moich czteroletnich studiów filozofii mogłem napisać pracę magisterską i doktorską. Pierwsza z nich omawiała koncepcję analogii w ujęciu Franciszka Brentano. Jego dzieła nie były tłumaczone na język polski, co wymagało poznania filozoficznej semantyki w języku niemieckim. Moja rozprawa doktorska omawiała koncepcję jedności transcendentalnej w ujęciu tomistycznym. Kiedy ją ukończyłem, ukazała się w języku niemieckim książka na ten sam temat; nabyłem ją, jej struktura i sposób ujęcia tematyki – ku memu zadowoleniu – były całkowicie odmienne. Obie prace dyplomowe, magisterska i doktorska, koncepcje filozoficzne prezentowały w interpretacji tomizmu egzystencjalnego. Był to wpływ autorytetu ich promotora prof. Krąpca, któremu w okresie studiów zawdzięczam bardzo wiele: znajomość

podstaw tomizmu, dobry warsztat pracy naukowej, inspiracje w trakcie pisania prac dyplomowych.

Po ukończeniu studiów filozoficznych w czerwcu 1958 roku, z polecenia ks. biskupa Lorka objąłem wykłady filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu, które prowadziłem przez 52 lata (do 2010 roku). Wykładałem ontologię, teorię poznania, filozofię Boga i metodykę pracy naukowej. Choć równocześnie uczestniczyłem aktywnie w duszpasterstwie (kazania, nauczanie religii, rekolekcje), to jednak swoją znajomość filozofii – zwłaszcza metafizyki i filozofii Boga – intensywnie pogłębiałem poprzez studium dzieł św. Tomasza z Akwinu i Jana od św. Tomasza, oraz lekturę różnojęzycznych monografii często prezentujących odmienne wersje tomizmu czy stanowisk filozoficznych. Podczas wakacji czas wolny poświęcałem na kwerendę w naukowych bibliotekach, na czele z Biblioteką Narodową w Warszawie. Owocem moich studiów na początku lat sześćdziesiątych był obszerny skrypt (liczący ponad 300 stron maszynopisu) pt. „Zarys filozofii bytu”. Nie został on opublikowany, ale był podstawą przy redagowaniu pracy *Metafizyka ogólna* (1999), opublikowanej w Polsce oraz w języku litewskim i ukraińskim.

Nowym etapem mej fascynacji filozofią była lektura pism św. Augustyna. Ten fakt był konsekwencją podjęcia pracy naukowo-dydaktycznej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Ks. prof. Stanisław Adamczyk zaproponował mi tam stanowisko adiunkta przy jego I Katedrze Metafizyki, w której prowadziłem proseminarium z filozofii Boga. Praca na wyższej uczelni zobowiązywała do napisania rozprawy habilitacyjnej. Początkowo podjąłem temat „Bóg jako Dobro Najwyższe w ujęciu św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu”, lecz później idąc za radą ks. prof. Józefa Pastuszki ograniczyłem tematykę rozprawy do biskupa Hippony. Po perturbacjach związanych z poszukiwaniem recenzentów mej pracy „Bóg jako Dobro Najwyższe w ujęciu św. Augustyna”, obroniłem ją 6 grudnia 1969 roku; po jej zatwierdzeniu w następnym roku przez Ministerstwo Szkolnictwa Wyższego, uzyskałem tytuł doktora habilitowanego filozofii w zakresie teodycei, tj. filozofii Boga. Dalsze etapy wtajemniczenia w problematykę filozoficzną były podstawą kolejnych stopni naukowych: docenta (1977), profesora nadzwyczajnego (1985) i profesora zwyczajnego (1991); ostatni tytuł uzyskałem pełniąc obowiązek dziekana Wydziału Nauk Społecznych KUL-u.

Myśl filozoficzna św. Augustyna w następnych latach ciągle mnie fascynowała, efektem tego były artykuły opublikowane w periodykach zagranicznych: „Giornale di metafisica” (Italia), „Augustinus” i „Estudio

Augustiniano” (Hiszpania), oraz książka *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna* (Warszawa 1987, Lublin 2007). Studiowanie myśli filozoficznej biskupa Hippony nie było równoznaczne z odejściem od tomizmu czy deprecjacją jego wkładu w filozofię, sądzę natomiast, że pojęcie filozofii wieczystej należy ujmować transsystemowo.

Charakteryzując moją drogę filozoficzną, chciałbym dowartościować rolę kilkudziesięciu krajowych i międzynarodowych sympozjów/spotkań filozoficznych, w których aktywnie uczestniczyłem wygłaszając referaty. Były to spotkania polsko-austriackie, polsko-niemieckie, organizowane przez Komisję Jacques’a Maritaina, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Instytut Filozofii działający przy uniwersytecie wileńskim i Katolicki Uniwersytet Lubelski. Międzynarodowe sympozja filozoficzne nie były jedyną okazją do osobistego spotkania zagranicznych uczonych, elementem mojej formacji intelektualno-filozoficznej były także wielokrotne podróże naukowe do wielu krajów świata, których istotnym składnikiem były wizyty oraz rozmowy w tamtejszych uniwersytetach. Szczególnie wiele skorzystałem naukowo korzystając z kilku stypendiów na belgijskim uniwersytecie katolickim w Louvain, a także spotykając się z profesorami filozofii na uniwersytetach amerykańskich (Notre Dame, Harvard) i włoskich (Gregorianum, Salesianum).

Studiując i pracując naukowo na terenie filozofii uwzględniałem dwie metody: diachroniczną i synchroniczną. Mając na uwadze pierwszą z nich, w kilku swych pracach omawiałem historię podstawowych idei filozoficznych: ciała, duszy, człowieka, Boga, wolności, personalizmu. W USA zauważyłem jednostronnie historyczne prezentowanie problemów filozofii, co u części słuchaczy owocowało dezorientacją i skłonnością do relatywizmu poznawczo-aksjologicznego. Druga z wymienionych metod skłaniała mnie do opracowania prac o charakterze merytoryczno-problemowym, dotyczą one różnych dyscyplin filozoficznych: metafizyki, teorii poznania, antropologii, filozofii Boga, filozofii społecznej, filozofii kultury i aksjologii. Jako profesor filozofii starałem się uwzględniać aktualnie wpływowe nurty filozoficzne, dlatego opublikowałem pracę na temat marksizmu, liberalizmu i postmodernizmu.

Reasumując moje spotkania z filozofią, syntetycznie sygnalizuję kolejne etapy moich szczególnych zainteresowań w tym zakresie, były to: tomizm egzystencjalny (metafizyka), augustynizm (antropologia, filozofia Boga), problematyka społeczna (filozofia państwa, narodu), personalizm (filozofia kultury, filozofia wartości).

2. Filozofia – jej potrzeba, cele/funkcje i najważniejsze problemy

EB: Jaki jest sens filozofii, czemu i komu ona służy? Jakie są jej cele i funkcje? Jakie są rozpatrywane przez filozoficzną refleksję problemy?

SK: Odpowiedź na pierwsze z wymienionych pytań daje już starogrecki myśliciel Arystoteles, który we wstępie swego dzieła napisał: „Wszyscy ludzie z natury dążą do poznania” (*Metafizyka*, I). Poszukiwanie prawdy jest wpisane w rozumną naturę człowieka, dlatego poszukuje jej w różnych dyscyplinach naukowych: przyrodniczych, historycznych, społecznych itd. One opisują świat przyrody nieożywionej i ożywionej, mówią o funkcjonujących w niej prawach, elementach składowych kosmosu, procesach ewolucyjnych itp. Wyniki nauk szczegółowo-empirycznych nie zadowalały już ludzi greckiego antyku, dlatego w VI stuleciu przed Chrystusem pojawiła się filozofia. Na jej specyfikę wskazują jej nazwy: filozofia, metafizyka. Słowo „filozofia” oznacza w języku greckim miłość mądrości, której istotnym celem jest poszukiwanie prawdy wykraczającej poza ograniczenia czasu i przestrzeni, pragmatykę codziennego życia oraz potrzeby ekonomiczne i biologiczno-witalne. Człowiek to *homo sapiens* i *homo amans*, dlatego nie zadowala się prawami wykrytymi przez naukę opartą na doświadczeniu empirycznym i deskrypcją widzialnego świata. Filozofia nazywana jest także „metafizyką”. Tego terminu pierwszy użył Andronikos z Rodos, który porządkując dzieła Stagiryty jeden z traktatów nazwał „meta-ta-fizyka”, czyli umieszczony po fizyce opisującej świat materialny. W późniejszym czasie pojęcie metafizyki zatraciło sens użytkarny, oznaczało natomiast racjonalną refleksję wykraczającą w swych rozważaniach i konkluzjach poza materialny świat przyrody.

Empiryczne nauki są niezbędne, ale one jedynie opisują, jak funkcjonują prawa przyrody, żywe organizmy, jaka jest somatyczno-biologiczna struktura człowieka itp. Człowiek poszukuje odpowiedzi na inne ważne pytania: dlaczego istnieje świat i człowiek? Po co istnieją, jaki jest sens ludzkiej egzystencji? Jaka jest geneza istniejącej rzeczywistości? Tego rodzaju pytania stawia dopiero filozofia, która w sposób racjonalny, ale nie odwołujący się bezpośrednio do doświadczenia naoczno-empirycznego, usiłuje na nie odpowiedzieć. Rozważania sygnalizowanych pytań i problemów inspirowały określone postawy i decyzje ludzi: egzystencjalno-osobiste, społeczne, etyczne, poznawcze, estetyczne. Integralna prawda o człowieku wymaga wytyczenia długotrwałych celów życiowych i przyjęcia określonych norm

moralno-społecznych, gdyż one warunkują głębszy integralny sens życia człowieka. Taki jest podstawowy cel i funkcja filozofii, która jest mu potrzebna w racjonalno-sensownym i etycznie-odpowiedzialnym przeżywaniu swej egzystencji. Rzeczy istnieją, ale tylko człowiek jako rozumna i wolna osoba poszukuje odpowiedzi na pytania: dlaczego i po co żyje oraz jak ma żyć?

Filozofia pełni drugą ważną funkcję, mianowicie mówiąc o uniwersalnych prawach bytu i logiki zapewnia racjonalną podstawę dla nauki, kultury i życia człowieka. Ontyczno-logiczne prawa tożsamości, niesprzeczności i racji dostatecznej są nieodzowne w racjonalnej niesprzecznej interpretacji natury człowieka i świata pozaludzkiego. Prawa te są poznawalne intuicyjnie, nie wymagają więc udowodnienia, gdyż jakakolwiek próba ich uzasadnienia już je implikuje. Prawo tożsamości stwierdza, że człowiek jest zawsze człowiekiem, chociaż ustawicznie zmienia się zewnętrznie i wewnętrznie, fizycznie i psychicznie. Człowieczeństwo jest niezbywalne, nie ma podludzi czy nadludzi. Integralnym elementem człowieka jest posiadanie określonej płci. Nie można przestać być mężczyzną czy kobietą, możliwe jest natomiast samookaleczenie somatyczne czy psychiczne. Prawo tożsamości wskazuje na bezzasadność ideologii *gender*.

Drugim podstawowym prawem bytu i myśli jest zasada niesprzeczności. Mówi ona, że byt różni się od niebytu, prawda od fałszu, człowiek od zwierzęcia itd. Prawo niesprzeczności nie kwestionuje zróżnicowania świata, bytowej hierarchii, ewolucyjnych przemian czy procesów o charakterze opozycyjnym. Człowiek ustawicznie się zmienia, np. starzeje się, lecz zawsze pozostaje sobą. Prawo niesprzeczności zakwestionował Hegel, dlatego przypisał Bogu przymioty przeciwstawne: skończoność i nieskończoność, konieczność i wolność. Za Heglem prawo niesprzeczności odrzucili twórcy marksizmu Marks i Engels. W konsekwencji tego twierdzili, że światem przyrody i człowieka rządzi prawo sprzeczności. Co więcej, uznali, że warunkiem rozwoju życia społecznego jest walka klas i rewolucyjna przemoc. Fałszywa filozofia doprowadziła do wyniszczenia milionów niewinnych ludzi w państwach komunistycznych.

Konsekwencją zasad tożsamości i niesprawiedliwości jest prawo racji dostatecznej. Mówi ono, że wszystko co realnie istnieje, zawsze posiada swoją rację czyli racjonalne uzasadnienie w naturze konkretnego bytu albo w zewnętrznej przyczynie sprawczej. Prawo racji dostatecznej jest podstawą prawa przyczynowości, bez którego nie byłaby możliwa nauka. Eksplikacja przyczynowo-skutkowa jest istotna dla naukowców. Filozofia poszukuje

praprzyczyny istniejącego świata, stawia pytanie: dlaczego istnieje to, co nie musi istnieć?

Kolejną funkcją filozofii jest jej współudział w kształtowaniu światopoglądu. Człowiek myślący poszukuje globalnej koncepcji istniejącego świata, w której lokalizuje siebie, dostrzega wyznaczoną mu rolę, życiowe zadania, przysługujące mu prawa i korelujące z jego osobowością uniwersalne wartości. Światopogląd jest zespołem twierdzeń mówiących o naturze świata i człowieka oraz ich genezie, w konsekwencji tego stanowi zbiór wartości oraz wynikających z nich norm etyczno-społecznych. Wybór światopoglądu rzutuje na życie człowieka, jego postawę, aksjologiczne priorytety i model życia społecznego. Chrześcijański światopogląd, łączący grecką filozofię, rzymski system prawny i wartości biblijno-ewangeliczne, za podstawowe wartości uznaje: prawdę, dobro i piękno, sprawiedliwość, solidarność, przyjaźń, ofiarność i miłość. Światopogląd naturalistyczno-ateistyczny kwestionuje istnienie Boga, transcendentno-niematerialny wymiar człowieka, pozabiologiczny sens życia i uniwersalno-trwałe normy moralne. Światopogląd liberalno-utylitarny koncentruje się na wartościach ekonomicznych, konsumpcyjnych i witalno-hedonistycznych. Filozofia posiada znaczący wkład w formowaniu światopoglądu, ale współtworzą go również nauki przyrodnicze, prawdy religijne, ideologie, tradycje rodzinno-społeczne, a nawet uwarunkowania polityczne.

