

ks. Dominik Kubicki
UAM Poznań
DOI: 10.15290/std.2015.01.09

NAUKOWY OBRAZ ŚWIATA I JEGO OPIS A GLORIA ŻYCIA – CZŁOWIECZE SPEŁNIANIE SIĘ W JESTESTWIE

W sprawie rozważenia zakwestionowania
postmodernistycznej antropologii filozoficznej
i nakreślenia wyzwań antropologii teologicznej

SCIENTIFIC IMAGE OF THE WORLD AND ITS DESCRIPTION AND THE GLORY OF LIFE – HUMAN FULFILLMENT IN THE BEING. On the questioning of postmodern philosophical anthropology and sketching new challenges of theological anthropology

By enhancing the overcome through the concept of theology as faith *in statu scientiae* determinism of the choice between modernism and anti-modernism, the author draws its capabilities of critical reflection on the Word manifesting itself in history. By arguing that there is uniformity of the design of reflection on human *oecumene* in *physis* of reality and “readable” sense of the Word manifested in the creation, together with its staging in the history of mankind in the *Event Jesus-Christ*, it shows a weakness of the postmodern philosophical anthropology against a wide range of theological anthropology.

Key words: European intelligibility, postmodern philosophical anthropology, theological anthropology, Word revealed in history, theology as the faith *in statu scientiae*.

W postnowoczesności, którym to paradygmatem rozpoznaje się obecną współczesność społeczeństw globalnego świata, można jeszcze spotkać teologa – i to zapewne niejednego, nie tyle nierozróżniającego, co niedostrzegającego żadnej różnicy pomiędzy opisem teologicznym św. Tomasza z Akwinu, czyli

Summa Theologiae, (*Suma Teologii*), *Summa contra Gentiles*, a Akwinatową koncepcją teologii jako wiary *in statu scientiae*. Aby zilustrować istotne rozróżnienie pomiędzy koncepcją naukową, według której twórczo czynimy refleksję teologiczną a materialnym wytworem refleksji: przedmiotu refleksji uchwyconego inteligibilnie i odwzorowanego w treści zredagowanego tekstu naukowego, pozwolimy sobie przywołać wydarzenie doniosłego sporu w kwestii narodów. Miał on miejsce w początkach XX stulecia, a wydarzył się pomiędzy dwoma znamienitymi dominikanami: Jeanem Grendtem i Jackiem Woronieckim.

Współczesny Woronieckiemu, znakomity teolog, Luksemburczyk – Grendt stanął na stanowisku, że państwo ma prawo zmuszać ludzi – jak określał: „łagodnymi środkami” – do zmiany języka i obyczajów narodowych. Jako znamienity tomista wywodził swe tezy wprost z opus Akwinaty. Akwinatowe tezy należało jedynie odwzorowywać w życiu społecznym, funkcjonujących europejskich społeczeństwach. Autor *Katolickości tomizmu*¹, podejmując intelektualny spór z takimże stanowiskiem – nie tyle Grendta, ale poglądem wszystkich ówczesnych teologów pokroju Grendta, podniósł natomiast – jako jeden z pierwszych we własnym środowisku zakonnym, będącym jednocześnie przecież środowiskiem duchowym Akwinaty – postulat porządnego myślenia (intelektualnego) o nowych zjawiskach społecznych, wychwytywanych z wydarzającej się rzeczywistości, a stanowiących nowe zagadnienia dla intelektualnych przemysłów. Konkretnie, dostrzegł wydarzające się na jego oczach życie społeczne zrzeszeń cywilizacyjnych w organizmie państw – ówczesznie nowo kształtujących się narodów; włoskiego i niemieckiego. I jako intuicyjnie przeczuwający zamysł teologiczny Akwinaty rozumiał bardziej dojrzałe niż inni już wówczas potrzebę teologicznej refleksji nad tym nowym społecznym zjawiskiem. Nie mogła bowiem sobie z tym poradzić teologia w jej neoscholastycznej postaci, jaka była udziałem okresu potrydenckiego Kościoła, a zwłaszcza XIX stulecia² i czasu, w którym wydarzyła się rzeczona dysputa.

Zauważmy zatem doniosłość owego zwrotu w dziedzinie teologii, do którego Woroniecki jako jeden z pierwszych się przyczynił. Intuicyjnie bowiem sformułował refleksję w perspektywie teologii jako nauki w sensie Akwinaty. W przeciwieństwie do niego znakomita większość ówczesnych francuskojęzycznych tomistów nie była w stanie uchwycić, co się wydarza w teraźniejszości, jaka była ich udziałem. Literalnie bowiem wczytywali się w treści opus Akwinaty i próbowali życie społeczne – i szerzej ludzkie – postrzegać i wartościować według tychże treści i opisów. I ponieważ za czasów św. Tomasza nie postrzegano

¹ Zob. J. Woroniecki, *Katolickość tomizmu*, Lublin 1924.

² Zob. m.in.: D. Kubicki, *Poszukiwanie projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach*, Poznań 2004.

kategoriami narodu wspólnot państwowych – a w pewnym sensie nie było narodów, więc jeszcze w latach 20. XX stulecia Grendt i podobni mu tomiści nie tyle, że nie rozumieli, czym jest naród jako nowo wykształcona rzeczywistość społeczna, ale nie byli w stanie uchwycić nowego zjawiska i podjąć nad nim teologicznej refleksji. Pozostawali więc – jak można by przyrównać – podobnie do aplikujących w życiu przepisy faryzejskie w czasach nowotestamentowych. Na tymże przykładzie wyraźnie widać zwrot, jaki dokonał się w teologii katolickiej w połowie XX wieku – po tzw. kryzysie modernistycznym.

Oczywiście odnowa teologiczna z ok. połowy XX stulecia szczęśliwie ominęła determinizm wyboru pomiędzy modernizmem a antymodernizmem³, który w myśli filozoficznej – niekiedy należałoby określić mianem pseudofilozoficznej – przyjął postać postnowoczesności. Teologia zaś – ta, oczywiście, niepróbująca podierać się filozofią postnowoczesną – odnalazła swą żywotność. Ze wsparciem metody historyczno-krytycznej podjęta została refleksja nad renesansem XIII stulecia, której badawczym rezultatem było podane na wstępie rozróżnienie koncepcji i teologicznego opus. Refleksja teologiczna, jeżeli tylko osadza się na koncepcji teologii jako wiara *in statu scientiae*, nie musi więc udowadniać swego naukowego statusu. Wznoszona na niej antropologia teologiczna również. Natomiast nie jest to udziałem postmodernistycznej antropologii filozoficznej.

Usiłując w bliżej nieokreślonym sensie kreować rzeczywistość społeczną, antropologia filozoficzna faktycznie odnajduje się w sytuacji pseudofilozofii. Zresztą jest to problem całej filozofii nowożytnej – od XVII wieku poczynając. Współcześnie rozpoznaliśmy bardziej niż na przełomie stuleci XIX i XX, że agresywna filozofia empiryczna, opisując świat fizyczny i uznając zarazem rzeczywistość wyłącznie w wymiarze mechanicystyczno-deterministycznym czy materialistyczno-pozytywistycznym, pozwoliła na wypracowanie podstaw antropologii filozoficznej. Oczywiście, owa antropologia nie naniosła już poprawki w swej strukturalnej konstrukcji, postulowanej przez fakt czy wynikającej z tego, że tryumf pozytywizmu i materializmu okazał się pozorny. Bowiem począwszy od ok. połowy XIX stulecia coraz więcej zjawisk ujawniało swą dogłębną sprzeczność z opisem świata „takim, jakim jest” – mechanicystyczno-deterministycznym.

Retoryczne jest więc pytanie, czy antropologia filozoficzna nie stoi przed wyzwaniem imperatywu odnalezienia swej naukowości. Zmuszeni więc jesteśmy postawić tezę, że dopiero, kiedy nabierze mocy bezinteresownego twórczo poznawania i wyjaśniania *physis*, będzie w stanie służyć człowieczym *oikoumene*⁴. Na chwilę obecną każde jej opieranie się na jakimkolwiek

³ Zob. ibidem.

⁴ W wyrażeniu przywołujemy [człowiecze] *oikoumene* („zamieszkujący”), wyróżnione i różnione od wszystkiego „pozostałego” w *physis* („przyroda”, „natura”) przez starożytnych Hellenów.

mechanicystyczno-deterministycznym opisie ludzkich *oikoumene* zagraża prowadzeniem całych społeczeństw i poszczególnych ludzkich podmiotów do działań bezcelowych i moralnie bezwartościowych. Nie ma więc żadnych podstaw, aby teologia bądź antropologia teologiczna próbowała dostrzegać w innowacyjnej kreatywności postmodernistycznej antropologii filozoficznej jakiegokolwiek wyzwania dla rozwoju swych badawczych perspektyw.