Charakteryzując cele i funkcje filozofii, nie można pominąć jej twórczej roli w zakresie kultury umysłowo-aksjologicznej. Kultura jest tym, co człowieka rozwija: intelektualnie, ideowo, etycznie, społecznie i duchowo. Ludzie potrzebują różnych form kultury, ich codzienna egzystencja bazuje na kulturze rolniczej, technicznej i medialnej. Sektorem wyższej kultury jest filozofia klasyczna i chrześcijańska, które odkrywając transcendentny wymiar ludzkiej osoby uznają nieodzowność trwałych wartości i norm moralno-etycznych. Narastająca współcześnie dysproporcja między rozwojem kultury naukowo-technicznej a regresem kultury moralno-ideowej jest katastrofalna dla człowieka i społeczeństw. W miejsce kultury pojawiają się subkultury lub wręcz antykultura. Formą tej ostatniej jest cywilizacja śmierci, negująca podstawowe prawo człowieka, czyli prawo do życia. Współczesny kryzys kultury świata zachodniego, frontalnie odcinający się od chrześcijaństwa, nieuchronnie prowadzi do samounicestwienia aksjologiczno-duchowego, a nawet biologicznego (Europa wymiera, dotyczy to również Polski).

EB: Dzieje filozoficznej refleksji obejmują niemal trzy tysiąclecia. Nauki empiryczne i techniczne ustawicznie się rozwijają zakresowo, problemowo i metodologicznie. Czy analogicznie można mówić o ciągłym rozwoju filozofii w poszukiwaniu prawdy o świecie i człowieku?

SK: Opinie w tej sprawie są zróżnicowane. Franz Brentano twierdził, że nurty filozoficzne przeżywają zawsze cztery etapy: teoretyczny, pragmatyczny, sceptyczny i mistyczny. Jest to zbyt schematyczne spojrzenie na dzieje filozofii, a także przesadnie pesymistyczne. Osobiście przyjmuję tzw. teorię pulsującą, która wskazuje na fakt nawrotów szeregu podstawowych zespołów problemowych w historii filozoficznej refleksji. Należą do nich wielokrotnie omawiane dylematy: realizm czy idealizm, ontologiczny monizm czy pluralizm, ekstremalnie statyczna czy dynamiczna wizja rzeczywistości, materializm i ateizm czy teizm i spirytualizm, racjonalizm czy irracjonalizm?

Omówienie sygnalizowanych problemów przekracza ramy tej wypowiedzi, dlatego ograniczę się do dylematu: realizm czy idealizm? Spory w tej sprawie zapoczątkowali w antycznej Grecji Platon i Arystoteles. Pierwszy z nich przyjmował idealizm zwany obiektywnym, uznając byty świata materialno-widzialnego za odbitki i „cienie” odwiecznych niezmiennych idei. Jego uczeń Arystoteles odszedł od idealizmu, uznając realne istnienie bytów i właściwych im substancjalnych natur. Bardziej radykalną opcję za idealizmem przyjmował George Berkeley, zdaniem którego świat materialny jest jedynie zespołem subiektywnych wrażeń i wyobrażeń. Zaskakujące jest to, że idealizm subiektywny tego autora nawiązuje do nurtu realizmu powiązanego ze skrajnym empiryzmem (sensualizmem), którego przedstawiciele – John Locke i Dawid Hume – cechy bytów materialnych (barwy, dźwięki, kształty) uznali za subiektywne wrażenia. Nie należy więc utożsamiać realizmu z sensualizmem, a tym bardziej z materializmem, co robili marksiści określając chrześcijański teizm jako idealizm. Rozwiązanie dylematu „realizm czy idealizm” wymaga przede wszystkim semantycznego sprecyzowania. Oba te stanowiska to nie systemy, ale nurty.

3. Jakie są prądy filozoficznej refleksji?

EB: Zdziwiający jest fakt, że szybki rozwój nauk przyrodniczych, techniki i kultury materialnej nie dezawuuje filozofii: jej potrzeby, metod, celów i funkcji. Dlaczego tak się dzieje, jakie są ontyczno-podmiotowe źródła trwałości i potrzeby filozoficznej refleksji?

SK: Historia filozofii wskazuje na dwojakie źródła filozofii: ontologiczno-kosmologiczne i ontologiczno-antropologiczne. Te pierwsze są powiązane z podziwem człowieka dla wielkości i harmonii kosmosu oraz świata przyrody, drugie natomiast bazują na fascynacji osobowością człowieka i jego doświadczeń: tak pozytywno-radosnych, jak i negatywno-bolesnych. Św. Augustyn w *Wyznaniach* napisał: „Kamienie istnieją, rośliny żyją, zwierzęta czują, człowiek myśli jak aniołowie”. Fenomen życia psychiczno-duchowego człowieka wykracza poza ograniczenia świata materialnego, dlatego poszukuje on wartości transbiologicznych: prawdy, dobra, solidarności, przyjaźni, miłości.

Filozofia greckiego antyku najczęściej rodziła się z podziwu dla świata materialnego: majestatu i harmonii kosmosu (grecki termin „kosmos” oznaczał ład), świata przyrody nieożywionej i ożywionej, harmonijnie funkcjonujących praw przyrody, bogactwa flory i fauny. Czołowy myśliciel grecki Arystoteles w swych dziełach *Fizyka* i *Metafizyka* istnienie Boga uzasadniał odwołując się do fenomenu zmian zachodzących w przyrodzie. Jego filozoficzna refleksja w znacznej mierze również miała genezę kosmologiczną. Grecy w antyku przyjmowali wiekuistość widzialnego świata, dlatego Stagirytę nie widział w Bogu Stwórcy lecz jedynie Pierwszego Poruszyciela – prądy wszelkiego ruchu. Inni filozofowie starożytnej Grecji w swej refleksji, poszukując bytowych źródeł (*arche*) rzeczywistości, także odwoływali się do świata materialnego. Tales praelement wszelkiego bytu widział w wodzie, Anaksymander w bezkresie, Ksenofanes w ziemi, Heraklit w ogniu, Anaksymenes w absolutnym rozumie.

Bytowo-kosmologiczna geneza filozoficznej refleksji jest charakterystyczna dla św. Tomasza z Akwinu, co potwierdza jego argumentacja za istnieniem Boga jako Kreatora świata. Sformułował on tzw. pięć dróg: z ruchu, przyczynowości sprawczej, przygodności bytu, ze stopni doskonałości i celowości. Akwinata był arystotelikiem, dlatego jego filozoficzne uzasadnienia istnienia Boga odwołują się do różnych zjawisk świata materialnego.

Ludzie średniowiecza posiadali ograniczoną wiedzę z zakresu nauk przyrodniczych, lecz ich dynamiczny rozwój nie dezawuował całkowicie bytowo-kosmologicznej genezy filozoficznych rozważań. W XVIII wieku pod wpływem Newtona przyjmowano tzw. fizyko-teologię, była to argumentacja za istnieniem Boga z pogranicza filozofii i nauk przyrodniczych. Niektórzy ówcześni autorzy, odwołując się do analogicznej celowości budowy świata i zegara, przypisywali Bogu rolę Najwyższego Zegarmistrza. Nawet propagatorzy skrajnego empiryzmu (J. Stuart Mill) mówili o tzw. teologii kosmicznej. We współczesnej filozofii chrześcijańskiej krytycznie są oceniane argumenty teodycealne oparte na doświadczeniu empirycznym danych nauk przyrodniczych. Istnieją jednak próby „modernizacji” dróg Tomaszowych, które odwołują się do teorii kosmologicznych. Szczególnie interesująca jest teoria o przestrzennej ekspansji wszechświata; początek tego procesu jest określany na 13 miliardów lat. Nie jest on jednak równoznaczny z początkiem jego zaistnienia, to jest stwórczym aktem Boga.

Nurt arystotelesowsko-tomistyczny praźródło filozofii upatrywał w podziwie wobec świata: jego bytowej struktury, rządzących nim praw, wielkości, a szczególnie faktu istnienia bytów przygodnych nie zawierających w swej naturze konieczności istnienia. Argument z przygodności bytu jest kwintesencją „dróg” Akwinaty. Jego kontynuacją jest znane powiedzenie G. Leibniza: „Dlaczego istnieje coś, co nie jest koniecznym istnieniem?”.

W dziejach filozofii aktywny był również nurt sokratejsko-augustyński, w którym refleksja filozoficzna wynikała z podziwu ludzkiej osobowości wyłamującej się z determinizmu i ograniczeń materii poprzez wewnętrzno-bytowe, świadome i wolne „ja” człowieka. W greckiej filozofii znany był postulat: „Poznaj samego siebie”. Realizował go Sokrates ogniskując swe rozważania na człowieku: uznawał istnienie niematerialnej duszy, rozumność i wolność ludzkiej natury łączył z obowiązkiem realizacji norm moralnych i praktykowaniem cnót. Kwintesencję etycznych cnót widział w mądrości.

Antropologiczny nurt filozofii posiada wielu przedstawicieli w myśli chrześcijańskiej. Czołowe miejsce zajmuje św. Augustyn, który w *Wyznaniach* napisał: „Wielką głębiną jest człowiek [...] łatwiej policzyć jego włosy niż uczucia i poruszenia jego serca”. Geneza istnienia świata jest tajemnicą, lecz jeszcze większą tajemnicą jest człowiek będący rozumną i zdolną do podejmowania wolnych decyzji życiowych osobą. Biskup Hippony swoje rozważania filozoficzne koncentrował na człowieku: widział jego immanencję – fizyczne ograniczenia i moralną słabość, ale także transcendencję – tęsknotę

za świętością i poszukiwaniem Boga. Egzystencjalne doświadczenie grzechu i łaski było jego udziałem.

Kartezjusz, twórca nowożytnej filozofii, kontynuował nurt antropologiczny, przyjmując za punkt jej wyjścia człowieka i jego myśl. Teza „Myślę, więc jestem” była transformacją wypowiedzi św. Augustyna „Mylę się, więc jestem”. W filozofii nowożytnej i współczesnej wielu myślicieli w swych rozważaniach wychodzi od człowieka. Blaise Pascal w jego naturze wyeksponował antynomialność: kruchość materialnego ciała i wielkość fenomenu myśli. „Człowiek jest trzciną najwęższą w przyrodzie, ale trzciną myślącą” (*Myśli*). Dramatyzm bytu ludzkiego akcentował również Søren Kierkegaard, stwierdzając: „Człowiek jest syntezą nieskończoności i skończoności, doczesności i wieczności, wolności i konieczności”². Duński myśliciel przestrzegał przed postawą prymitywno-hedonistyczną, zachęcał zaś do aktywizmu egzystencjalno-etycznego kulminującego się w miłości Boga i bliźniego. Nurt egzystencjalizmu jest ideowo-aksjologicznie zróżnicowany. Jean-Paul Sartre w swej filozoficznej analizie koncentrował uwagę na człowieku, zwłaszcza na idei wolności ujmowanej maksymalistycznie i egoistycznie. Kartezjańskie *ego cogito* zmienił na *ego volo*, w konsekwencji drugi człowiek utracił ewangeliczny status bliźniego, a stał się antytezą i wrogiem naszego „ja”. Francuski egzystencjalista miał pesymistyczno-negatywną koncepcję człowieka, dlatego w międzyludzkich relacjach dostrzegał głównie postawy negatywne: antagonizmu, konfliktu, walki, wrogości. Skrajnie odmienna była filozoficzna antropologia Gabriela Marcela, który w swej „filozofii konkretnego” postulował postawy pozytywno-personalne. Ich egzystencjalną weryfikacją są wartości moralno-ideowe i religijne: wierność głosowi sumienia, odpowiedzialność, nadzieja, miłość, wiara, obowiązek. Człowiek to *homo viator*, pielgrzym idący przez czas do wieczności. Niemiecki egzystencjalista Karl Jaspers zwrócił uwagę na specyficzne źródło filozofii, mianowicie są nim doświadczane przez człowieka sytuacje ekstremalne. Znajduje się on wówczas na „granicach” swego życia, przeżywając dramatycznie ból, chorobę, zagrożenie śmierci, doświadczenie własnej grzeszności lub ludzkiej nienawiści. Jaspers nie był jednostronny w swej ocenie człowieka, do sytuacji ekstremalnych zaliczył bowiem także radość z narodzin dziecka oraz szczególnie intensywną radość.

Kolejnym źródłem filozoficznej refleksji są ważne egzystencjalne pytania: jaki jest sens życia, jak człowiek powinien postępować, co jest jego prawem

² S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 2002, s. 147.

a co obowiązkiem? Filozofia wyjaśnia nie tylko bytową naturę i strukturę człowieka, lecz także wynikającą z jego rozumności, wolności i odpowiedzialności sferę aksjologiczno-etyczną. Kultura moralno-ideowa stanowi specyfikę człowieka, a także jego zobowiązanie do jej realizacji. Świat zwierzęcy determinuje instynkt, ludzka osoba jest otwarta na świat niższych i wyższych wartości. Człowiek musi wybierać między prawdą a kłamstwem, poświęceniem a deprawacją, pięknem lub brzydotą, heroizmem a zdradą. Ontologiczno-antropologiczne źródła dywagacji filozoficznych nie podważają epistemologiczno-metodologicznego realizmu filozofii, sfera psychiczno-umysłowa człowieka nie jest iluzją, ale realnym wymiarem jego osobowości. Realny profil refleksji antropologiczno-filozoficznej ilustrują wypowiedzi św. Augustyna, który w swym opisie człowieka wyodrębnił trzy warstwy jego bytowości: istnienie, życie, myślenie (*Soliloquia*, ks. 2,1; *O Trójcy Świętej*, ks. 10). *Cogito* nie było punktem wyjścia jego filozofii, lecz *existo*. Oba źródła filozoficznej refleksji, kosmologiczne i antropologiczne, wzajemnie się dopełniają współtworząc integralno-realistyczną koncepcję bytu.

4. Tomizm – jego walor i aktualność

EB: W dziejach chrześcijańskiej myśli filozoficznej i teologicznej rola św. Tomasza z Akwinu jest dominująca. Jakie znaczenie ma tomizm we współczesnej filozofii? Jego „wczoraj” było wiodące w nauczaniu Kościoła katolickiego, jakie jest jego „dziś” i jakie będzie jego „jutro”?

SK: Św. Tomasz (1224–1274) żył w średniowieczu, które wbrew często głoszonym opiniom nie było okresem intelektualnej inercji; dominowały wówczas w myśli chrześcijańskiej dwa nurty: arystotelesowsko-tomistyczny i augustyńsko-franciszkański. Akwinata był twórczym kontynuatorem Arystotelesa, który w strukturze bytu wyróżnił podstawowe kategorie: materię i formę, substancję i przypadłość oraz cztery rodzaje przyczynowości (materialną, formalną, sprawczą i celową). Tomasz postawił pytanie: dlaczego świat istnieje? Materia i forma współtworzą istotę bytu, np. ciało i dusza są integralnymi elementami/sektorami człowieka, lecz one same w sobie nie są istnieniem i dlatego wymagają ingerencji zewnętrznej przyczyny sprawczej. Istniejące w świecie bytu, nie wyłączając człowieka ujętego tak indywidualnie jak i gatunkowo, są zawsze bytami przygodnymi: powstają i giną, w swej

naturze nie zawierają istnienia. Powstanie bytów przygodnych wyjaśnia się w sposób niesprzeczny (nie kolidujący z logiką) jedynie przez odwołanie się do bytu, którego naturą jest istnienie. Takim bytem może być jedynie Bóg będący autonomicznym samoistnym istnieniem. Tomasz z Akwinu, wyodrębniając i akcentując rolę istnienia, w miejsce teorii eternalizmu greckiej filozofii zgodnie z przekazem biblijnym przyjmował i filozoficznie uzasadnił teorię kreacjonizmu. Jego egzystencjalna metafizyka różni się od filozofii Stagiryty, argument z przygodności bytu sformułowany w trzeciej drodze pozytywnie kontrastuje z arystotelesowskim dowodem z ruchu mającym walor tylko historyczny.

Tomasz, jako autor *Sumy filozoficznej* i *Sumy teologicznej*, stworzył monumentalną syntezę myśli chrześcijańskiej, w której racjonalno-zasadna aprobata teizmu łączy się harmonijnie z personalizmem. Jego zasługą jest harmonijne łączenie realizmu epistemologicznego z umiarkowanym racjonalizmem, różnym od oświeceniowego kultu ludzkiego rozumu. Zasługą Akwinaty jest niestrudzone szukanie integralno-obiektywnej prawdy o świecie, człowieku i Bogu. Trwały dorobek średniowiecznego myśliciela jest szczególnie ważny w zakresie metafizycznej koncepcji bytu (o czym była już mowa) oraz filozofii człowieka, filozofii wartości i filozofii Boga. Jego antropologia jest formą personalizmu, ponieważ człowiek jest ukazany jako osobowy podmiot posiadający niezbywalną godność. Substancjalna trwałość natury człowieka nie oznacza braku dynamiki umysłowo-życiowej, wręcz odwrotnie – on jest decydentem i sprawcą swych działań, zdolnym do umysłowo-duchowego samorozwoju. Niepowtarzalną specyfiką człowieka są jego właściwości: rozumność, wolność, autonomia, kreatywność, aksjologiczna wrażliwość, dialogiczność, duchowość i nieprzekazywalność. Personalizm w ujęciu św. Tomasza akcentuje dwuwymiarowość osoby ludzkiej, w której elementy somatyczno-biologiczne i psychiczno-duchowe harmonijnie współtworzą ontyczną całość. Człowiek nie jest ani samym ciałem ani samą duszą, lecz ich naturalnym zjednoczeniem. Wewnętrzno-osobowe „ja” człowieka uzewnętrznia się poprzez akty, doznania, działania i relacje, lecz się do nich nie redukuje. Taka koncepcja człowieka jest opozycyjna zarówno wobec socjocentryzmu marksizmu, jak i ekstremalnego indywidualizmu liberalizmu.

Antropologia tomistyczna jest organicznie powiązana z personalizmem aksjologicznym, który obok wartości ekonomicznych i biologiczno-witalnych uznaje istnienie oraz autonomię wyższych wartości: poznawczych, moralnych, ideowych, społecznych, religijnych. Akwinata przyjmował prymat

intelektu wobec woli, w konsekwencji więc uznał prymat prawdy w świecie wartości (nie ma bowiem autentycznej sprawiedliwości czy miłości bez prawdy). Prawda jest autonomiczna i niezależna od decyzji człowieka czy dyktatu systemów totalitarnych. Ważnym segmentem filozofii św. Tomasza jest jego filozofia Boga, której rdzeniem jest pięć „dróg”. Najważniejsze z nich są argumenty z przyczynowości sprawczej, przygodności bytu i celowości. Właściwe ich rozumienie wymaga uwzględnienia ich kontekstu: metafizycznego, epistemologicznego i aksjologicznego. Choć autor *Sumy teologicznej* nie sformułował *expressis verbis* argumentacji tedycealnej bazującej na osobowości człowieka, to jednak niektóre jego wypowiedzi zawierają elementy antropologicznych dowodów z prawdy i norm moralnych.

Tomasz nie miał wybitnych uczniów, dlatego jego wpływ w następnych stuleciach ulegał deprecjacji, dopiero encyklika papieża Leona XIII *Aeterni Patris* w roku 1879 przywróciła właściwą rangę tomizmowi. Jaki jest „dziś” tomizm? W XX wieku główną rolę odgrywały dwie szkoły tomistyczne: tomizm tradycyjno-zachowawczy i tomizm egzystencjalny. Ten pierwszy dominował w uczelniach papieskich w Rzymie – na czele z Gregorianum i Angelicum, a także w niektórych kręgach filozoficznych w Belgii, Niemczech i Hiszpanii. Tomizm tradycyjny korzystał z metody historyczno-porównawczej, jego słabością jest interpretacja pism Tomasza w duchu arystotelesowskim.

Drugą szkołą tomistyczną był tomizm egzystencjalny, zainicjowany przez E. Gilsona i J. Maritaina, który po drugiej wojnie światowej znalazł szeroki rezonans także w Polsce – zwłaszcza w środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Gilson był mediewistą, jego praca pt. *Tomizm* eksponowała głównie metafizykę. Szerszy krąg problematyki zawierają pisma Maritaina, który naukę Akwinaty konfrontował z problematyką edukacyjną, społeczno-polityczną, estetyczną i światopoglądową. Zwolennicy tomizmu egzystencjalnego przyjmują unitarną koncepcję filozofii, dlatego filozofię człowieka i filozofię Boga uznają za elementy metafizyki ogólnej. Twierdzą także, że jedynie tomizm gwarantuje realizm ontologiczny i epistemologiczny, dlatego inne nurty filozoficzne – począwszy od Kartezjusza – są skażone subiektywizmem, idealizmem i relatywizmem. W filozofii Boga przyjmują jedynie argumenty mające za punkt wyjścia świat materialny, jedynie Maritain sformułował tzw. szóstą drogę, która wychodzi z fenomenu myśli człowieka.

Współczesny pluralizm stanowisk i nurtów filozoficznych stawia pod znakiem zapytania przyszłość tomizmu. Jakie więc jest jego „jutro”? Istnieją

trzy postawy wobec filozofii tomistycznej: pozytywna, negatywna i selektywno-komplementarna. Zwolennicy tomizmu egzystencjalnego jednoznacznie opowiadają się za kontynuacją całej myśli filozoficznej Akwinaty, widząc w niej adekwatną odpowiedź na problemy i dylematy współczesnych ludzi. Całkowicie przeciwne stanowisko zajął niemiecki augustynik Johannes Hessen, który św. Tomaszowi zarzucił „arystotelizację” chrześcijańskiej filozofii i teologii. Twierdził, że tomizm jako kontynuacja silnego intelektualizmu starogreckiej filozofii różni się istotnie od woluntaryzmu języka biblijnego.

Oba referowane stanowiska filozoficzne, tj. przyjmowanie wyłącznie tomizmu lub całkowite jego odrzucenie, są kontrowersyjne. Istnieje jeszcze trzecia postawa wobec tomizmu, której zwolennicy uznają jego podstawowe segmenty, ale widzą także potrzebę krytycznego wykorzystania nowych ujęć rzeczywistości proponowanych w filozofii nowożytnej i współczesnej. Zdezaktualizowana jest postawa: *S. Thomas locutus, causa finita*. Akwinata stworzył zasadną syntezę filozoficznej refleksji o człowieku i Bogu, wymaga ona jednak dopełnienia i konfrontacji z filozofią współczesną, a niejednokrotnie także z osiągnięciami nauk przyrodniczych i społecznych. Nie jest wskazany sztuczny synkretyzm tomizmu z innymi nurtami filozoficznymi, natomiast wskazane jest poszukiwanie syntety Tomaszowej mądrości z odkrywczymi elementami nowożytnych i współczesnych myślicieli.

Postawa selektywno-komplementarna wobec tomizmu polega na próbie jego „modernizacji” i łączenia go: z osiągnięciami nauk przyrodniczych, fenomenologią, egzystencjalizmem, augustynizmem, filozofią języka. Belgijski kardynał Désiré-Joseph Mercier zainicjował tomizm empiryzujący, uwzględniający odkrycia nauk przyrodniczych. Swoistą kontynuacją tego nurtu jest tzw. filozofia nauki. Współcześnie znaczącą rolę odgrywa tomizm fenomenologiczny, który pod wpływem Edmunda Husserla uwzględnia doświadczenie wewnętrzne człowieka, jego świadomość i samoświadomość. Wielu tomistów dawniej i dziś łączy tomizm z augustynizmem, traktując oba filozoficzne stanowiska komplementarnie. Ostatnio pojawił się tomizm analityczny, który semantykę filozofii arystotelesowsko-tomistycznej precyzuje korzystając z hermeneutyki neopozytywizmu. Tomizm jest istotnym i trwałym elementem realistycznej filozofii, jest jej punktem wyjścia, ale nie jej definitywnym końcem.

5. Filozofia bytu a filozofia podmiotu

EB: Filozofia klasyczna rozwijała się w wielu nurtach, w ich pluralizmie wyróżnia się w sposób szczególny dwa dominujące określane mianem „filozofii bytu” i „filozofii podmiotu”. Jaka jest ich wzajemna relacja komplementarności i wykluczania?

SK: Niektórzy reprezentanci pierwszego nurtu, zwłaszcza związani z tomizmem egzystencjalnym, swoją postawę nazywają realistyczną w opozycji do drugiego traktowanego jako subiektywno-idealistyczny. Jest to zbyt schematyczna i dlatego kontrowersyjna interpretacja bogactwa doktrynalnego filozofii podmiotu. W każdym z wymienionych nurtów filozoficznych istnieje zróżnicowanie jego przedstawicieli w aspekcie: epistemologicznym, ontologiczno-przedmiotowym, antropologicznym i aksjologicznym.

Centralnymi i twórczymi postaciami w nurcie filozofii bytu byli Arystoteles i św. Tomasz z Akwinu. Obaj w teorii poznania odwoływali się do poznania zmysłowego i intelektualnego powiązanego ze samoświadomością człowieka, które umożliwiają przejście od konkretnych wrażeń zmysłowych do uniwersalnych pojęć. Centralnym przedmiotem filozofii starogreckiego myśliciela i Akwinaty był byt rozumiany jako to, co realnie istnieje: jego atrybuty (jedność, prawda, dobro, piękno), kategorie (substancja i przypadłości) oraz teoria przyczynowości (materia i forma to przyczyny wewnętrzne, sprawcza i cel to przyczyny zewnętrzne). Arystoteles był epistemologicznym i ontologicznym realistą, wyróżniając w bycie dwa podstawowe elementy: możliwość i akt, to jest materię i formę. Średniowieczny myśliciel chrześcijański, obok wymienionych elementów bytu związanych z jego gatunkowo-substancjalną naturą, wyróżnił jeszcze nowy element – istnienie jako naczelny akt każdego bytu. Było to doprecyzowanie koncepcji bytu istotne dla realistycznej wizji rzeczywistości.

Akwinata nie ograniczył się jednak do ogólnej metafizyki, lecz przedstawił także personalistyczną koncepcję człowieka. W *Sumie teologicznej* (I, qq. 75–89) najpierw omawiał kategorie duszy i ciała, ich wzajemną relację, a dopiero później zmysłowe i umysłowe władze człowieka. Była to „odgórna” prezentacja filozoficznej antropologii, odwołująca się do danych poznania zmysłowego dopiero w końcowym etapie rozważań. Inny tok analiz Tomasza z Akwinu był w odniesieniu do filozofii Boga, w której najpierw w oparciu o argumentację ontologiczno-kosmologiczną uzasadniał

Jego istnienie, a dopiero później omawiał Bożą naturę. Analogiczny tok rozważań teodycealnych był charakterystyczny w pismach Arystotelesa, który podobnie jak autor *Sumy teologicznej* nie uzasadniał istnienia Boga w oparciu o bytowo-umysłową strukturę człowieka.