Imperatyw zakwestionowania postmodernistycznej antropologii filozoficznej

Ten pierwszy etap rozważań rozpoczniemy od sformułowanej intuicji, która jest udziałem niemal każdego badacza: nie tylko teologa. W postmodernej terażniejszości problemem jest zrozumiałość używanych wyrażen i pojęć, swojej nowomowy, której sens semantyczny okazuje się nieuchwytny, gdyż jej innowacyjne wyrażenia, nie wykazują żadnych odniesień do pojęć, jakie w poszczególnych dyscyplinach nauki zostały wykształcone przez pokolenia – i to wspólnym intelektualnym wysiłkiem. Już same wyrażenia, jak, np.: antropologia filozoficzna z nowomową postmoderności: konstrukt społeczny, naturalizacja idei człowieka, kryptoteologiczna natura nauk społecznych itd. powodują czy wręcz wywołują olbrzymi „zawrót” głowy i zarazem onieśmielają w jakimkolwiek angażowaniu się w bardziej dogłębną lekturę tychże treści. Inny „zawrót” głowy wywołuje konstrukcja wewnętrznych uzasadnień, czyli tez i wniosków pomodernej antropologii filozoficznej, jak i osadzonej na niej antropologii teologicznej. Potęguje dramat sytuacji fakt, że współcześnie uprawiający naukę „specjalizują” się – w określonych dyscyplinach – i to nawet w nauce teologicznej. Zachodzi więc jakby aksjomatycznie nałożona przeszkoda w weryfikacji tego naukowego dokonania.

Może się wydawać, iż w istocie nie mają żadnego znaczenia takie lub inne dywagacje, np. ze strony współczesnej, postmodernistycznej antropologii filozoficznej, która w trybach kreatywnie wykształconych aksjomatów dokonała niemal skutecznego przekształcenia człowieka, osoby rozpoznającej imperatyw swego spełnienia się w „jestestwie” w *oikoumene* jako kontekście społecznym, stanowiącym istotne osadzenie życia i rozwoju (moralnego, osobowościowego, intelektualnego, religijnego itd.) człowieka. Ale przecież od historycznego faktu „teoretycznej” inteligibilności⁵, jakie stało się udziałem starożytności greckiej (helleńskiej): Jończyków i Pitagorejczyków, a finalnie Ateńczyków,⁶ myślenie europejskiego kręgu kulturowego ma jednoznacznie określony przedmiot. Jest

⁵ W sensie greckiego *theoría* (w pierwotnym znaczeniu wyrazu).

⁶ Dopowiedzmy – dopełniające się postacie myślenia intuicyjnego i myślenia dyskursywnego, zaangażowane zostały w trud poznania rzeczy niejawnych z natury i to trud podjęty

nim *oikoumene* wyróżnione w *physis* i zarazem odróżnione od niego – chciałoby się powiedzieć: jako będące, naznaczone i stworzone na obraz i podobieństwo Stwórcy (por. Rdz 1, 26). Oczywiście, inną kwestię stanowi deformacja tego niepowtarzalnego wobec innych mateczników cywilizacyjnych poznawczego trudu bezinteresownego kontemplatywnego „oglądu” *physis*. Owa deformacja przyjmowała w dziejach postaci różnych ideologii. W swej istocie nie uznawały one rezultatów myślenia jako przedmiotowo zorientowanej inteligibilnej refleksji. Zaś same nie przekładały się na realia życia, pozostając czymś schematycznym czy wręcz „teoretycznym” – oczywiście w sensie przeciwnym greckiego wyrażenia: *theoria*. Tymczasem według wręcz rewolucyjnego w starożytności przedsięwzięcia Jończyków poznanie niemal warunkuje każde działanie; fałsz czy błąd w poznaniu nieuchronnie inicjuje (*resp.* wywołuje) bezcelowe działania – działania moralnie nikczemne⁷. Współcześnie pozostajemy bardziej niż kiedykolwiek w dziejach świadomi, że myśl filozoficzna i sama filozofia (w sensie „mądrości rozumu”) ma zasięg przede wszystkim społeczny. Z jej pomocą przecież i zarazem na założeniach określonego konceptu filozoficznego, a niekiedy nawet projektu ideologicznego, tworzymy teorie polityczne, gospodarcze, moralne i prawne – a także teorie, dotyczące religii bądź sztuki jako takiej: estetyki itd. Dzieje tego projektu filozoficznego myślenia – począwszy od Śródziemnomorza poprzez łaciński Zachód frankijski i jego mutację: nowożytność europejską, aż po cywilizacyjności: zaatlantycką i australijską⁸ – nie wykazywały jednorodnego i jednostajnego rozwoju. Różnie toczył się spór o to, jak filozofować, czym jest filozofia, czy filozofia jest w ogóle potrzebna, zwłaszcza w postaci tzw. filozofii analitycznej. Ale trudno zaprzeczyć, iż postęp w rozumieniu poznawczego przedsięwzięcia bezinteresownego „oglądu rzeczywistości” dokonywał się również przez błędne ścieżki. Wystarczy bowiem prześledzić etapy wykształcenia się metody historyczno-krytycznej czy wielu innych inteligibilnych instrumentariów, bez których nie możemy się obejść w kształtowaniu kontemplatywnego oglądu *physis* – kontemplacji sięgającej ostatecznych przyczyn świata osób i rzeczy.

Zdumienie budzi zaistniała jakoby konfrontacja antropologii teologicznej i antropologii filozoficznej. Skąd ona się wzięła? Z czego wynikała? Nieodparcie bowiem ma się wrażenie, iż konfrontacja obu antropologii stanowi jakby zmutowaną postać nieodległego przeciwstawiania nauki wierze i wiary nauce.

(i zarazem imperatywnie podejmowany) bezinteresownie, jakby z wrodzonej człowiekowi potrzeby – tej samej, która uprzednio zrodziła mowę i umiejętność pojęciowego myślenia.

⁷ Por. H. Kiereś, *Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*, Lublin 2000, s. 5.

⁸ Czyli jako *child-civilization* (w sensie Zachodu zaatlantyckiego i australijskiego) w odniesieniu do *mother-civilization* (łacińskiego Zachodu, mediewalnego *Christianitas*).

Czyżby zatem obie pozostawały w nowym stadium oświeceniowej konfrontacji i w pozycjach wzajemnego wykluczenia? Ale zauważmy – nawet, kiedy antropologia teologiczna dostosuje się do perspektywy założeń antropologii filozoficznej, określwszy swe zmutowanie „podjęciem wyzwania” ze strony współczesnej antropologii, nie ulegnie zmianie jej sytuacja oświeceniowego rozdziału, sprzeczności dziedzin czy dyscyplin, jakie reprezentują. Inaczej, nie zostanie rozwiązana istota kontrowersji europejskiej nowożytności, wprowadzona fideizmem Lutra (w uproszczeniu), a następnie utrwalona na całą nowożytność i postmoderność koncepcją podmiotowego „Ja” Kartezjusza, ustanawiającego i zarazem poddającego świat nie-„Ja” wszelkim działaniom kreatywnym.

W istocie ma się wrażenie, jakbyśmy współcześnie nadal toczyli oświeceniowy spór w wymiarze dekadencji, jaką stanowi obecna postnowoczesność i tkwili w nierozwiązywalnym dylemacie sprzeczności nauki i wiary. Jednocześnie można odnieść wrażenie dojmującego intelektualnego rozczarowania, że nie zostały uwzględnione najnowsze rezultaty badań – i to zarówno nad deformacją myśli nowożytnej, czyli oświeceniową i pooświeceniową, wraz z jej konsekwencją, nowożytnym modernizmem i obecnym postmodernizmem, jak i nad deformacją Akwinatowej teologii jako wiary *in statu scientiae*. Ta ostatnia stanowiła deformację, która w dobie reformy luteriańskiej Kościoła, opartej na *sola Scriptura*, *sola fides* i *sola gratia*, spowodowała kształtowanie się potrydenckiej teologii katolickiej, wyłącznie jako refleksji antyprotestanckiej. W sposób szczególny zaś płodnie i dogłębnie rozwinęła się w postaci neoscholastycznej koncepcji teologii, a więc teologii jako „metafizyki” Boskiego *Absolutu* (*resp.* Bytu) aż do słynnego kryzysu modernistycznego z początków XX stulecia. Zatem, wszelka próba rozważania rozbieżności stanowisk pomiędzy antropologią filozoficzną a antropologią teologiczną dowodzi przede wszystkim niewiedzy co do rezultatu odnowy teologicznej z pierwszej połowy XX stulecia, której pierwszorzędnym i najważniejszym owocem było swoiste „zrehabilitowanie” i przywrócenie teologii jako wiary *in statu scientiae* Akwinaty inteligibilnej wielkości, zapoznanej stuleciami. Jednak przyczyny schyłku mediewalnej Christianitas (w uproszczeniu) przesłoniły – pośród wielu unikalnych osiągnięć – także dostrzeżenie doniosłości koncepcji teologii św. Tomasza z Akwinu. Dopiero współcześnie – w dojrzałym stosowaniu w badaniach nad dziejami przeszłości nowo wykształconej w końcu XIX stulecia metody historyczno-krytycznej – w pełni zdaliśmy sobie sprawę z renesansu cywilizacyjnego XIII stulecia, a w nim bezpowrotnie utraconych możliwości całkiem odmiennej perspektywy rozwoju, niż ta, która zdominowała nowożytność europejską⁹.