Św. Tomasz z Akwinu inkorporował do myśli chrześcijańskiej istotne elementy filozofii Arystotelesa. Wielokrotnie cytował także Platona, myślicieli arabskich (zwłaszcza Awicennę), żydowskiego autora – Mojżesza Majmonidesa, oraz wielu myślicieli chrześcijańskiego antyku, na czele ze św. Augustynem. Nie kanonizował żadnego nurtu filozoficznego, nie można tego robić z jego doktryną filozoficzną, która jest częściowo odmiennie interpretowana we współczesnym tomizmie: zachowawczym (tzw. esencjalizującym), lowańskim, egzystencjalnym, fenomenologicznym i analitycznym. Wymienione wersje tomizmu łączą go z innymi nurtami filozofii, co niejednokrotnie budzi wątpliwości epistemologiczno-metodologiczne. Dotyczy to zwłaszcza tomizmu fenomenologicznego, którego zwolennikami są: Joseph Maréchal, Emerich Coreth, Johannes Baptist Lotz, Karl Rahner i Bernard Lonergan.

Nurt filozofii podmiotu nie jest jednolity epistemologicznie, ontologicznie, antropologicznie i aksjologicznie. Jego początków można dopatrywać się w postawie Sokratesa, dla którego nie kosmos, ale człowiek i jego egzystencjalno-etyczne dylematy były głównym przedmiotem rozważań. Potwierdzają to pisma jego ucznia Platona, zwłaszcza jego dialogi. Głównym reprezentantem nurtu filozofii podmiotu w myśli wczesnego chrześcijaństwa był św. Augustyn (+430). Jego teoria poznania nie była subiektywno-idealistyczna (wbrew sugestiom ze strony niektórych autorów nurtu filozofii bytu), ponieważ ujmował on człowieka w kontekście otaczającego świata przyrody. Człowiek „istnieje jak drzewa i kamienie, żyje jak rośliny, czuje jak zwierzęta, myśli jak aniołowie” (*Sermo*, 43). Biskup Hippony wielokrotnie odwoływał się do fenomenu myśli człowieka jako faktu niewątpliwego i podstawy pewności, lecz jego *cogito* było integralnie połączone z *existo* i *vivo*. Była to realistyczna gnozeologia, różna istotnie od kartezjańskiego *cogito* powiązanego z metodologicznym wątpieniem. Tomistyczny egzystencjalizm ontologiczny różni się od antropologicznego egzystencjalizmu augustyńskiego. Ten ostatni powiązany jest z konkretno-indywidualnymi przeżyciami człowieka, doświadczeniami, dylematami i społecznymi sytuacjami.

Antropologia Tomasza z Akwinu ma profil globalno-systemowy. Myśliciel starochrześcijański ujmował osobę ludzką „oddolnie”, wychodząc od: aktów poznania (głównie racjonalno-intelektualnego, ale nie przyjmował

pojęć wrodzonych), fenomenów świadomości i samoświadomości, przeżyć emocjonalnych i dynamiki wyborów wolnej woli. Jego antropologia filozoficzna może stanowić dopełnienie logiczno-systemowej filozofii człowieka Akwinaty. Augustyński woluntaryzm nie jest irracjonalny, odwołuje się bowiem do fenomenu prawdy jako podstawy uzasadnienia obecności Boga.

Nurt filozofii podmiotu w ujęciu św. Augustyna kontynuowali inni myśliciele, odkrywający obecność Boga w specyfice i bytowym bogactwie ludzkiej osoby. Immanuel Kant istotę człowieka wyróżniającą go od świata zwierzęcego widział w psychicznej potrzebie moralnych imperatywów. John Henry Newman fenomen sumienia traktował jako wewnętrzny głos Boga, Max Scheler religijną wiarę w Boga uznał za integralny element życia człowieka, chrześcijański egzystencjalista Gabriel Marcel wykazywał, że człowiek poprzez akty wiary, zawierzenia i miłości poszukuje wspólnoty z absolutno-transcendentnym „Ty” Boga. Różne są ścieżki prowadzące na górskie szczyty, podobnie różne są drogi człowieka poszukującego prawdy, dobra, miłości i Boga.

Nurt pozytywizmu i logicznego empiryzmu podważa oba nurty filozofii klasycznej, filozofię bytu i filozofię podmiotu. Wynika to z błędnego przekonania, że racjonalno-filozoficzne dociekania powinny być równie precyzyjne jak dyscypliny matematyczne i empiryczno-przyrodnicze. Św. Augustyn napisał, że Bóg jest widoczny (*publicus*) i zarazem ukryty (*secretus*). Jest widoczny oczyma duszy człowieka wrażliwego na wyższe wartości, zwłaszcza altruistyczną miłość, niewidoczny jest natomiast dla ludzi zaślepionych wartościami materialno-uitylnymi i witalno-hedonistycznymi. Karl Jaspers nazwał świat „szyfrem” Boga, który jest czytelny tylko dla ludzi poszukujących autentycznej i pełnej prawdy o świecie oraz człowieku.

Błędna jest alternatywa „filozofia bytu czy filozofia podmiotu”, one wzajemnie się dopełniają w pełnej prawdzie o świecie, człowieku i Bogu. Podstawą realistycznej filozofii jest doświadczenie będące punktem wyjścia jej analiz. Pojęcie doświadczenia jest częściowo różnie rozumiane w filozofii bytu i filozofii podmiotu. Arystoteles i Tomasz z Akwinu mianem doświadczenia określali wyłącznie poznania zmysłowe i samoświadomość człowieka. Jest to zawężona koncepcja doświadczenia, gdyż doświadczenie wewnętrzne nie wyczerpuje zakresu i bogactwa personalno-aksjologicznego doświadczenia człowieka. Człowiek jest osobą, która myśli i poszukuje prawdy, rozpoznaje i ocenia kategorie etyczne, szuka szczęścia, przeżywa uczucia przyjaźni i miłości, kocha swój naród, poszukuje wartości sakralno-transcendentnych. W kręgu doświadczeń człowieka znajduje się nie tylko

bios, ale także *logos* i *etos*. Koncepcje doświadczenia filozofii bytu i filozofii podmiotu nie są opozycyjne lecz komplementarne, współtworząc autentycznie realistyczną wizję całej rzeczywistości.

6. Humanizm a personalizm

EB: Od przełomu XIX i XX wieku nagłaśniane są idee humanizmu i personalizmu, zwłaszcza humanizm przeżywa apogeum popularności. Ksiądz Profesor w swym naukowym dorobku posiada dwie pozycje książkowe na temat personalizmu, dlatego stawiam pytanie: jakie relacje łączy humanizm i personalizm? Czy są to kategorie znaczeniowo tożsame i zakresowo identyczne?

SK.: Niemożliwa jest jednoznaczna odpowiedź na to pytanie, ponieważ istnieje pluralizm koncepcji i typów humanizmu. Humanizm (łac. *humanus* – ludzki) jest rozumiany jako teoretyczno-filozoficzny pogląd bądź jako pragmatyczno-egzystencjalna postawa, ale zawsze uznaje on: bytową specyfikę człowieka (choćby ujmowaną fenomenologicznie), jego godność, autonomię jako twórczego podmiotu oraz należne mu prawo w życiu społecznym. Istnieje wiele form humanizmu, ich klasyfikacja zależy od zastosowanego kryterium. W ontologicznym kryterium wyróżnia się humanizm: personalistyczny i apersonalistyczny. Humanizm personalistyczny uznaje jakościowo-ontyczne zróżnicowanie człowieka jako osoby wobec świata pozaludzkiego, dlatego zawsze traktuje go jako cel sam w sobie, nigdy zaś jako środek (wyklucza więc instrumentalne jego „używanie”). Taki humanizm przyjmuje filozofia chrześcijańska, I. Kant, M. Scheler i Martin Heidegger. Człowiek jest istotą społeczną, mając na uwadze relację jednostki ludzkiej do społeczności można wyróżnić trojaki humanizm: kolektywistyczny (marksizm), indywidualistyczny (liberalizm) i wspólnotowy (chrześcijaństwo).

Humanizm personalistyczny także jest zróżnicowany, istnieje w formie panteistycznej albo materialistycznej. Hegel opisał człowieka jako „niepozorny moment” w dialektycznym procesie autokreacji absolutnego ducha. Religie orientalne również kwestionują trwałą indywidualną podmiotowość człowieka, ponieważ jego finałem ma być unicestwienie w bezosobowej prajedni. Radykalną formę humanizmu apersonalistycznego przyjmował

marksizm identyfikujący go z ateizmem, tj. traktując człowieka jako autonomicznego „stwórcę” struktur społecznych i norm moralnych.

Francuski tomista Jacques Maritain uwzględniając kryterium światopoglądowe, wyróżnił humanizm antropocentryczny i teocentryczny³. Ten pierwszy posiada często charakter naturalistyczno-laicki, wówczas kwestionuje istnienie Boga i duchowo-transcendentny wymiar osoby ludzkiej. Umiarkowaną formą humanizmu antropocentrycznego był humanizm renesansowy nawiązujący do grecko-rzymskiego antyku i jego kultury umysłowo-artystycznej. Radykalną formą humanizmu antropocentryczno-laickiego były natomiast: humanizm scjencyczno-ewolucyjny (J.S. Huxley) i humanizm ateistycznego nurtu egzystencjalizmu odrzucający Boga w imię wolności (J.P. Sartre). Humanizm teocentryczny nie kwestionuje relatywnej autonomii człowieka, ale najgłębszy sens jego życia łączy z Bogiem jako najwyższą wartością i ostatecznym celem.

W kręgu różnych form humanizmu szczególne miejsce zajmuje humanizm chrześcijański, posiadający podstawy racjonalno-filozoficzne i biblijno-teologiczne. Jego fundamentem filozoficznym są teizm i personalizizm, natomiast uzasadnieniem teologicznym jest prawda o Jezusie Chrystusie jako Bogu-Człowieku. Chrześcijański humanizm jest organicznie powiązany z antropologią personalistyczną, jest więc – jak napisał Maritain – „humanizmem integralnym”. Humanizm ten ujmuje całość osoby ludzkiej: jej elementy materialno-biologiczne i psychiczno-umysłowe, afirmuje niezbywalną godność człowieka, jego prawa i obowiązki, rozumność łączy z wolnością i odpowiedzialnością. Bytowa specyfika ludzkiej natury inspiruje kulturę aksjologiczno-etyczną, której elementami są wartości i normy moralne oparte na prawie naturalnym i dekalogu. Chrześcijański humanizm, w zależności od uwarunkowań historyczno-kulturowych, jest zróżnicowany; jego odmianami są: humanizm augustyński, humanizm tomistyczny, humanizm fenomenologiczny (M. Scheler), humanizm egzystencjalny (G. Marcel), humanizm dialogiczny (J. Lacroix), humanizm społeczny (E. Mounier), humanizm integralny (J. Maritain).

Niektóre formy humanizmu odwołują się do ontologicznych podstaw personalizmu, inne zaś nie. Czym więc jest personalizizm (łac. *persona* – osoba)? Istnieje wiele odmian personalizmu, co nie ułatwia jego opisu, a tym bardziej zdefiniowania. Rdzeniem personalizmu jest filozoficzna

³ J. Maritain, *Humanizm integralny. Zagadnienie doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, autor przekładu nieznany, Londyn 1960.

antropologia, która uznaje: osobowy wymiar natury człowieka, uzewnętrzniony poprzez jego rozumność, wolność i wrażliwość na transbiologiczne wartości, niezbywalną godność, nadrzędną wartość wobec świata rzeczy i autonomię w życiu społecznym. Człowiek jako osoba jest kimś niepowtarzalnym w świecie przyrody. Nie jest jedynie egzemplarzem jednego z gatunków biokosmosu, ale aktywnym podmiotem kultury i kreatorem sensu swego życia. Istnieje wiele definicji człowieka. Maritain uważa, że osoba to wszechświat o naturze rozumnej, obdarzony wolnością wyboru i stanowiący tym samym całość niezależną wobec świata. Człowiek jako posiadacz materialnego ciała i życia biologicznego jest immanentny wobec kosmosu i biokosmosu. Organizm biologiczny w życiu człowieka ulega ciągłej „rekonstrukcji”, mimo to nie traci on swej osobowej tożsamości, ponieważ jest świadomy swego wewnętrznego „ja” nieredukowalnego do strumienia aktów świadomości.

Życie psychiczne człowieka, którego elementami są: świadomość i samoświadomość, wolne decyzje wyboru i fenomen sumienia, jedynie racjonalne wyjaśnienie znajduje poprzez uznanie niematerialnego „ja” zwanego duszą. Immanencja człowieka w świecie przyrody współistnieje z jego transcendencją wobec niej, jest on bowiem rozumną wolną osobą – podmiotem ontycznym i prawnym; jest kimś, a nie czymś – rzeczą, celem, a nie środkiem – bezwolnym wykonawcą dyktatu kolektywu czy autorytarnych elit.