⁹ Odnowa filozoficzno-teologiczna (w uproszczeniu) z ok. połowy XX stulecia uprzytomniła teologom niezwykłość przełomu, jakim w dość jednolitym nurcie zachodnio-europejskiej

Powróćmy do rozważanej kwestii. Załóżmy, iż klasyczna antropologia teologiczna – wraz z jej charakterystyką zasadniczych osadzeń¹⁰ – wykazuje rzetelność założeń, a sformułowane konkluzje zasadność i zarazem poprawność metodologiczną. Czyżby zatem antropologia filozoficzna była skłonna uwzględnić ów badawczy rezultat antropologii teologicznej – i nie tyle w formułowaniu swych konkluzji, ale przede wszystkim w przemyśleniu założeń, na których się wzniosła i ukształtowała swe strukturalne „założenia”?

Oczywiście, naukę i badania naukowe posuwają naprzód różne procesy – i to nie tylko falsyfikacje ustanawianych teorii, ale także skuteczne próby wypracowywania rozwiązań poza narzucającymi się imperatywami dwóch przeciwstawnych – czyli podobnych do rozwiązania, jakie stało się udziałem odnowy teologicznej XX stulecia, uchylającej imperatyw modernizmu bądź antymodernizmu. Owszem, rozumiemy podążanie teologii do poznania niemal w szczegółach misterium Boskiego *Przedmiotu*, ale jej „konfrontacja” z antropologią filozoficzną nie wydaje się potrzebna, skoro ta ostatnia osadza się na błędnych podstawach.

Przywołana ocena wobec podstawy antropologii filozoficznej wynika z „posiewu” koncepcji rozdwójonego *homo cartesianus* w rozmaitych jej fragmentach i złożeniach nowożytnych dyscyplin, który poważnie zaważył na pozytywistyczności

myśli filozoficznej było przedsięwzięcie Akwinaty, nawiązującego do Arystotelesa w wykształceniu podstaw realistycznej metafizyki na bazie pojęcia bytu. Powodowało ono i zarazem umożliwiło rozpoznanie, że przedmiotem metafizyki (w koncepcji Akwinaty) jest byt jako rzeczywistość i konkretnie istniejący. Tego najbardziej istotnego *novum* filozofii Tomaszowej, włączającego istnienie w badania metafizyczne, traktującego je jako ostateczny akt istoty (*actus essentiae*) i ujmującego Boga jako samoistne istnienie (*ipsum esse subsistens*) nie zrozumieli uczniowie i słuchacze św. Tomasza, a może i on sam nie zdawał wystarczająco sobie sprawy z ogromu perspektyw koncepcji, jaka stała się jego udziałem (por. S. Swieżawski, *O niektórych przyczynach niepowodzeń tomizmu*, w: idem, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, s. 198-199). W konsekwencji, z jednej strony, niemal dwa stulecia później ideologicznego potraktowania teologicznego dzieła Akwinaty jako doktryny spinającej późnośredniowieczną Christianitas, m.in. przed zagrożeniami z zewnątrz (imperia osmańskie, tureckie), zapoznając, że twórczość św. Tomasza z Akwinu, jako konkretny fakt historyczny, wyrosła ze scholastyki i pozostaje, jako dzieło XIII stulecia, tworem scholastycznym, zaś z drugiej strony także niewłaściwego sprzęgnięcia metafizyki tomistycznej z arystotelizmem, które ujemnie odbiło się nie tylko na samej metafizyce, ale i na scalonej z nią teologii aż po współczesność, a przynajmniej po odnowę teologiczną z pierwszej połowy XX stulecia, która „naukowo” funkcjonowała w postaci metafizyki Boskiego Absolutu, uzurpując sobie miano nauki (w sensie mediewalnej koncepcji i koncepcji nauki Akwinaty).

¹⁰ Klasyczna antropologia teologiczna poruszała się w przestrzeni wyznaczonej przez trzy fundamentalne założenia: prawdę o stworzonym charakterze istnienia, (zbiorowego i indywidualnego) doświadczenie grzechu oraz nowo testamentową nowinę o przybraniu człowieka na dziecko Trójjedynego Boga dokonane w Chrystusie i Duchu Świętym.

myśli europejskiej ostatnich stuleci¹¹. Zresztą jest wyraźnie zauważalne, że koncepcja podmiotowego „Ja” i świata nie-„Ja” Descartesa – zamiast wznosić solidną podstawę i to inteligibilną koncepcyjnie przybliżającą próbę poznania ostatecznych przyczyn rzeczywistości *physis* i wyjaśnienia świata (*kosmos*), „sugeruje” czy wręcz postuluje (całkiem swobodne) kreowanie świata. Upoważnia do tego nowożytnych myślicieli rozpoznając świat nie-„Ja” owym cieniem świata Platońskich *Idei*¹². Ale nie powyższe błędy w rozpoznaniu i fałsze w osadzeniu koncepcji nowożytnej stały się imperatywem zejścia z pola krytyki i odmiany, lecz postmodernizm jako taki. Odnieść można wrażenie, że wobec imperatywu moderności i postmoderności, a jeszcze głębiej – imperatywu nowożytności i anty-nowożytności, które nieubłagane postawiło XIX stulecie jako wiek anomalii – przez dokonane w nim odkrycia m.in. geometrii nieeuklidesowej – antropologia filozoficzna próbuje ominąć udzielenie odpowiedzi na najbardziej zasadnicze antropologiczne kwestie. Wydaje się, że czyni to z pomocą bliżej nieokreślonej innowacyjności, usiłując odmienić swą dotychczasową postać. Rozpoznając ludzki podmiot jako konstrukt społeczny usiłuje zyskać na czasie aż do chwili, kiedy rozpozna się jej mutację, przeobrażenie i ponownie zakwestionuje zasadność jej założeń. Ale, oczywiście, powyższe nie jest udziałem wszystkich antropologów filozoficznych.

Kwestię antropologii filozoficznej moglibyśmy postawić w innej perspektywie. Czyżby antropologia filozoficzna stanęła przed podobnym problemem, jaki był udziałem fizyki z przełomu stuleci XIX i XX? Przypomnijmy. Wiek XIX okazał się stuleciem anomalii. Uprzedni, niemal na dwa stulecia rozciągający się triumf materializmu i pozytywizmu, powodowany nowożytną filozofią empiryzmu (począwszy od XVII stulecia), okazał się wyłącznie pozorny. Dziewiętnastowieczni badacze byli świadkami, jak coraz więcej zjawisk nie zgadzało się z „opisem świata takim, jakim jest”, czyli mechanicystyczno-deterministycznym, jak to postulowała fizyka (w sensie Newtonowskim). Odkryto geometrie nieeuklidesowe. Okazało się, iż podważyły one niewzruszone przekonania wyznawców tzw. świata naukowego, wzniesionego na koncepcji prawdy rozłączonej od kontekstu

¹¹ Por. S. Swieżawski, *Przedmowa*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Człowieku, Summa teologii*, I, 75-89, przełożył i opracował S. Swieżawski, Kęty 2000, s. XII.