Personalizm rozumiany w sensie doktrynalno-integralnym obejmuje dwa zakresy. Pierwszym z nich jest antropologia uznająca człowieka jako osobę, w której naturze zawierają się: rozumność, wolność, autoteleologia, odpowiedzialność, świadomość i kreatywność wyższych wartości – poznawczych, moralnych, artystycznych, społecznych, ideowych, religijnych. Drugim zakresem pojęcia personalizmu jest uniwersalny system uznający ludzką osobę za centrum całej rzeczywistości, kryterium i klucz jej właściwego rozumienia. Personalizm jest filozoficzną teorią, zawierającą elementy ontologiczne, aksjologiczne i światopoglądowe (w chrześcijaństwie biblijno-teologiczne), inspirujące różne sektory życia społecznego: pedagogikę, kulturę, ekonomię, literaturę, prawo, sztukę, politykę. Dlatego mówi się o personalizmie społecznym, politycznym, estetycznym, ekonomicznym, kulturowym czy religijnym.

Personalizmu nie można ograniczać do jednego z nurtów filozoficznych, posiada on bowiem charakter transsystemowy. Choć jego istotne elementy występują w wielu nurtach filozofii, to zwykle każdy z nich posiada swoją specyfikę: personalizm św. Augustyna ma profil egzystencjalno-teocentryczny,

św. Tomasza z Akwinu – ontologiczno-systemowy, Kartezjusza – racjonalistyczny, M. Schelera – fenomenologiczno-aksjologiczny, Romano Guardiniego – fenomenologiczno-witalistyczny, J. Maritaina – integralno-społeczny, Emmanuela Mouniera – społeczno-aktywistyczny, W. Granata – tomistyczno-augustyński, Karola Wojtyły (papieża Jana Pawła II) – tomistyczno-fenomenologiczny. Historyczny zarys personalizmu zawiera moja praca *Nurty personalizmu* (Lublin 2000).

Istotnym elementem personalizmu jest filozoficzne stwierdzenie, że człowiek jest prospołeczną osobą, jest „bytem-ku-drugiemu”. Społeczny profil personalizmu jest w opozycji do marksistowskiego i rasistowskiego kolektywizmu oraz do egocentryczno-ekstremalnego indywidualizmu. Kolektywizm podważa autonomię i godność człowieka, traktując go instrumentalnie, co prowadzi do totalitarnego modelu życia społeczno-politycznego. Skrajny indywidualizm pomija fakt, że człowiek biologicznie i psychicznie nakierowany jest na życie w społecznych wspólnotach, których podstawą jest dobro wspólne wykraczające poza interesy jednostki czy grup zawodowo-społecznych. W personalizmie twierdzenia ontologiczno-antropologiczne są powiązane z paradygmatami aksjologiczno-etycznymi. Do tych ostatnich należą: afirmacja godności człowieka, jego praw i korelujących z nimi obowiązków oraz zasada solidarności. Nie wystarczy solidarność klasowa, zawodowa czy nawet etniczno-terytorialna, personalizm uznaje podmiotowość wszystkich ludzi oraz należne im uprawnienia indywidualne i społeczne.

Społeczny personalizm konkretyzuje się w różnych jego zakresach, poziomach i sektorach. Szczególnymi formami życia społecznego są wspólnoty naturalne: rodzina i naród, które formułują umysłowo-duchową tożsamość człowieka poprzez historyczną tradycję, etos i kulturę. Społeczność etniczno-narodowa wymaga ochrony, może ją zapewnić w wystarczającym stopniu jedynie własne państwo. Personalizm wspólnotowo-etniczny inspirował personalizm społeczno-polityczny. Historia ludzkości zna różne modele polityczne, optymalnym modelem w interpretacji personalizmu jest demokracja przedstawicielsko-parlamentarna, jej fundamentem są wartości moralne oraz zasady podmiotowości człowieka jako osoby i solidarności. Nauka społeczna Kościoła promuje personalizm ekonomiczny, której podstawami są: prawda, sprawiedliwość, wolność i równość. Istotną rolę pełni także personalizm kulturowy, który kulturę materialną łączy harmonijnie z tzw. kulturą wyższą (nauką, filozofią, prawem, etyką, religią). Kultura jest dziełem człowieka dla jego dobra i wszechstronnego rozwoju. Antykulturą jest to, co niszczy ludzką osobę: fizyczno-biologicznie, umysłowo, moralnie i duchowo.

Personalizm zajmuje szczególne miejsce we współczesnej kulturze umysłowo-aksjologicznej. Jest on inspiracją dla różnych dyscyplin naukowych, sektorów życia społecznego oraz stanowi opozycję wobec antypersonalistycznych ideologii, których nie brakuje także dziś (libertynizm, sekularyzm, feminizm itd.).

7. Liberalizm – jego pozytywne elementy i dylematy

EB: Po ekonomicznej kompromitacji marksizmu w Europie Wschodniej i Środkowej nastąpiła radykalna transformacja społeczno-polityczna, a w świecie zachodnim dominującą pozycję zajął liberalizm. Ksiądz Profesor uwzględniając aktualną sytuację społeczno-kulturową dokonał analizy filozoficzno-aksjologicznej liberalizmu ideologicznego. Jakie są jego istotne elementy doktrynalne, które budzą poważne zastrzeżenia?

SK: Liberalizm posiada swój filozoficzny rodowód, którego głównymi źródłami są: wywodząca się ze średniowiecza teoria nominalizmu uznająca pojęcia ogólne za bezprzedmiotowe, skrajny indywidualizm o charakterze społecznym, oświeceniowy racjonalizm i aksjologiczny subiektywizm (łącznie z religijnym). Powstanie liberalizmu powiązane jest także z przemianami ekonomiczno-społecznymi: rozwojem techniki oraz drastycznym zróżnicowaniem ekonomicznym będące efektem kapitalizmu bazującego na liberalnej teorii nieskrępowanej wolności w życiu gospodarczym.

Liberalizm nie jest nurtem monolitycznym, zwykle wyróżnia się klasyczny liberalizm i współczesny neoliberalizm; czołowymi przedstawicielami pierwszego z nich są: Thomas Hobbes, John Locke, John Stuart Mill, Jean-Jacques Rousseau, Karol Monteskiusz. Neoliberalizm reprezentują, m.in.: Friedrich August von Hayek, Robert Nozick i Milton Friedman. Przedmiot zainteresowań liberalnych myślicieli jest zróżnicowany, inny profil ma liberalizm ekonomiczny powiązany z kapitalistycznym modelem życia gospodarczego, liberalizm społeczno-polityczny postulujący koncepcję państwa opartą na trójpodziale władzy oraz liberalizm filozoficzno-aksjologiczny grawitujący coraz bardziej ku libertynizmowi. Właśnie ten ostatni jest najbardziej kontrowersyjny, dlatego jest określany jako liberalizm ideologiczny.

Wielość wersji liberalizmu i różnorodność sformułowań utrudnia jego charakterystykę, tym niemniej możliwe jest wskazanie na jego centralne

idee dotyczące koncepcji człowieka, społeczności i aksjologii. Liberalowie nie wypracowali jednolitej filozoficznie antropologii: Hobbes opowiedział się za naturalistyczną koncepcją człowieka i dlatego nie wyodrębnił w nim sfery psychiczno-duchowej, natomiast Rousseau uznawał istnienie niematerialno-nieśmiertelnej duszy ludzkiej. Ta różnorodność filozoficznych koncepcji człowieka nie wyklucza istnienia elementów w liberalnej antropologii. Jednym z nich jest skrajny indywidualizm, który kwestionuje społeczną naturę człowieka, co sprzyja postawom egotyzmu i egoizmu oraz powoduje odrzucenie zasady solidarności w życiu społecznym. Charakterystycznym rysem liberalnej, a zwłaszcza neoliberalnej antropologii jest teoria aktualizmu określająca człowieka jako strumień przeżyć, doznań, działań i decyzji, pozbawionych stabilnego fundamentu bytowego. Redukowanie człowieka do łańcucha przeżyć podważa możliwość podejmowania decyzji obejmujących całość ludzkiego życia, np. dotyczących wyboru światopoglądu czy pracy zawodowej.

W liberalnej antropologii wyeksponowana jest idea wolności rozumianej maksymalistycznie i społecznie. Rousseau wszelkie społeczne zobowiązania określił jako zniewalające człowieka „okowy”. Pozytywne elementy liberalizmu to: dowartościowanie roli wolności, zdecydowana opozycja wobec ustrojów autorytarnych, uznanie autonomii i podmiotowości ludzkiej osoby oraz postulat kreatywnej postawy w życiu. Liberalna antropologia implikuje kryptodepersonalizację człowieka, której przejawem jest traktowanie poszczególnych jego poziomów bytowych i władz: intelektu, woli, emocjonalności i cielesności, jako izolowanych czy wręcz przeciwnych. Autentyczna miłość interpretowana personalistycznie wymaga uwzględnienia intelektualnego rozpoznania sytuacji i przyjmowania zobowiązań społecznych i odpowiedzialności za podejmowane decyzje. Wolność to nie samowola czy „dzika” wolność, które są destrukcyjne w wymiarze indywidualnym i społecznym. Nie można separować niezbywalnego prawa do wolności od aktywności rozumu i sumienia.

Klasyki liberalizmu wielokrotnie i obszernie wypowiadali się o problematyce życia społecznego, zwłaszcza państwa i politycznego ustroju. Liberalizm wniósł cenne i ciągle aktualne idee do myśli filozoficzno-społecznej, należą do nich: trójpodział władzy w państwie (ustawodawczej, wykonawczej, sądowniczej), rola konstytucji w prawodawstwie, prawa człowieka – równość i wolność (ekonomiczna, polityczna, naukowa, światopoglądowa). Liberalizm był opozycyjny jednoznacznie wobec ustrojów totalitarnych, lecz polityczne elity rewolucji francuskiej – mimo haseł „wolność, równość,

braterstwo” – stosowały bezlitosny terror wobec przeciwników politycznych i światopoglądowych. Eksterminacja tysięcy księży i katolickiej ludności Wandei są tego potwierdzeniem.

Brak konsekwencji pomiędzy deklaracjami a praktyką w życiu społeczno-politycznym nie był jedynym mankamentem liberalizmu, wiele istotnych zastrzeżeń nasuwa jego koncepcja państwa. Większość liberałów, w tym także Rousseau, przyjmowało teorię kontraktualizmu mówiąc, że źródłem życia społecznego nie jest ludzka natura, ale umowa-kontrakt zawarty w prehistorycznych czasach. Teoria umowy społecznej liberalizmu jest ahistoryczna, pośrednio zaś zachęca ona do egoistycznego korzystania z wolności. Kontrowersyjnym elementem koncepcji państwa Rousseau jest enigmatyczne pojęcie „woli powszechnej” nie będącej kumulacją czy uzgodnieniem woli indywidualnych ludzi, a mimo to mającą być zobowiązującą i nieodwołalną. Wielu komentatorów francuskiego myśliciela sądzi, że idea „woli powszechnej” zainspirowała rewolucję francuską i stosowany w niej terror. Liberalna teoria umowy społecznej pomija ideę dobra wspólnego jako etycznego fundamentu każdej społeczności, szczególnie zaś jest fałszywa w odniesieniu do naturalnych wspólnot społecznych – rodziny i narodu. Maksymalizacja wolności indywidualnej uprawomocnia zarzut darwinizmu społecznego: skoro bowiem wszystkie sektory życia ludzkiego są kreowane poprzez konwencję, to zawsze wygrywa partner silniejszy ekonomicznie, politycznie czy medialnie. Liberalizm i neoliberalizm głoszą postulat państwa minimalnego, zredukowanego do roli policjanta czy stróża, a najwyżej do kodyfikatora prawa i jego obrońcy. Innym postulatem współczesnych liberałów jest prywatyzacja nie tylko w sferze ekonomiczno-gospodarczej, ale także np. szkolnictwa i służby zdrowia (nazywanej komercjalizacją).

Szczególnie kontrowersyjna jest aksjologia liberalizmu: jego teoria prawdy, etyki i dwuznaczna postawa wobec religii. Klasyczny liberalizm (Hobbes, Rousseau) przyjmował instrumentalną koncepcję prawdy, natomiast niektórzy neoliberalowie (I. Berlin) zajęli stanowisko sceptyczno-relatywistyczne względem możliwości poznania prawdy. Ci ostatni byli zdania, że człowiek „cywilizowany” w przeciwieństwie do „barbarzyńcy” nie uznaje żadnej prawdy absolutno-universalnej. Relatywizm poznawczy w ideologii liberalnej łączy się z relatywizmem etycznym. Jego elementem jest koncepcja państwa, ale rezygnującego z wartości i norm etycznych. Chociaż niektórzy liberałowie mówią o prawach natury uprzednich wobec prawa pozytywnego, to zarazem twierdzą, że dopiero państwo nadaje im walor zobowiązujący. Skoro źródłem życia społecznego jest konwencja, to również normy

moralne mają charakter relatywno-umowny. Etyczny relatywizm liberalizmu koresponduje z pozytywizmem prawnym, uznającym historyczno-doraźny charakter wszelkich wartości i zasad etycznych. Destrukcyjne konsekwencje takiej interpretacji moralności potwierdza historia hitlerowskiej Rzeszy Niemieckiej, powstałej na mocy procedur demokratycznych, której prawny system był nieludzki. Niektórzy liberałowie wywodzący się z kręgów chrześcijańskich (M. Novak) uznają nieodzowność etyki, ale cnoty moralne interpretują jako postawy inspirowane interesownością. Klasycy liberalizmu odrzucają biblijny dekalog, a jego powstanie wyjaśniają naturalistycznie.

Integralnym tworzywem kultury duchowej jest religia, która w pismach i osobistym życiu liberałów jest rozumiana różnorodnie. Światopoglądowo zróżnicowani, są wśród nich wierzący i niewierzący, katolicy, protestanci i żydzi. Klasycy liberalizmu kwestionują biblijne objawienie, a w konsekwencji także chrześcijańską teologię, moralność, instytucje i sakramenty Kościoła. Rousseau, pochodzący z protestanckiej rodziny, był w szkole katolickiej, ale w miejsce chrześcijaństwa postulował tzw. religię naturalną rozumianą w duchu deistycznym. Deizm uznaje istnienie Boga i nieśmiertelność duszy ludzkiej, ale religię traktuje naturalistycznie, jako wytwór człowieka. Współczesny neoliberalizm powiązany z libertynizmem, bardzo krytyczny wobec chrześcijaństwa, a szczególnie katolicyzmu, administracyjnie i prawnie ruguje religię z życia publicznego. W praktyce często kwestionuje wolność religijną. Oświeceniowo-liberalne elity Unii Europejskiej coraz częściej zajmują wrogie postawy wobec Kościoła katolickiego, co podważa możliwość istnienia liberalizmu katolickiego. Potwierdzają to wypowiedzi papieży: Piusa XI, Jana Pawła II, Pawła VI, Benedykta XVI i Franciszka. Moje uwagi krytyczne dotyczą liberalizmu filozoficzno-ideologicznego, natomiast liberalizm ekonomiczny i polityczny wnoszą interesujące inspiracje w życie społeczne i szeroko rozumianą kulturę.

8. Postmodernizm nośnikiem ontologiczno-aksjologicznego nihilizmu

EB: W procesie destrukcji kultury umysłowo-aksjologicznej istotną rolę odegrał postmodernizm, którego przedstawicielami są niektórzy dawni marksiści. Księżę Profesorze: jakie idee tego nurtu powodują, że jest on nośnikiem ontologiczno-aksjologicznego nihilizmu?

SK: Na destrukcyjną funkcję postmodernizmu we współczesnej kulturze i życiu społecznym wskazuje już jego filozoficzno-ideologiczna geneza, której elementami były: nietzscheanizm, freudyzm, neopozytywizm, strukturalizm i liberalizm. W przeszłości sympatykami marksizmu byli Zygmunt Bauman, Jacques Derrida, Michel Foucault i Jean-François Lyotard, którzy mimo zmiany poglądów zachowali sympatie dla ideologii lewicowych wrogich wobec chrześcijaństwa.

Wpływ Nietzschego na postmodernistów uwidocznił się w kilku płaszczyznach: naturalizmie, detronizacji logosu na rzecz biosu i semantyczno-lingwistycznej (stosowaniu w analizie filozoficznej metafor i symboliki). Postmoderniści nawiązywali również do Freuda, pod którego wpływem wyakcentowali rolę podświadomości oraz w miejsce prymatu logosu uznali przyjemności za najważniejsze wartości życia ludzkiego. Kolejną inspiracją postmodernistów była filozofia lingwistyczna, jej rzecznicy – na czele z Ludwigiem Wittgensteinem – za centralny przedmiot filozofii uznali język, poprzez który szukali prawdy o świecie. Postmoderniści rolę filozofii redukowali do subiektywno-dowolnej gry językowej, dlatego kwestionowali prawdy obiektywno-universalne. Ważnymi elementami filozoficznego rodowodu postmodernizmu były jeszcze dwa nurty: strukturalizm Claude’a Lévi-Straussa i jego monistyczno-materialistyczna antropologia oraz liberalizm postulujący maksymalizację wolności oraz aksjologiczną neutralność państwa.

Postmodernizm jest konglomeratem różnych nurtów filozoficzno-ideologicznych, których wspólnym elementem jest ekstremalny naturalizm zwieńczony ateizmem. Na wstępie naszej rozmowy otrzymałem pytanie: jakie idee i tezy postmodernizmu powodują, że ich finalizacją jest ontologiczno-aksjologiczny nihilizm? Takich elementów w tym nurcie jest wiele, do najważniejszych należą: epistemologiczny relatywizm negujący istnienie prawdy, antysubstancjalizm kwestionujący stabilną naturę rzeczy, naturalistyczno-antypersonalna koncepcja człowieka, aksjologiczny relatywizm opozycyjny wobec etyki normatywnej i negujący ideę miłości człowieka, postulatyczny ateizm i wrogość wobec chrześcijaństwa.

W pismach zwolenników postmodernizmu częstym wątkiem jest idea dekonstrukcji, której sensem jest neutralizacja racjonalno-trwałego sensu języka filozoficznego. To powoduje, że zakwestionowana została możliwość systemowych „metanarracji” opisujących świat i człowieka w poznawczych kategoriach prawdy. Klasyczna koncepcja prawdy, rozumiana jako zgodność języka z realnym światem, została zanegowana. Język w ujęciu

postmodernistów jest subiektywno-dowolnym tworem człowieka, a nie obiektywnym opisem świata, ponieważ jego „istnienie” jest kreowane przez ludzki język. Prawda obiektywno-przedmiotowa nie istnieje, można o niej mówić jedynie jako czasowej konwencji pełniącej funkcje pragmatyczno-utyłitarne.

Relatywizm poznawczy łączy się w postmodernizmie z negacją logocentryzmu, tj. zakwestionowaniem możliwości racjonalnej eksplikacji świata, oraz z antyesencjalizmem odrzucającym istnienie wewnętrzno-trwałej natury rzeczy. Kategoria substancji została uznana za statyczną interpretację świata i dlatego już zdezaktualizowana. Skoro nie istnieje substancjalno-gatunkowa natura rzeczy, to bezzasadne jest mówienie o naturze człowieka. Czym bowiem jest człowiek? Dla postmodernistów jest on jedynie „siecią przekonań i pragnień” (R. Rorty), poza którymi nie istnieje żaden ontyczny substrat, fundament czy natura ludzka. Jest to interpretacja człowieczeństwa w duchu skrajnego behawioryzmu. Kategorie ciała i duszy, podstawowe w antropologii klasycznej, zostały uznane za pozbawione realnego odpowiednika w rzeczywistości. Antropologiczny dualizm bytowo-substancjalny przez modernistów został odrzucony na rzecz naturalistyczno-materialistycznej koncepcji człowieka. Jego cielesność, a zwłaszcza sfera popędowo-seksualna, były częstym przedmiotem ich zainteresowań i dywagacji. Michel Foucault opublikował w 1976 roku obszerną pracę, w której „ciało nowoczesne” jest traktowane jedynie jako narzędzie przyjemności i konsumpcji⁴. W postmodernistycznej koncepcji człowieka jego życie psychiczne (świadomość, wolność wyboru, sumienie) zostały zredukowane do impulsów podświadomości. Dlatego również zostało zanegowane istnienie niematerialnej duszy w strukturze ludzkiej osoby. Antypersonalizm prowadzi do antyhumanizmu, nihilizm poznawczy do nihilizmu ontologicznego i aksjologicznego. Zakwestionowana została różnica między człowiekiem a światem zwierzęcym.

Wyższe sektory kultury zawierają uniwersalne wartości prawdy, dobra, piękna i *sacrum*. Postmodernizm odrzucił logocentryzm i klasyczną koncepcję obiektywnej prawdy, co nieuchronnie niszczy kulturę umysłową. Dalszą dewastacją kultury była depersonalizacja, której radykalnym uewnętrznieniem była negacja altruistycznej miłości człowieka poprzez jej redukcję do biologicznego seksualizmu. Postmoderniści kwestionując

⁴ M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa 1995.

istnienie natury ludzkiej, tym samym podważyli ontologiczne podstawy etyki normatywno-universalnej. Przyjmowane w życiu codziennym zasady moralne wyjaśniali jako obyczaj, domyślną konwencję czy w sposób pragmatyczny. Negacja osobowej natury człowieka podważa sens pojęcia sumienia, które jest określane jako „wiązka przekonań i pragnień” (R. Rorty).

Dla zwolenników postmodernistycznej ideologii etos indywidualny to efekt procesu autokreacji własnej osobowości, natomiast etos życia publicznego to pragmatyczne wzajemne przystosowanie się ludzi żyjących obok siebie. W takiej interpretacji człowieka nie ma zrozumienia i miejsca dla chrześcijańskiej etyki opartej na idei miłości bliźniego, a nawet dla kantowskiej etyki moralnych powinności. Niektórzy postmoderniści (Z. Bauman) dostrzegają potrzebę moralności, ale odseparowanej od implikacji religijnych i etyki normatywnej. Proponowana moralność bez etyki jest faktycznie relatywizmem moralnym, na bazie którego trudno uzasadnić potępienie zbrodni popełnianych przez ludzi czy totalitarne państwo. Bez osobowego podmiotu – człowieka kategorii prawdy, dobra, sprawiedliwości i miłości tracą bytowy fundament i obiektywny sens.

Finalnym efektem relatywizmu ontologiczno-antropologicznego, poznawczego i etycznego jest ekstremalny naturalizm powiązany z ateizmem. W rozważaniach postmodernistów najczęściej pojawiał się ateizm postulatyczny motywowany potrzebą respektowania autonomii człowieka. Deizm negował objawienie odwołując się do godności i wolności człowieka, postmodernizm był bardziej radykalny odrzucając także chrześcijański kreacjonizm oraz istnienie Boga. Jego stwórcza rola została zanegowana w imię nauki, która pojawienie się gatunku *homo sapiens* w biokosmosie wyjaśnia jako efekt zwykłego przypadku. Wszystko ma być przypadkowe: ludzki język, społeczność, świadomość moralna. Scjentyistyczna probacja ateizmu jest czasem łączona przez postmodernistów z argumentacją o charakterze semantycznym, twierdzą oni np., że idea Boga jest wewnętrznie sprzeczna, Jego nieskończoność ma bowiem implikować finalnie śmierć. Zarzut ten jest efektem wpływu panteistycznego heglizmu, który w bycie absolutnym przyjmował istnienie atrybutów opozycyjnych. Ateistyczny światopogląd zwolenników postmodernizmu jest połączeniem: biologizującego materializmu, darwinizmu, freudyizmu, scjentyzmu, pragmatyzmu i filozofii lingwistycznej. Ich żarliwy antyteizm i wrogość wobec chrześcijaństwa mają charakter irracjonalno-emocjonalny, pozbawiony racjonalno-zasadnej motywacji. Skoro zanegowali istnienie prawdy i osobową naturę

człowieka, to nie mogli uznać etyki normatywnej i osobowo-transcendentnego Boga. Nihilizm antropologiczno-aksjologiczny jest finałem ideologii postmodernizmu.

9. Semantyczny chaos destrukcją klasycznej kultury

EB: Kulturowy neomarksizm, lewicujący liberalizm i feminizm chcą stworzyć nowego człowieka poprzez rewolucję semantyczną; jakie są antropologiczne i społeczne zagrożenia semantycznego chaosu?

SK: Historia ludzkości jest także historią kultury materialno-ekonomicznej i umysłowo-aksjologicznej, której przekazywanie następnym pokoleniom jest możliwe dzięki językowi bazującemu na umysłowych władzach intelektu i wolnej woli człowieka.

Język ludzki wyrasta z natury człowieka jako rozumnej i wolnej osoby, dlatego różni się jakościowo od emocjonalno-fonetycznej „mowy” zwierząt. Człowiek posługuje się językiem pojęciowo-symbolicznym, którego elementami są: transempiryczno-universalne pojęcia, sądy przekazujące poznana prawdę, rozumowania oparte na myśleniu przyczynowo-skutkowym i bogata symbolika (etniczna, etyczna, artystyczna, religijna). Odszyfrowanie tej symboliki wymaga uzdolnień umysłowych: abstrahowania, uniwersalizacji, komparacji, przewidywania i logicznego myślenia. Racjonalno-refleksyjny język jest atrybutem człowieka, wyróżniającym go z bio-kosmosu. Używanie języka może być pozytywno-konstruktywne, ale także negatywno-destruktywne. Mówi, o tym biblijna Księga Przysłów (18,21): „Życie i śmierć w mocy języka”. Różnorodność efektów wypowiedzi człowieka wyjaśniają słowa Chrystusa „Z obfitości serca usta mówią” (Mt 12,34). Człowiek mówiący korzysta z władzy umysłu, lecz zarazem uzewnętrznia swoje egzystencjalno-etyczne wybory oraz bogactwo czy pustkę serca. Język ubogaca ludzką osobę poprzez kulturę, ale może ją także niszczyć przez antykulturę. Ambiwalentną funkcję ludzkiej mowy wykorzystał włoski marksista Antonio Gramsci, który zreinterpretował ideologię komunistyczną dowartościowując umysłowe władze człowieka: świadomość, kreatywność, dynamikę woli oraz rolę i aktywność intelektualnych elit społecznych. Karol Marks i Fryderyk Engels chcieli stworzyć nowego człowieka poprzez rewolucję ekonomiczno-społeczną. Gramsci dążył do tego samego celu poprzez

rewolucję kulturowo-semantyczną. Współcześnie jego kontynuatorami są nurty neomarksizmu: lewicowo-liberalny i feministyczno-antyrodzinny. Ich wspólnym celem jest semantyczno-rewolucyjny chaos, którego finałem ma być: redefinicja natury człowieka, małżeństwa i rodziny. Zmiana języka (jego znaczeń i sensu) ma służyć „przebudowie” ludzkiej natury i modelu rodziny.

Język odgrywa istotną, a zarazem ambiwalentną rolę w życiu człowieka i społeczności, dlatego należy wskazać na jego zasadnicze funkcje/zadania oraz nasilające się współcześnie dewiacje. Prymarną funkcją ludzkiej mowy jest rola formacyjno-człowiekotwórcza.