¹² Kartezjańskie *cogito ergo sum* („myślę, więc jestem”) powinno raczej brzmieć: *myślę, więc nie jestem*. „Wszyscy wprawdzie jesteśmy przeświadczeni, że aby istniało myślenie, musi istnieć myślący – ale skoro zaczęło się powątpiewać we wszystko, nawet w prawdy matematyczne, to i ta może budzić wątpliwość. Z Kartezjańskiego punktu widzenia nie mamy żadnego prawa twierdzić, że tak jest. *Cogito* dowodzi więc tylko tego, że jakieś myślenie istnieje – z tym, że tu słowo «istnieje» oznacza jedynie, iż snują się nam w świadomości takie czy inne treści. Wniosek na egzystencję, na istnienie myślącego nie ma żadnego uzasadnienia” (J. M. Bocheński, *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1986, s. 23).

wiedzy normatywnej; koncepcji prawdy – opisie rzeczywistości zewnętrznej, zasadzającej się na korespondencji między zdaniem opisującym świat a samym światem. Po rewolucjach teorii Einsteinowskich i po spontanicznym wykształceniu się licznych postaci tzw. Nowej Fizyki zniweczony został nie tylko cały świat Newtonowskiej fizyki, ale i koncepcji prawdy – prawdy fizycznej, ukształtowanej i urobionej na podobieństwo światopoglądu materialistycznego i naukowego.

Otóż Nowa Fizyka wdała się w spekulacje; niektóre jej odmiany postulują, iż świat wykazuje jedenaście wymiarów. Zapytalibyśmy: dlaczego akurat tyle. Dlatego, iż takowa ilość wymiarów pozwala otrzymać elegancki model matematyczny całego Wszechświata. A bardziej konkretne pytania, dostarczają nam jedynie odpowiedzi ze strony myślicieli Nowej Fizyki, że chodzi o kryterium koherencji matematycznej i (tzw.) elegancję równań. Lecz najbardziej podstawowa kwestia nie została rozstrzygnięta, czy tenże twór matematyczny – twór mający wyrażać nasz świat, który ma jedenaście wymiarów może być kiedykolwiek skonfrontowany z kryteriami prawdy – tymi kryteriami, które określają rzeczywistość nas opisującą.

W tym kontekście wyrażamy obawę, iż podobnie ma się z antropologią filozoficzną, którą dość słusznie można by określić przymiotnikiem postmodernejszy, czyli postmodernistyczną antropologią filozoficzną. Czyżby w dominującej współcześnie części nie próbowała się wznosić na innowacyjnych pojęciach: na bliżej niedoprecyzowanych konstrukcjach, na niejednoznacznych wyrażeniach, sięgając do niedookreślonych terminów, aby sprawić jedynie złudzenie wyrażania czegoś, aby jedynie przesunąć w czasie moment prawdziwościowej weryfikacji swych koncepcji? Czyżby zatem nie próbowała wznosić na błędnym osadzeniu nowych koncepcji, wcale nie przejmując się, iż należałoby zbadać i przebadać nośność fundamentu – tak, jak konstrukcję budowli, np. „drapacza chmur”?

Powróćmy na chwilę do Kartezjańskiej koncepcji człowieczego „Ja”, implikującej „świat” „wszystkiego”, co stanowi nie-„Ja”¹³. Zanadto uwydatniając nowość tegoż zwrotu dla europejskiej myśli filozoficznej, zbywa się jednocześnie wartość tego, co zbytnim naciskiem hellenistycznej wersji orientalnej kultury skłaniało się ku swemu schyłkowi. Niezbędne jest uwydatnienie ówczesnej tragedii intelektualnej, wynikającej z rozpoznania, że koncepcja „Ja” nie tyle zburzyła przednowożytny świat (świat intelektualny – w uproszczeniu), co wykształciła nowy w dezintegracji starego. Bezspornie zaś co najmniej przełamała ludzkie społeczności na tych, którzy w intelektualnej koncepcji medialnego Christianitas próbowali się nadal odnaleźć i na tych, którzy, pomimo nieuchwycenia istoty przedsięwzięcia Akwinaty, ufnie tkwili w świetle

¹³ Por. D. Kubicki, *Ideologia liberalizmu a ponowoczesność*, w: *Teologia wobec nurtu ponowoczesności*, K. Góźdz, J. Chyła, S. Kunka (red.), Pełplin 2012, s. 87-118.

kultury myśli greckiej i myśli chrześcijańskiej, uparcie rozpoznając istniejący dualizm bytu – sferę wartości transcendentnych i istniejący świat wartości ludzkich, jako „cień” tych pierwszych, ale pozostający doskonałym odwzorowaniem oryginału. Zatem koncepcja *cogito* Descartesa upowszechniła w kulturze europejskiej silne rozpoznanie, iż stworzenie w niczym nie partycypuje, gdyż to człowiek-Ja „ma” Boga, a nie odwrotnie¹⁴.

Ale przywołajmy także niektóre pozostałe błędy poznawcze w refleksji naukowej, przesądzająco decydujące o skrzywieniu myśli naukowej.

Podnieśliśmy już nierozpoznane w renesansie XIII stulecia Akwinatowe wykształcenie podstaw realistycznej metafizyki na bazie pojęcia bytu, konsekwentnie powodujące rozpoznanie, że przedmiotem metafizyki (w koncepcji Akwinaty) jest byt jako rzeczywiście i konkretnie istniejący¹⁵. Ważność tejże kwestii spowodowała w nowożytności europejskiej rozumienie metafizyki jako dziedziny tworów i pojęć „wydumanych” – w sensie rzeczy i kwestii w żaden sposób nieprzystających do praktyki życia i pragmatyki. Należy zatem podnieść, że konsekwencją tego nie dość świadomego „przeoczenia” – czy lepiej niedocenienia wagi ważności „odkrycia” u samego Akwinaty i „spadkobierców” jego opus – było nie dość wystarczające uwydatnienie, że nadprzyrodzoność kształtuje chrześcijańską egzystencjalność i spełnianie się niepowtarzalnej osoby w jej „jestestwie”. Wolno sądzić, że właśnie wskutek tegoż zdeformowania – także pod wpływem sztywnego arystotelizmu – myśl teologiczna czasów Kajetana i Suáreza i także ich własna refleksja teologiczna doznała nieuniknionego skrzywienia.

Henri de Lubac dowodnie wykazał, że wielu pisarzy chrześcijańskich XVI stulecia nie tylko głosiło hipotetyczną możliwość „stanu czystej natury”, ale pozostawali przekonani, iż wszelka refleksja o człowieku i zarazem o jego przeznaczeniu (w sensie nadprzyrodzonego powołania) powinna wyłącznie inicjować się i osadzać na uwzględnieniu tegoż „stanu natury czystej” jako nieustannego kryterium¹⁶. Jak współcześni teologowie-badacze dziejów doktryn chrześcijańskich zauważyli – takim potraktowaniem skutecznie utracono poczucie jedności zamysłu Stwórcy – tak bardzo charakterystycznego dla myśli patrystycznej i wczesnośredniowiecznej.

Ponadto powyższe postawiło teologię w dość trudnej sytuacji. Uniemożliwiło jej badawcze uchwycenie i zarazem wyrażenie głębi wiary i jej zasadniczego

¹⁴ W odniesieniu do powyższego zapytałibyśmy retorycznie, czy odpowiedzi na kwestię niewiary we współczesnych społeczeństwach należy poszukiwać w Kartezjuszowej koncepcji *cogito* wraz z dziedzictwem tych wszystkich nowożytnych myślicieli, którzy jego niespójną myśl próbowali wybiórczo odczytywać.

¹⁵ Zob. przypis 10.

¹⁶ Por. J. I. Saranyana, J. L. Illanes, *Historia teologii*, tłum. P. Rak, Kraków 1997, s. 448-449.

oddziaływania na fakt ludzkiej egzystencji¹⁷. Wolno sądzić, że być może nie byłoby tak wielkiego nieszczęścia dla stanu chaosu bądź deformacji myśli współczesnej, gdyby zagadnienia związane z kwestią „stanu natury czystej” pozostały wyłącznie rozstrzygane w obszarze refleksji teologicznej. A tymczasem nowożytna myśl filozofująca¹⁸ przejęła „teologiczną” konstrukcję „stanu natury czystej” i wzmocniła nią Kartezjuszową koncepcję „Ja” – koncepcję implikującą „świat” „wszystkiego”, co stanowi nie-„Ja”. Jak wiemy, Jean J. Rousseau przyjął teologiczny koncept „stanu natury czystej” za bazowe założenie dla konstruowania swej myśli społecznej¹⁹. Po prostu sięgnął po konstrukcję intelektualną, uznaną za „prawidłową” w ówczesnym stanie wiedzy. Z obecnej perspektywy, w której czynimy wgląd w kolejne etapy kształtowania się myśli aż po aktualny chaos myśli postmodernejszej oraz obecnego stanu wiedzy – inteligibilnego spojrzenia, zasadnie możemy rozpoznać i zarazem uznać, że Rousseau idealnie odwzorował w swej intelektualnej konstrukcji najbardziej fundamentalną koncepcję myśli filozoficznej: Platoński „świat” „cieni” i rzeczywisty, doskonały „Świat” *Idei*. „Świat-rzeczywistość” „stanu natury czystej” – to właśnie realna i doskonała rzeczywistość *Idei* (Platona), zaś świat *cieni* – to rzeczywistość, gdzie rozgrywa się dramat nierówności i niesprawiedliwości społecznej, dramat człowieka.