Język nie jest kreatorem podmiotowo-osobowej natury człowieka, stanowi natomiast aktualizację zawartych w niej ontycznych możliwości. Historia zna przypadki tzw. dzieci wilczych (nawiązuje do tego legenda o początkach Rzymu), które żyjąc wśród zwierząt nie znały ludzkiej mowy i dlatego nie odczuwały potrzeby wartości pozawitalnych. Człowiek jest osobą już w prenatalnej fazie swego życia, lecz jego umysłowo-duchowy rozwój realizuje się w środowisku społecznym, począwszy od rodziny, poprzez język. Jego funkcja formacyjno-człowiekotwórcza jest podstawowym zadaniem wspólnoty małżeńsko-rodzinnej. Język rodziców ma charakter inspirująco-wartościujący, ekspresyjno-emotywny, sugestywny i per formatywny, manifestujący ich autorytet edukacyjno-wychowawczy. Dopełnieniem formacyjno-twórczo-osobowościowego języka rodziców jest ich postawa w realiach codziennego życia i interpersonalnych relacjach. Współczesne rodziny doświadczają wielu trudności: zewnętrzno-ekonomicznych i etyczno-ideowych. Do tych ostatnich należą: częsty rozpad małżeństwa zawsze krzywdzący psychicznie dzieci, propagowanie związków jednopłciowych w miejsce małżeństwa będącego związkiem mężczyzny i kobiety, marginalizacja i ośmieszanie rodzicielstwa, anonimowe „produkowanie” dzieci *in vitro*. W tego rodzaju sytuacjach formacyjna rola języka rodziców jest marginalna czy wręcz niemożliwa.

Drugą fundamentalną funkcją ludzkiego języka jest jego rola informacyjno-kognitywna, której głównym sektorem jest przekaz prawdy poprzez sądy egzystencjalne typu: „Ktoś czy coś istnieje” i sądy orzecznikowe (np. „Człowiek jest rozumną, wolną osobą”). Filozofia klasyczna, począwszy od greckiego antyku, prawdę definiuje jako zgodność formułowanych przez człowieka sądów z rzeczywistością. Proces poznawania prawdy o świecie i człowieku nigdy nie będzie zakończony, nie wyklucza to jednak możliwości poznania prawdy obiektywno-przedmiotowej, np. człowiek to *homo sapiens* i *homo amans*. Funkcja poznawczo-informacyjna języka jest kontestowana

przez nurty idealizmu, których wspólną płaszczyzną jest redukcjonowanie przedmiotu poznania do poznającego podmiotu – człowieka. Jest to bezprzedmiotowa koncepcja prawdy, której rzecznikiem był niemiecki filozof Johann Gotlieb Fichte twierdzący: „Wszystko, co dostrzegam poza sobą, jest tobą samym”⁵. Błędem idealizmu jest propagowanie „prawdy” subiektywno-bezprzedmiotowej, rozmiągającej się z rzeczywistością. Współczesną odmianą idealizmu jest derealizacja języka zawarta w ideologii *gender* środowisk LGBT. Jej zwolennicy twierdzą, że płeć biologiczna nie jest elementem natury człowieka, dlatego męskość i kobiecość nie jest fenomenem naturalno-stabilnym. Sądzą także, że istotne znaczenie ma tzw. płeć kulturowa, którą człowiek może dowolnie wybierać i ewentualnie także zmieniać, korzystając z pomocy psychologa/psychiatry czy chirurga.

Podstawą ideologii *gender* jest zafałszowana antropologia rozmiągająca się z realną naturą człowieka, który rodzi się mężczyzną czy kobietą. Ich somatyczne i psychologiczne zróżnicowanie ma charakter komplementarny, a nie konfrontacyjny. Medycyna potwierdza istnienie somatycznych i psychicznych dewiacji związanych z seksualnością, doświadczający ich ludzie przeżywają to boleśnie i wymagają wsparcia terapeuty (psychologa, lekarza). Sporadyczne anomalie nie są jednak potwierdzeniem prawdziwości ideologii *gender*, której przyjęcie i realizacja jest katastrofalna w dwu wymiarach: indywidualnym (chirurgiczne deformacje ciała człowieka, psychiczne depresje, samobójstwa) i społecznym (destabilizacja biologiczno-psychicznej tożsamości człowieka niszczy społeczność małżeńsko-rodzinną). Człowiek nie jest kreatorem swej somatyczno-psychicznej natury, lecz depozytariuszem korzystającym z niej w realizacji celów osobistych i społecznych. Idea równości głoszona przez zwolenników ideologii *gender* jest kamuflażem dla usankcjonowania destrukcyjnych eksperymentów dokonywanych na młodych ludziach, niejednokrotnie dzieciach, których późniejsze życie bywa tragiczne. Marksistowska teoria o walce klas została wykorzystana i zredefiniowana przez środowiska skrajnego feminizmu, jako walka płci, w myśl której należy odrzucić małżeństwo jako formę zniewolenia kobiet przez mężczyzn. Nie jest to teza oryginalna, ponieważ już Marks i Engels traktowali małżeństwo jako przeżytek i kamuflaż niewolnictwa.

Środowiska LGBT opisując człowieka narzucają język neutralny względem jego biologicznej płci oraz funkcji rodzinno-społecznych. W propagowanej przez nie semantyce nie ma już pojęć: mężczyzna i kobieta, mąż

⁵ J.G. Fichte, *Powołanie człowieka*, przeł. A. Zieleńczyk, Kęty 2002, s. 56.

i żona, ojciec i matka; są natomiast terminy: płeć kulturowa, partner seksualny, rodzic A i rodzic B. Tego rodzaju określenia depersonalizują relacje między małżonkami redukując je do wymiaru biologiczno-animalnego, a także pomijają specyficzną rolę macierzyństwa i ojcostwa w funkcjach wychowawczych dzieci. Normalny rozwój psychiczny dziecka wymaga, aby posiadało ono ojca i matkę, których role pedagogiczne są nieodzowne i komplementarne. Rewolucja semantyczna nie omija Polski, mianowicie powiązana z PAN Rada Języka Polskiego odradza używanie słów obarczonych negatywnymi skojarzeniami, np. Murzyn, czarny, Cygan, homo-seksualista. Takie propozycje roz mijają się z realistyczno-obiektywnym opisem rzeczywistości. Derealizacja języka jest widoczna także w nurcie postmodernizmu, który postuluje tzw. dekonstrukcję. Jej istotą jest odejście od sensu języka autora dzieła i zastąpienie go w sposób dowolny sensem podmiotowo-subiektywnym. W takiej interpretacji język nie jest obiektywnym opisem rzeczywistości i nie przekazuje prawdy, staje się natomiast pustą grą lingwistyczną.

Trzecią ważną funkcją języka ludzkiego jest rola społeczno-integrująca. Język jest pomostem łączącym ludzi, którzy poprzez słowny czy pisemny dialog przekazują sobie wartości: materialno-ekonomiczne, witalne, poznawczo-naukowe, etyczne-normatywne, społeczne, ideowe, artystyczne i religijne. Pojęcie języka w pierwszym rzędzie obejmuje słowo mówione i pismo, istnieje jednak także mowa ciała. Człowiek mówi nie tylko ustami, lecz także swoją postawą, oczyma, mimiką twarzy, natężeniem głosu itp. Język, jakim posługuje się człowiek jest zróżnicowany w zależności od jego wykształcenia, pracy zawodowej, przynależności etnicznej, temperamentu i życiowych doświadczeń. Język codzienny różni się od języka literackiego, gwara od języka ogólnonarodowego, język nauk przyrodniczych od języka filozoficznego czy teologicznego.

Język łączy nie tylko żyjące aktualnie pokolenia ludzi, lecz jest także psychiczno-ideowym pomostem między kolejnymi pokoleniami: rodzin, rodów, narodów i społeczności polityczno-państwowych. Ich wspólnym ideowym fundamentem są: rodzinne pamiątki, ustne przekazy, legendy i mity etniczne, kroniki, dokumenty historyczne, literatura piękna, pieśni patriotyczne i religijne, sztuka i muzyka. Społeczno-integrująca funkcja języka jest istotna dla egzystencji i trwałości narodowej wspólnoty, gdyż jest on depozytariuszem jego ideowo-aksjologicznej tożsamości i rdzeniem osobowości. Zachowanie języka i własnej kultury umożliwiło przetrwanie polskiemu narodowi trudnych okresów: rozbicia dzielnicowego, ponad

stuletniej utraty niepodległości przez zaborcze imperia, okupacji hitlerowskiej i dominacji marksizmu w PRL-u. Silna kultura semantyczno-aksjologiczno-ideowa pozwoliła Polakom zachować swą tożsamość pomimo intensywnej rusyfikacji w carskiej Rosji i germanizacji w niemieckich Prusach.

Społeczno-komunikacyjna rola języka jest współcześnie zagrożona w różny sposób, najbardziej niebezpiecznymi są: semantyczny chaos, różne postacie kłamstwa i wulgarność słownictwa. W wypowiedziach wielu ludzi, nie wyłączając polityków, a także w społecznych środkach przekazu brakuje – czy zawsze mimowolnej? – precyzji językowej. Semantyczny chaos często zachodzi w debacie na temat aborcji, gdy katolickie stanowisko w tej sprawie jest klasyfikowane jako ideologiczno-wyznaniowe, pomija się natomiast stwierdzenie nauk medycznych, że życie człowieka zaczyna się w momencie zapłodnienia.

Specyficzną formą semantycznego chaosu jest kłamstwo, które może być: indywidualne i społeczne, ustne i w formie pisma, sporadyczne i zaplanowane. Szczególnie częstymi postaciami kłamstwa są: półprawdy, selektywna prawda, przemilczenie prawdy, dezinformacja, medialne *fake news*, nachalna propaganda, cenzura, polityczna poprawność, medialny monopol. W życiu społecznym i mediach częste są dwa rodzaje kłamstw: 1. Czyny z natury złe kamufluje się stosując określenia pozytywne czy emocjonalnie neutralne, np. zabicie dziecka nienarodzonego nazywa się prawem wyboru czy tzw. zdrowiem reprodukcyjnym; 2. Czyny dobre i szlachetne deprecjonuje się terminem negatywnym, np. wierność wyznawanej religii nazywa się fanatyzmem, patriotyzm szowinizmem, poszukiwanie prawdy reliktem okresu dzieciństwa. Zamierzony chaos semantyczny charakteryzuje ludzi, którzy moralne zło nazywają błędem, kradzież – niegospodarnością, etyczne dewiacje – orientacjami, kłamstwo – mataczeniem, tolerancję utożsamiają z etycznym relatywizmem itd. Jest to fałszowanie rzeczywistości, gdyż np. zło moralne to strefa woli, a błąd jest pomyłką poznawczo-intelektualną.

Kłamstwo w każdej formie jest destrukcyjne dla człowieka i społeczności. Antykultura kłamstwa niszczy rodziny, lokalne społeczności, narody i państwa, podrywa wzajemne zaufanie między ludźmi, społecznymi grupami i narodami; jest ono szkodliwe w szkolnych programach, nauce, zakładzie pracy i aktywności społeczno-politycznej. Człowiek kłamiący niszczy swoją osobowość, a okłamywany jest krzywdzony, ponieważ podstawowym prawem człowieka jest poznanie prawdy. Prawda posiada wielu wrogów, są nimi: ustroje totalitarne, błędne ideologie, fanatyzm, przemoc polityczna, ekonomiczna i medialna, tendencyjna socjotechnika, inżynieria

społeczna, koniunkturalne traktowanie nauki, filozofii i kultury. Kłamstwo jest wrogiem nie tylko prawdy, lecz także innych wartości: sprawiedliwości, solidarności, przyjaźni i miłości.

Zagrożeniem społecznej funkcji języka jest nasilająca się wulgaryzacja czy wręcz barbarzyństwo językowe, np. nagminne stosowanie przekleństw, obscenicznych wyrażań, niecenzuralnych określeń, obelg itp. Szczególnie destrukcyjna etycznie i kulturowo jest wulgaryzacja fenomenu miłości, czyli redukowanie jej do *erosu* czy wręcz seksualności, a ignorowanie miłości altruistycznej (gr. *agape*, łac. *caritas*), nieodzwownej we wspólnocie rodzinnej i życiu społeczno-narodowym. Językowy wulgaryzm nie ogranicza się do środowisk marginesu społecznego czy zbuntowanej młodzieży, lecz zyskał prawo obywatelstwa w kręgach społecznych elit: pracowników mediów, artystów, literatów, aktorów, działaczy sportowych, polityków, a nawet naukowców. Podczas jesiennych protestów w 2020 roku w Polsce wulgaryzmy stały się „normą”, modzie semantycznego barbarzyństwa poddali się niektórzy profesorowie wyższych uczelni (była wśród nich kobieta). Wulgaryzmy pojawiły się także w literaturze pięknej, prekursorem w tym względzie był Witold Gombrowicz epatujący obscenicznymi opisami seksualnymi. Również niektóre współczesne spektakle teatralne (m.in. w Warszawie) łączą językowy wulgaryzm z profanacją religijnych symboli i wierzeń (z zasady chrześcijańskich, nigdy judaizmu czy islamu). Semantyczny chaos, antykultura kłamstwa, etyczny nihilizm i językowy wulgaryzm dokumentują bezideowość i moralną pustkę wielu środowisk społecznych i medialnych. Język traci wówczas funkcję integrującą, powoduje natomiast duchowo-etyczną destrukcję człowieka i demontaż życia społecznego. Semantyczno-rewolucyjna semantyka ulicznych protestów w wielu krajach świata, zwykle połączona z agresją słowną i często fizyczną, nie jest nigdy konstruktywno-twórcza. Domaganie się prawa do uśmiercenia niewinnych ludzi poprzez aborcję i eutanazję jest powrotem do barbarzyństwa praktykowanego w XX-wiecznych państwach totalitarnych.