Myśl nowożytna z takiego – niestety, jak podnieśliśmy powyżej, błędnego rozpoznania – stojącego się zasadniczym założeniem dla kolejnych etapów rozwijanej myśli społecznej przez K. Marksa i innych oraz myślicieli-spadkobierców idei „liberalnych” (m.in.: I. Berlin, J. Gray, S. Lukes, J. Raz itd.), wyprowadza nie tyle wnioski w kwestii społecznej, co bardziej jeszcze radykalną konkluzję naglącego i wręcz imperatywnego postulatu „rewolucji” społecznej i cywilizacyjnej – zmiany struktury społecznej i nowego systematu cywilizacyjnego.

¹⁷ Por. ibidem, s. 449.

¹⁸ Pozwalamy sobie na takie określenie, rozróżniając myśl filozoficzną – dążącą do poznania rzeczy [nawet] niejawnych z natury od pseudofilozofii, która pozostaje konsekwencją błędu w przesłankach bądź w samym założeniu.

¹⁹ Dopowiedzmy – Rousseau nie zdołał uniknąć ideologiczności, na którą wskazuje zawarta w treści *Rozprawy o nierówności* poniższa jego uwaga, stwierdzająca dość ogólnie, że „Większości (...) nawet na myśl nie przyszło, że można powątpiewać, czy stan natury kiedykolwiek istniał; tymczasem wiadomo z ksiąg świętych, że pierwszy człowiek otrzymał od razu od Boga pewną wiedzę i pewne wskazania, że więc nawet on się w tym stanie nie znajdował i że jeśli księgom Mojżesza okażemy wiarę (...), musimy zaprzeczyć twierdzeniu, jakoby nawet przed potopem mieli się ludzie kiedykolwiek znaleźć w czystym stanie natury, chyba że do niego powrócili na skutek jakiegoś niezwykłego zdarzenia” (J. J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 141). Niewątpliwie stanowisko, jakie przyjmuje autor *Emila*, czyli *O wychowaniu* pozostaje ideologiczne – faktycznie nie czyni bowiem stosownego rozróżnienia pomiędzy Objawieniem religijnym a wiedzą pozyskiwaną za pomocą rozumu i racjonalności, które tymczasem podnosił zachować.

Wgląd w wewnętrzną konstrukcję myśli Rousseau nie pozwala na złudzenie, że w swej istocie jest oparta na dedukcji. Przesłanki większa i mniejsza rozkładają się bowiem następująco, prowadząc do oczywistej konkluzji: skoro natura ludzka jest dobra i doskonała, więc dramat nierówności i niesprawiedliwości społecznej wraz z krzywdą ludzką wynika jedynie i wyłącznie z niesprawiedliwych struktur społecznych, które wykształcają się w dziejach w kolejno następujących pokoleniach.

Według powyższego „mechanizmu” myśli społeczno-antropologicznej (w uproszczeniu) Rousseau nie można zapoznać faktu, iż jego refleksja była inspirowana i zarazem zapładniana stanem społecznym ówczesności i sytuacją duchową XVIII-wiecznej Francji²⁰.

Wiemy z biegu dziejów, iż w takiej postaci prezentująca się myśl Rousseau wykazała niemały udział w duchowej formacji Jakobinów z Rewolucji Francuskiej. Wszystkich ważących się na radykalność zmiany polityczno-społecznej i ideologicznej w formie czynu rewolucyjnego bezsprzecznie przekonała sformułowana przez Rousseau konstrukcja przesłanek – skoro natura ludzka jest jak dająca się dowolnie formować materia – skoro jest swoistą *tabula rasa* (w sensie „czystej”, niezapisanej karty), na której wszystko daje się „zapisać”, więc w złożoności podmiotów można kształtować społeczeństwo wedle obieralnych, pragmatycznych zapotrzebowań potrzeb i celów społecznych.

Spróbujmy pogłębić rozważenie mechanizmu przesłanek inspiratora „nowej ludzkości”, o którym już podnieśliśmy, że osadził swą myśl – fałszywym przekonaniu licznych pisarzy chrześcijańskich XVI stulecia – na hipotetycznej możliwości „stanu czystej natury” i przekonaniu, iż refleksję o człowieku i jego przeznaczeniu powinno inicjować uwzględnienie tegoż „stanu natury czystej”. Akcentując bowiem wyłączność „światła rozumu”²¹ i niezależność swej refleksji wobec „świętych dogmatów”²², Rousseau zawarł w drugiej części *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* próbę wykazania, jak to sam określił: pochodzenia nierówności społecznych i jej postępów²³, „założenie społeczeństw i sposób, w jaki się je obraca ku złemu”²⁴.

Ale zwróćmy uwagę, że autorowi wyłącznie chodzi się o pojawiające się nierówności polityczne i powodowane przez nie nierówności społeczne; ich źródło Rousseau aksjomatycznie przypisuje wzrostowi zdolności i postępowi umysłu ludzkiego, utrwalonemu i uprawomocnionemu wprowadzeniem własności

²⁰ Zob. m.in. M. Żywczyński, *Historia powszechna 1789-1870*, Warszawa 2006¹³.

²¹ J. J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi...*, s. 230.

²² Ibidem.

²³ Por. ibidem.

²⁴ Ibidem.

i ustaw²⁵. Tak więc swą myśl konkluduje: „nierówność obyczajowa, dla której prawo pozytywne jest sankcją i uzasadnieniem jedynym, jest prawu naturalnemu przeciwna w każdym wypadku, gdy się z nią w stopniu tym samym nie łączy nierówność z natury”²⁶.

Zatem, kiedy u progu czasów nowożytnych podmiotowe „Ja” zostało ostatecznie uznane jako „całość”, zarazem zarzucona została Kartezjuszowa ufność i swoista „wiara” w możliwość odkrycia „punktu oparcia”. Myślące, podmiotowe „Ja” podjęło się wysiłku „tworzenia” (*resp.* kreowania) „swojego” świata: może to czynić, gdyż świat „cieni” jest pozornym; stanowi jedynie odbicie rzeczywistości Idei. A skoro wewnątrz „siebie” podmiotowe „Ja” może odnaleźć – chociaż niedoskonały – „wgląd” w tenże realny „świat” (Idei), więc powinien ów „oświecony” podmiot kształtować świat „cieni” na utopię, gdyż kreując utopię niewątpliwie nie powtórzy niesprawiedliwego świata społecznego i jego struktur, jakie powodowały dotychczasowy dramat człowieka – dramat nierówności i niesprawiedliwości.

Jednakże dochodząc do takiego rozumienia ciągu przesłanek, które najpewniej doprowadziły Rousseau i jego współczesnych do wzniesienia konceptu – niewątpliwie ideologicznego konstruktu: „szczęśliwej ludzkości”, zmuszeni jesteśmy postawić retoryczne pytanie: czy ten kreowany świat nie jawi się z kolei i zarazem nie dzieli wyłącznie na dominujących i zdominowanych; czy nie kreuje się jako świat dominujących i zdominowanych²⁷. Wreszcie, czy kreowany świat utopijnej „ludzkości” – w sensie nigdzie niewydarzającej się i niezaistniałej; jakby niemający możliwości bycia naznaczonym jakąkolwiek deformacją, nieskażony jeszcze niesprawiedliwością i nierównością – nie modeluje swego wewnętrznego konstruktu, definiując człowieka wyłącznie jako konstrukt społeczny?

Nakreśliłiśmy powyżej pewien skrót wykształcania się konstrukcji ideologicznej nowożytności i postnowoczesności. Z pewnością należałoby uzupełnić go o liczne poboczne i równoległe do powyższej perspektywy rozwijane wątki. Można by się bardziej dogłębnie i krytycznie zastanowić nad taką oto, np. kwestią, na ile wielość zastosowań słowa „nadprzyrodzoność”, branego w sensie bardzo ogólnym znaczenia terminu „transcendencja” – wielość będąca źródłem szeregu nieporozumień, okazała się wynikiem niedostatecznego zorientowania czy niewystarczającego rozumienia doktryny katolickiej ze strony ludzi

²⁵ Por. *ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Przedstawiany w obrazowym nowożytności zachodnioeuropejskiej przyrównaniu jako świat „wilków”, „panów” i „niewolników”.

niewierzących – myślicieli europejskiej nowożytności²⁸. Kwestia wykazuje jednak szerszy wymiar. Chodziłoby bowiem o perspektywę postrzegania rzeczywistości przez nowożytnych myślicieli, którzy kolejnymi etapami założeń i wzniesionych na nich konkluzji, zdołali wykształcić całość nauk nowożytnych, które doprowadziły do doniosłego wniosku, że nadprzyrodzoność nie istnieje²⁹. A skoro nie istnieje, więc zbędną (*resp.* zbyteczną) okazuje się metafizyka; a jeśli już jest, więc dotyczy zagadnień (czysto) teoretycznych. Dostrzegamy więc kolejne stadia wykształcających się ideologicznie stanowisk pseudofilozoficznych. Pośród nich dominujące miejsce przypadło tzw. filozofii empirycznej i jej koncepcji prawdy (opisu rzeczywistości zewnętrznej), osadzonej na wzajemnej odpowiedniości zdań opisujących świat a samym światem (rzeczywistością zewnętrzną), zbiegającą się w czasie – zwłaszcza z wykształcaniem kolejnych pokładów światopoglądu Rousseau. Można by uznać, że rola prawdy rozłączonej od kontekstu wiedzy normatywnej (triady: dobra-prawdy-piękna) wydała się równie przesadzająca, jak koncentracja myśli intelektualnej nowożytności europejskiej na paradygmacie matematycznym, która umożliwiła przemożny rozwój techniczno-technologiczny, doprowadzając do niesamowitego zwrotu w skali tysięcy lat nowożytnej rewolucji przemysłowej. I, o ile w epoce Rousseau ów zwrot techniczny był jeszcze słabo dostrzegalny, o tyle z perspektywy życia współczesnych społeczeństw globalnych rozpoznajemy bez cienia wątpliwości, iż każde kolejne pokolenie funkcjonuje w warunkach techniki wyraźnie doskonalszej. Ale ów wymiar postępującego rozwoju techniki i zarazem technologii interpretuje się wyłącznie w kategoriach „religii postępu” bądź ideologii interaktywnego imperatywu postępu i nieustannej innowacji (w uproszczeniu).

Jest zrozumiałe, że kontrast pomiędzy postępami techniki i technologii a myślą humanistyczną wywołuje wrażenie dekadencji humanistyki – zresztą postęp techniki i rozwój technologii wymaga wciąż zwiększanych nakładów środków finansowych; te zaś pozyskuje się w oparciu o wzrost konsumpcji społeczeństwa. W socjologicznym wymiarze odnotowuje się przekształcanie społeczeństwa przemysłowego w społeczeństwo konsumpcji. Postuluje, że era informatyczno-komunikacyjna wymaga od społeczeństw ich przekształcenia i ukształtowania jako społeczeństwa informacji i zarazem społeczeństwa wiedzy.

²⁸ „Albo chodzi tu o znaczenia uboczne, bardziej lub mniej analogiczne (i stąd bardziej lub mniej uzasadnione), albo też jest to – w teologii zachodniej – rezultat późniejszych systematyzacji, których Wschód chrześcijański nie znał. Systematyzacje te, nieznanne Ojcom ani greckim, ani łacińskim, pojawiły się dopiero w początkach ery nowożytnej i formowały wokół idei «natury czystej», pojmowanej jako mająca cel «czysto naturalny». Na Zachodzie nie były one nigdy jednomyślne, a zarówno wszyscy teologowie prawosławni jak i filozofowie chrześcijańscy nowożytnej Rosji ignorowali je lub odrzucali” (H. de Lubac, *O naturze i lasce*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1986, s. 15-16).

²⁹ Por. *ibidem*, s. 19.

Ale społeczeństwa konsumpcyjne nie wykazują żadnych zdolności do (bliżej nieokreślonej) auto-transformacji w społeczeństwa wiedzy. Mogą być – i to co najwyżej – jedynie społeczeństwami poinformowanymi wyrywkowo, umiejacymi przy tym posługiwać się instrumentami nowoczesnej techniki i technologii informatycznej. Człowiek tzw. społeczeństwa informacyjno-komunikacyjnego nie będzie bliżej życia i samego siebie w rezultacie rewolucji informatycznych. Nie będzie bliżej życia za pomocą komputera, laptopa, całej informatyki, bowiem mądrość – ta w sensie starożytnych myślicieli i ta w sensie biblijnym – nie da się ująć w kategoriach „instrumentów” elektronicznych i ich działania. Wprost przeciwnie – jako współcześni doby informatyzacji odkrywamy ze zdumieniem istniejące „prawo” rządzące przemianą technologiczną – im bardziej technika staje się wyrafinowana i perfekcyjna, tym bardziej wyobcowuje ludzi – nas – z życia. Ale powyższe zagubienie jest zupełnie spójne z pozostawianiem w nowożytnym rozpołowieniu – z jednej strony jedni myśliciele „poszukują” miejsca faktów w świecie wartości (pozytywizm logiczny), zaś z drugiej – miejsca wartości w świecie faktów. Sami zaś możemy jedynie stwierdzić, że ludzki umysł – bezsprzecznie wykazujący dyspozycje czysto poznawcze i nadto działający całościowo – jest wspaniałym „instrumentem”, sprawnością. Może otwierać nowe horyzonty, ale zarazem może być niezwykle skutecznym „narzędziem” blokującym nowe horyzonty, nowe perspektywy poznania prawdy o rzeczywistości *Physis* i zawartej w niej ludzkiej *oikoumene*.

Rozpoznajemy więc, że społeczeństwa, uformowane (na tzw.) przedmiotach niepoznawczych jako zasadniczej strukturze edukacji nie wykazują szerokiej i dogłębnej wiedzy – takiej, w oparciu o którą możliwe byłoby nabywanie mądrości (w sensie właściwym starożytnym Hellenom). Zrozumiałe jest zatem, iż wizja społeczeństwa przyporządkowanego nieustannemu postępowi techniki przyporządkowuje na kolejnym etapie także człowieka, postrzegając go jako konstrukt społeczny. Ale nie sposób znowu nie postawić retorycznego pytania, czy owe wizje społeczeństw przemysłowych i dobrobytu nie stanowią w istocie innowacyjnej postaci Oświecenia – nieodległego przecież w dziejach nowożytności europejskiej. Pamiętamy bowiem sformułowany w nim (świato) pogląd, że rozwój cywilizacyjny jest procesem immanentnym rozwoju ludzkości – i przywołajmy naczelny postulat nowożytnych (A. Comte’a) – z wykluczeniem spekulacji teologicznych.

Uwzględniając taką postawę intelektualną, czy nie należałoby podjąć jakiegoś inteligibilnego przedsięwzięcia, zanim nie dopełni się cywilizacyjna katastrofa, gdyż nie ma co wątpić, że dzieło nowożytności dokona się w pełni dopiero wówczas, gdy zniszczona zostanie wiara w nadprzyrodzoność – i to pod wszelką postacią. Jest zrozumiałe, że idee pseudofilozoficzne i wszelkie ideologie nie unoszą się w próżni. I dlatego można by badawczo rozważyć, na

ile nie stało się to już udziałem społeczeństw zachodnioeuropejskich, gdyż wydaje się pozostawać znikomą wiara w Zmartwychwstanie w Chrystusie i życie nadprzyrodzone w Miłości Trójjedynego. Zaś co do społeczeństw środkowo- i wschodnioeuropejskich, to wydaje się, że komunistyczny reżim totalitarny zdołał powstrzymać czy „zamrozić” proces laicyzacji – o czym przekonał się stając się jednym z nich po schyłku i wyczerpaniu się (tzw.) bloku wschodniego.

Powyżej podnieśliśmy, że nie da się już dłużej skryć faktu, iż niemal wszystko, co wyznaczyło cały „protestantyzm” – w sensie wielowymiarowego protestu przeciw średniowieczu, a faktycznie negacji niemal wszystkiego, co było istotne w myśli medievalnej *Christianitas*³⁰ – nowożytności europejskiej, wzniesione zostało i nadal wznoszone jest na głęboko osadzającym się błędzie całej inteligibilnej konstrukcji. Czy zatem nie wydaje się filozoficznie i teologicznie bardziej zasadne przedsięwzięcie radykalnego i zarazem krytycznego „przyjrzenia” się podstawie inteligibilnej całej budowli i osadzeniu myśli filozoficznej i jej treści poznawczych? Czy nie wydaje się jako oczywiste, że w obecnej sytuacji duchowej epoki informatyczno-konsumpcyjnej jakakolwiek próba retuszowania bądź korygowania drobnych fragmentów postmodernistycznej antropologii filozoficznej okaże się daremna i jednocześnie chybiona? Zatem, czy nie byłoby rozsądniejsze badawczo przedsięwzięcie radykalnego przyjrzenia się podstawie inteligibilnej osadzenia myśli filozoficznej i jej treści poznawczych, zamiast traktować postmodernistyczną antropologię filozoficzną w ideach i treściach, które generuje, jako nowe wyzwanie dla (postmodernistycznej) antropologii teologicznej?