Omawiając rolę ludzkiego języka nie można pominąć jego funkcji egzystencjalno-uitylitarnej, jaką pełni w rodzinie, szkole i uczelni, zakładzie pracy, w codziennych relacjach interpersonalnych, miejscach rozrywki, mediach, wspólnotach religijno-wyznaniowych itd. Pragmatyczna funkcja języka jest szczególnie istotna w życiu społeczno-politycznym, oratorskie uzdolnienia często graniczące z populizmem ułatwiają zdobycie władzy w każdej społeczności – również w państwie. W antycznej Grecji utalentowany mówca Demostenes przez długi czas decydował o losach swego

narodu. W wieku XX zdobyli władzę twórcy ustrojów totalitarnych: Józef Stalin i Adolf Hitler, których zakłamany i pełen nienawiści język doprowadził do hekatomby milionów niewinnych ludzi. Ich los jest przestrogą, że społeczności polityczno-państwowych nie można budować na antykulturze kłamstwa, podziałów i nienawiści.

Człowiek posługując się mową aktywizuje swe władze umysłowe: intelekt i wolną wolę, znaczącą rolę odgrywa także sfera emocjonalna. Te trzy elementy współtworzące ludzką mowę – rozum, wola i uczucia – powinny harmonijnie ze sobą współdziałać. Jeżeli tego zabraknie, to język staje się: zbyt emocjonalny – często graniczący z fanatyzmem, przesadnie autorytatywny – brak wówczas empatii dla argumentacji rozmówcy, względnie schematyczno-zracjonalizowany – psychicznie odpychający dla otoczenia. Cała osobowość człowieka stanowi zaplecze języka, współczesny semantyczno-rewolucyjny chaos jest konsekwencją jego depersonalizacji. Język pojęciowo-znaczeniowy i aksjologiczno-symboliczny jest atrybutem człowieka, ale także zobowiązaniem za przekazywane nim wartości względnie antywartości. Ludzka mowa może być nośnikiem logosu i etosu, lecz również kłamstwa i nienawiści, może ona integrować ludzkie społeczności (rodziny, narody, państwa), lecz często je dzieli, dezintegruje i niszczy. Człowiek jest odpowiedzialny za swe wybory, decyzje, życie i sposób korzystania z języka.

Środowiska neomarksistowskie, liberalno-lewicowe i feministyczne narzucają semantyczno-rewolucyjny chaos, poprzez który pragną stworzyć nowego człowieka „wyzwolonego” z kultury: antycznie-klasycznej, biblijno-chrześcijańskiej i rodzinno-etnicznej. Realizacja tych zamierzeń byłaby destrukcyjna dla osobowości człowieka, wspólnoty małżeńsko-rodzinnej i życia społecznego. Rolę języka doceniał w pełni kardynał Stefan Wyszyński, który wskazywał na relację między kulturą słowa a poszanowaniem ludzkiej osoby⁶. Podobny wydźwięk etyczno-ideowy ma List pasterski Episkopatu Polski z 2010 roku, który piętnuje wynaturzenia języka: wulgaryzm, agresję słowną, semantyczny chaos, ideologizację i upolitycznienie⁷. Język człowieka, nakierowany ze swej natury na prawdę, dobro, piękno i *sacrum*, dla chrześcijan jest odwzorowaniem Logosu – odwiecznego Słowa, którym jest Chrystus będący prawdą Ojca niebieskiego (J 1,1–5).

⁶ S. Wyszyński, *Z rozważań nad kulturą ojczyzną*, Poznań 1979.

⁷ *Bezcenne dobro języka ojczyźnego*. List pasterski Episkopatu Polski na dzień 17.01.2010, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Językoznawcza” 2010, nr 17, s. 303–306.

10. Filozofia a religia

EB: Integralnymi elementami kultury umysłowo-aksjologicznej są filozofia i religia, których wzajemna relacja jest przedmiotem wielu kontrowersji. Jaka jest opinia Księdza Profesora na ten temat?

SK: Sygnalizowany problem omawia papież Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* wydanej w 1998 roku, odwołując się głównie do wypowiedzi klasyków myśli chrześcijańskiej: św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu. Najważniejsze modele relacji „filozofia – religia” sprowadzają się do czterech następujących: 1. Fideizm rezygnuje z filozofii w analizie i praktyce życia religijnego; 2. Platon oraz inspirowani Oświeceniem deści (m.in. Hegel) religię redukowali do racjonalno-filozoficznego poznania Boga; 3. Materialiści (m.in. marksiści) i neopozytywiści (B. Russell, A. Ayer) sugerowali sprzeczność religii i filozofii; 4. Augustyn, Tomasz z Akwinu i autorzy związani z filozofią klasyczną opowiadają się za teorią konstruktywnego dualizmu religii i filozofii.

Biskup Hippony stwierdził, że rozum poszukuje wiary, a wiara poszukuje rozumu; „Každy wierzący wierząc myśli, a myśląc wierzy” (*De predestinatione sanctorum*). Bóg dał nam cenny dar rozumu, którego nam nie odbiera w akcie wiary i życiu religijnym. Wiara jest aktem rozumnym, dlatego zakłada istotny współdział intelektu. Ona jest rozumną aprobatą prawdy, co wymaga współdziału woli i łączy się z aktami miłości. Postawa św. Augustyna sprowadza się do stwierdzenia: „wierzę abym rozumiał, myślę rozumnie abym wierzył”. W aspekcie psychologicznym uznawał on prymat wiary przed rozumem, natomiast w aspekcie logiczno-merytorycznym dostrzegał prymat rozumu przed wiarą. Kwintesencją augustyńskiego modelu relacji między filozofią a religią są słowa: „rozumiej abyś wierzył”.

Św. Tomasz z Akwinu był przede wszystkim teologiem, mimo to uznał metodologiczną autonomię filozoficznej refleksji. Filozofia i teologia są względem siebie autonomiczne, ponieważ różnią się celami i metodami badań, natomiast ich przedmiot jest częściowo wspólny, a częściowo różny. Istotnym zadaniem filozofii jest pełna prawda o świecie i człowieku: wskazywanie na prąźródło zaistnienia świata i jego bytową racjonalność, istnienie wewnętržno-duchowego „ja” człowieka (duszy), eschatologiczny sens ludzkiej egzystencji, potrzebę respektowania wyższych wartości (prawdy, dobra, piękna, świętości). Tak rozumiana filozofia jest „przed-sionkiem wiary” (*praeambula fidei*). Klasyczna filozofia wykazuje błędność

naturalistyczno-materialistycznej interpretacji świata, a zwłaszcza człowieka, równocześnie zaś wskazuje na istnienie Boga jako Stwórcy.

Teologia i filozofia mają częściowo wspólny przedmiot, jest nim Bóg i człowiek jako osoba rozumna i wolna. Filozofia mówi o Bogu jako najważniejszej przyczynie sprawczo-stwórczej świata bytów przygodnych, wskazuje więc głównie na atrybuty bytowe Boga: wszechmoc, rozumność i wolność, niematerialność, odwieczność itd. Teologia natomiast omawia treść objawienia, dostrzega w Bogu przede wszystkim miłość i atrybuty moralne: dobroć, miłosierdzie, świętość. Wiara zawiera prawdy o Bogu będące tajemnicami dla ludzkiego umysłu: teologię wcielenia, trynitarną, eklezjologię, eschatologię, sakramentologię. Całkowicie różny jest przedmiot formalny, to jest sposób poznania prawdy w filozofii i teologii. Ta pierwsza bazuje wyłącznie na naturalno-poznawczych możliwościach intelektu, natomiast ta druga opiera swe stwierdzenia na autorytecie Bożego objawienia. Inspirowani Oświeceniem deiści uznają istnienie Boga i nieśmiertelność duszy człowieka, negują jednak: objawienie, dekalog, rolę zbawczą Chrystusa, potrzebę Kościoła i życia sakramentalnego. Ich zracjonalizowana „religia” jest zafałszowaną ideą Boga, nie widzą w Nim bowiem miłości. Bóg w ujęciu teologii chrześcijańskiej to nie tylko Bóg odkrywany przez ludzki rozum poszukujący prawdy, lecz także Bóg objawienia ukazany w osobie Jezusa Chrystusa. Tomasz z Akwinu sformułował argumentację ontologiczno-kosmologiczną wskazującą na Boga jako: Byt najważniejszy i samoistny, sprawczo-stwórczą przyczynę świata i człowieka, Byt konieczny, Dawcę celowości i praw przyrody. Augustyn preferował argumentację antropologiczną wychodzącą z normatywności i uniwersalności prawdy, co wskazuje na Boga jako prawdę najwyższą. J.H. Newman widział Boga w tajemnicach ludzkiego sumienia. Bóg, odkrywany w materialnym kosmosie i ludzkiej osobowości, jest bliski Bogu chrześcijańskiego objawienia. Dopiero jednak biblijne objawienie, zwłaszcza Nowy Testament, mówi *expressis verbis* o Bogu jako osobowo-transcendentnej Miłości oczekującej na człowieka w życiu pozaziemskim.

Nasuwa się jednak pytanie-trudność: skoro Bóg jest przedmiotem filozoficznych dociekań, to czy potrzebna jest wiara i co nowego ona wnosi? Filozofia i religia różnią się w aspekcie podmiotowym, czyli w postawie człowieka. Filozofia jest poznaniem prawdy racjonalno-naturalnym, wiara natomiast jest egzystencjalną postawą i osobową akceptacją prawdy. Mówiąc skrótowo: filozofia daje człowiekowi poznanie (*cognitio*) prawdy, wiara jest czymś więcej – jest bowiem uznaniem (*agnitio*) objawionej prawdy o Bogu.

Filozofia angażuje sferę intelektualno-poznawczą życia psychicznego człowieka, wiara obejmuje całość ludzkiej osoby: intelekt, wolną wolę, emocjonalność, pragmatykę życia codziennego, podejmowane wybory i decyzje. Wiara jest uznaniem Boga za podstawę życia człowieka. Religia nie jest racjonalno-filozoficzną wiedzą o Bogu, nie jest także fenomenologią przeżycia religijnego, etycznym wyłącznie kodeksem, a nawet znajomością teologii. Istotą życia religijnego jest osobowo-duchowa komunია człowieka i Boga, których łączy prawda i wzajemna miłość.

Model konstruktywnego dualizmu religii i filozofii, za którym opowiadają się myśliciele chrześcijańscy, jest pośrednią drogą między irracjonalnym fideizmem a racjonalizmem oświeceniowego deizmu. Fałszywa jest alternatywa: Bóg rozumu/filozofii albo Bóg wiary/religii. Filozofia i religia nie wykluczają się wzajemnie, lecz dopełniają. Filozofia nie rozpoznaje pełnej prawdy o świecie i człowieku, nie zadowala ona także wszystkich umysłowo-duchowych aspiracji ludzkiej osoby. Rozum człowieka szuka wsparcia i dopełnienia w prawdach i wartościach wiary. Rola filozofii jest dwójaka: wykazuje niesprzeczność prawd wiary oraz pozytywną – dowodzi istnienia Boga i duchowego „ja” człowieka oraz pomaga w logiczno-doktrynalnym uporządkowaniu objawionej prawdy. Św. Paweł Apostoł przestrzegał przed filozofią będącą „oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach, a nie na Chrystusie” (Kol 2,8). Jego słowa odnosiły się do filozofii o charakterze materialistycznym (m.in. Epikura) i twierdzeń gnostyków. Nie było to potępienie filozofii jako takiej, ponieważ w Liście do Rzymian (1,19–20) pisał o możliwości poznania Boga jako Stwórcy świata. We wczesnym chrześcijaństwie Tertulian sygnalizował opozycyjność chrześcijaństwa („Jerozolimy”) i filozoficznej refleksji („Aten”), lecz jego nieufność do filozofii była wyjątkową postawą. Czołowi przedstawiciele chrześcijańskiego antyku, na czele ze św. Augustynem, dowartościowali rolę filozofii w rozumnie przeżywaney wierze. Grecka kultura filozoficzna została inkorporowana w myśl chrześcijańską. Chrześcijaństwo jest jednak transcendentne wobec różnych kultur, tradycji i nurtów filozofii. Ono inspiruje różne cywilizacje, kultury i typy filozofii, a mądrość filozoficzną ubogą mądrością teologiczną opartą na objawieniu. Wiara (*fides*) i rozum (*ratio*) to dwie drogi prowadzące człowieka do Boga, który swoją wszechmocą powołał go do istnienia, a miłością otwiera przed nim perspektywę wiecznej komunii.

Bibliografia

- Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973.
- Augustyn św., *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Warszawa 1978.
- Augustyn św., *Soliloquia*, [w:] Tenże, *Dialogi filozoficzne*, przeł. A. Świderkówna, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1953.
- Augustyn, *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Wydawnictwo Znak, Warszawa 1996.
- Bezcenne dobro języka ojczystego*. List pasterski Episkopatu Polski na dzień 17.01.2010, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Językoznawcza” 2010, nr 17, s. 303–306.
- Fichte J.G., *Powołanie człowieka* [oryg. *Die Bestimmung des Menschen*, 1800], przeł. A. Zieleńczyk, wyd. 3 popr., Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.
- Foucault M., *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 1995.
- Granat W., *Teodycea. Istnienie Boga i jego natura*, Pallottinum, Poznań 1960; 2 wyd. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1968.
- Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Wyd. Homini, Warszawa 2002.
- Maritain J., *Humanizm integralny. Zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, autor przekładu nieznany, Wyd. Veritas, Londyn 1960.
- Wyszyński S., *Z rozważań nad kulturą ojczystą*, Pallottinum, Poznań 1979.