Zatem należałoby krytycznie przebadać zarówno podstawy antropologii filozoficznej i teologicznej. Lecz nie jest to możliwe bez ponownego postawienia kwestii filozofii jako takiej. Zachodzi bowiem nagle potrzeba postawienia przede wszystkim – i to w pierwszej kolejności – zagadnienia deformacji na przestrzeni dziejów inicjalnej koncepcji filozofii jako mądrości teoretycznej, „mądrości rozumu”. Nowożytność nie dostrzegła niemal żadnych osiągnięć medievalnej *Christianitas*. I chociaż czerpała inspirację dla myśli filozoficznej wprost u źródeł – w Grecji starożytnej, to jednak – czego jesteśmy współcześnie świadomi – nie skorzystała z filozoficznego wzorca ani Jończyków, ani Ateńczyków, lecz przysposobiła sobie model koncepcji filozoficznej (w uproszczeniu) z okresu hellenistycznego – jego wersji orientalnej, a zatem w czasie, gdy ideał bezinteresownego „oglądu rzeczywistości”: kontemplacji sięgającej ostatecznych przyczyn rzeczywistości *physis*, nie wykazywał już takiej jednoznaczności

³⁰ Przypomnijmy, „protestantyzm” (jako postawę protestującą przeciw średniowieczu) nowożytności przejawiał się: reformą luterzańską Kościoła w dziedzinie religijnej, buntem człowieka przeciw społeczeństwu w wymiarze społecznym i protestem przeciw arystotelesowskiej koncepcji nauki.

i skrywał się za mądrością praktyczną. Zasadne więc pozostaje powtórne sięgnięcie do starożytności greckiej, aby – tym razem ze świadomością błędów i deformacji myśli filozoficznej w dziejach – przewyciężyć jej niemoc w poznawaniu *physis*.

Wyrażone powyżej stanowisko wspiera dogłębna badawcza analiza obecnego postmodernizmu wraz z modernością całej epoki nowożytnej Henryka Kieriesa. Autor *Trzech socjalizmów* stawia hipotezę badawczą o historyczne i poznawcze racje usprawiedliwiające pojawienie się postmodernizmu, bowiem bezkrytyczne i naiwne uznawanie jego kulturowych roszczeń niczego nie rozwiązuje³¹. Polski uczony i badacz pyta o racje prawomocności użycia wyrażenia „postmodernizm”³²: gdyż łaciński przymiotnik *modernus*, eksplorowany przez języki europejskie, zachowuje dwa znaczenia: nowożytny i nowoczesny³³. I o ile pierwsze znaczenie nakazuje rozpoznać całe dzieje filozofii (czyli starożytność, średniowiecze i nowożytność w jednej ciągłości) jako dzieje modernizmu³⁴, o tyle postmodernizm (w uwzględnieniu dwuznaczności *modernus* w tymże zwrocie) miałby zwieńczać historię konkurujących ze sobą światopoglądów, gdyż antymodernizm odwzorowywałby postawę poznawczą stającą „w poprzek” dziejów rozwoju myśli filozoficznej³⁵.

Wobec powyższego, skoro postmodernistyczny podział filozofii nie jest zupełny i nie wyczerpuje jej historycznego i rzeczowego dorobku, Henryk Kiereś postuluje powrót „do czasów przedmodernistycznych i w nich szukać zapoznanych tropów myślowych, które byłyby ożywcze dla współczesności”³⁶.

Tropy badawcze „reformy” osadzenia antropologii filozoficznej i antropologii teologicznej

Na powyższym etapie rozważań ukazaliśmy niektóre deformacje myśli inteligibilnej w dziejach Zachodu europejskiego – poczynawszy od wykształcenia się filozofii jako „mądrości rozumu”. Jednak myśl filozoficzna wykazuje zdolność swego rozwoju rozmaitymi ścieżkami, drogami czy perspektywami, które są oczywiście (metodologiczno-egzystencjalnymi) wyborami poszczególnych

³¹ Por. H. Kiereś, *Trzy socjalizmy...*, s. 10.

³² Dotyczy kwestii, czy przymiotnik *modernus* oznacza postnowożytność czy też postnowoczesność.

³³ Por. ibidem, s. 11.

³⁴ W konsekwencji czego kult wielkich „narracji” (modernistycznych) byłby przekreślony (resp. wstrzymany) postmodernizmem.

³⁵ Por. ibidem, s. 11.

³⁶ Ibidem, s. 14.

myślicieli, szkół i kierunków uprawiania refleksji nad *physis* rzeczywistości i jej dotyczącej. Z intuicji bądź poczucia osobowego spełniania się w „jestestwie” w *glorii* życia mogą się rodzić i zarazem rodzą się próby opisu tego duchowo-zmysłowego doświadczenia. Dość często nieunikniona bądź niewystarczająco uświadomiona nieadekwatność (pojęciowa, koncepcyjna lub inna) bądź częściowość (resp. parcjalność) generuje nowe stanowiska intelektualne, które wskutek odczucia czy metodologicznych wyborów późniejszych ich spadkobierców ulegają modyfikacji bądź stają przed koniecznością bardziej lub mniej dogłębnej korekty. Niekiedy w tychże intelektualnych decyzjach myślicieli dochodzi do radykalnego zwrotu – aż do zakwestionowania podstawy myśli filozoficznej³⁷. I chociaż za każdym razem określona decyzja pozostaje udziałem nielicznych myślicieli-badaczy, to jednak zazwyczaj obrane stanowisko intelektualne naznacza w bliżej nieokreślonym wymiarze myślenie ogółu i postrzeganie przezeń rzeczywistości *oikoumene*. Ale nawet wówczas, kiedy przekonanie ogółu pozostaje skażone pragmatycznością – także analitycznością jako swoistym rodzajem użyteczności, zachodzi możliwość odnowy w jego zwrocie ku bezinteresownemu „oglądowi rzeczywistości”. Nie czyni tego sama z siebie określona koncepcja myśli; podejmuje ją ludzki podmiot, rozpoznający swą tożsamość w coraz pełniejszym i głębszym duchowo i moralnie działaniu spełniania się w „jestestwie” – podmiot, który nie żyje opisami, ale „glorią” życia. Czyżby zatem nie należało przeformułować filozoficzno-antropologicznych podstaw uprawianej dyscypliny – np. z rozpoznania, że przede wszystkim stanowi ona „produkt” i zarazem kulturową pozostałość działania poznawczego – w bardziej wyrazisty ogląd kontemplatywny ostatecznych przyczyn rzeczywistości (*physis*): świata rzeczy i *oikoumene* w rozpoznawanym „jestestwie indywiduowym”?

Przejdźmy więc do uwydatnienia niektórych ważnych tropów badawczych, pozyskanych przez pokolenia myślicieli i uczonych, istotnie pomocnych nie tyle w korygowaniu błędów, co solidniejszego osadzenia myśli filozoficznej jako filozofii w istocie jej formułowania się.

Rozpocznijmy od przypomnienia, iż dla Hellenów filozofia znaczyła dosłownie „miłość mądrości”. Różnica między ludzkim żywotem a „targami” na uroczystych igrzyskach helleńskich pozwoliła z kolei im wyodrębnić mądrość praktyczną i teoretyczną, szlachetniejszą od tej pierwszej, gdyż osadzającą się

³⁷ Odnosi się to do wypracowywanych koncepcji teologicznych osadzonych w wierze Kościoła Jezusa Chrystusa – Kościoła Ducha Świętego (zob. D. Kubicki, *Kościół Ducha Świętego jako locus theologicus refleksji nad objawiającym się Słowem w stworzeniu i człowieczych dziejach, zwieńczonym w Wydarzeniu Jezus-Chrystus*, w: *Duch Kościoła – Kościół Ducha*, A. Proniewski (red.), Białystok 2014, s. 110-135; idem, *Kontemplatywna głębia wiary Trójjedynemu w spełnianiu się w jestestwie – rozstrzygnięciem współczesnego dylematu postmoderności względem tożsamości osoby ludzkiej: człowiek projekt czy przypadek*, „Rocznik Teologii Katolickiej”, t. XIII/1:2014, s. 175-192.

na bezinteresowności. Oto teoretyczna mądrość ma na celu zdobycie takiej wiedzy, jaka pozostaje udziałem bogów; a ponieważ takowej wiedzy nie można osiągnąć, więc sprowadza się ostatecznie jedynie do samego wysiłku i jakby wszczętej jedynie i zarazem częściowo urzeczywistnionej próby osiągnięcia tejże wiedzy bogów. Nie można jej nazwać mądrością we właściwym znaczeniu, więc pozostaje próba sięgnięcia po wiedzę boską, określoną „filozofią”, czyli miłością mądrości lub po prostu prawdą³⁸.

Ale zauważmy dziwną zbieżność, pomiędzy tymże sformułowaniem terminu filozofia (dosł. miłość mądrości) i zarazem rozróżnieniem pomiędzy mądrością praktyczną i mądrością teoretyczną, którą zdołaliśmy przypisać Pitagorasowi (ok. 572 – ok. 497), a podjętą przez Wilamowitza greckim słowem, opisującym „boga” Platona.

Wydaje się godna bardziej uważnej i pogłębionej (resp. szczególnej) badawczej refleksji uwaga filologa klasycznego – Ulricha von Wilamowitz-Möllendorffa (1848-1931), dotycząca greckiego wyrażenia *theos*. Niemiecki badacz zwrócił bowiem uwagę, iż słowo *theos*, opisujące boga (Absolut) Platona, występuje w funkcji predykatywnej³⁹. Dostrzegł nowy badawczy problem, który może stanowić radykalny zwrot dla współczesnej antropologii teologicznej i antropologii filozoficznej. Postawioną przezeń kwestię można zaś ująć w pytaniu: czyżby fakt, iż Hellenowie nie stwierdzali istnienia Boga, aby konsekwentnie wyliczać jego atrybuty – jak, np. „Bóg jest wszechmocny, dobry”, ale będąc pod niemałym wrażeniem (działania) sił *physis* (resp. natury, przyrody), wywołujących podziw względnie radość bądź lęk, wyrażali, iż „to jest bogiem” lub „tamto jest bogiem”, miał stawiać nas – współczesnych uczonych, badaczy i myślicieli wobec głębszego jeszcze zagadnienia egzystencjalnego (w sensie całej psychofizycznej i kontemplatywnej natury ludzkiej) rozumienia *theos* jako możliwości i zarazem sprawności „oglądu rzeczywistości” (w sensie wychwytywania przyczynowego ciągu w *physis*) i osiągania stanu (wewnętrzno-intuicyjnego) kontemplatywnego wejścia w głębię *Physis* – ostateczne przyczyny świata osób i rzeczy? Czyżby wraz z przełożeniem i oddaniem sensu wyrażenia *theos* przez bóg, a w dalszej kolejności: absolut, zatracone zostało rozważanie przyczynowości w tym, co późniejsi w stosunku do autora *Iliady* (z *theos* w funkcji predykatywnej, podkreślonej przez Wilamowitza) Jończycy rozpoznali i określili słowem *physis*? Czyżby Platońska wizja (doskonałej realności) Idei wraz ze „światem cieni” jako jej odbłaskiem konstruowana była przez umieszczenie *theos* poza świat cieni

³⁸ Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa po Platona. Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Warszawa 1995, s. 17.

³⁹ Zob. W. K. C. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996, s. 12; G. M. A. Grube, *Plato's Thought*, Methuen 1935, s. 150.

lub też powodowała jakby wysunięcie *theos* w sensie przyczynowości poza ów „świat cieni” – do świata Idei?

Niestety nie posiadamy wszystkich elementów układanki, aby uzyskać wgląd w intuicję Hellenów. Pojawiają się ważne pytania. Pośród nich interesujący wydaje się problem, dotyczący okoliczności wykształcenia się używanego przez Platona tak istotnego dla niego wyrażenia: *theoría* – zwłaszcza w kontekście uwagi von Wilamowitza, powyżej przywołanej. Współcześnie bowiem, jako badacze przyzwyczajeni do używania określenia „teoretyczność” (w sensie czegoś, co np. nie dotyczy ludzkiego spełniania się w *glorii* życia, zdajemy się nie zwracać większej uwagi na dość łatwo dającą się uchwycić zbieżność pomiędzy *theos* a *theoría*. A tymczasem wraz z niezwykle cenną uwagą von Wilamowitza może pojawić się wyjątkowy zwrot, skutkujący nie tylko sporymi „przesunięciami” w rozumieniu terminów: ‘*theos*’, ‘*theoría*’ i ‘teoretyczność’, ale także w podstawie koncepcji antropologii filozoficznej i teologicznej. Zauważmy za von Wilamowitzem: czyżby *theoría* oznaczała pierwotnie sprawność wychwytywania przyczynowości: tego *theos* zawartego w *physis* – aż po ostateczne przyczyny postrzeganego i psychofizycznie doświadczanego uczestnictwa w *physis*?

Jak bardzo powyższe filologiczne odkrycie okazuje się doniosłe może świadczyć przywołana już intuicja św. Tomasza z Akwinu, która konsekwentnie powodowała rozpoznanie, że przedmiotem metafizyki (w koncepcji Akwinaty) jest byt jako rzeczywiście i konkretnie istniejący. Czy nie dostrzegamy już teraz – czyli bez badawczego zgłębienia kwestii – olbrzymiej i dogłębnej zbieżności pomiędzy intuicją Akwinaty w sprawie podstaw realistycznej metafizyki na bazie pojęcia bytu i – wydawać by się mogło przypadkowym, ale niezwykle cennym spostrzeżeniem von Wilamowitza?

Również przełomowe okazało się dla antropologii teologicznej i filozoficznej przebadanie zastosowanego i użytego przez starożytnych Hellenów greckiej „idei” życia intelektu: *nous*. Dwie kwestie mogą być badawczo cenne. Jedna: czy można ukierunkowywać religijnie *nous*? Dopełnia się badawczym pytaniem: co w istocie ma oznaczać owo ukierunkowanie religijne? Drugą wyznacza pytanie: czy takowy sens i zarazem znaczenie semantyczne nie jest raczej wymuszone przez ludzki podmiot czegoś, co jako Arystotelesowskie *nous* jest czymś więcej niż intelektem?

Ale nowe badawcze spojrzenie na *theos* i *nous* nie stanowią dwóch osobnych, dystansujących się zagadnień. Wprost przeciwnie – są interaktywne i jako takie muszą zostać badawczo potraktowane. W ich kontekście interesujące byłoby rozstrzygnąć np. nowo pojawiającą się kwestię: w jakim sensie *theos* i *nous* może być interpretowane jako umiejętność wychwytywania ostatecznych przyczyn, zaś w jakim jako rozpoznawanie „jestestwa” (resp. bycia i bytu)? Lecząc powyższe stawia badaczy-myślicieli przed kolejnym – dość istotnym pytaniem:

czy zasadnie Eric Voegelin rozpoznaje *nous* jako *theiôtaton*, będący obszarem w duszy, w którym (kontemplatywnie, jak i racjonalnie) ludzki podmiot „transcenduje poza swoje zwykłe człowieczeństwo ku Boskiej podstawie”⁴⁰? Czy nie należałoby pozostać jedynie na rozpoznaniu kontemplatywnej zdolności rozpoznawania przyczyn rzeczywistości *physis*.

Niezależnie jednak od rozstrzygnięć badawczych w powyższych kwestiach, dotyczących: *theos*, *theoría* i *theiôtaton* jako sprawności ludzkiego podmiotu, a także rozstrzygnięcia badawczego, dotyczącego Arystotelesowskiego *nous* i rodzaju ewentualnej interaktywności *theos* i *nous* nie sposób nie podnieść, że wszelkie kreatywne traktowanie rzeczywistości, a przede wszystkim *oikoumene*, niestety wypacza, deformuje i skutecznie unicestwia możliwość rozpoznawania, a zwłaszcza kontemplatywnego „czucia”, intuicyjnie „wyczuwanego” przez się „jestestwa” i formułowania inteligibilnego sądu poznawczego dotyczącego *theos* i *nous*. Jest bowiem zrozumiałe, iż możliwość bezinteresownego oglądu ostatecznych przyczyn rzeczywistości *physis* może być skutecznie obniżona (we władzach i sprawnościach intelektualnych, duchowych, moralnych itd.) przez przyjęcie założenia określonej koncepcji intelektualnej czy wręcz ideologicznej. Owa intelektualna konstrukcja – nie dość adekwatnie opisująca świat – *physis* rzeczywistości – może bowiem efektywnie zablokować nowe horyzonty poznawcze i wartościujące – w sensie dotyczącym ludzkiego intelektu, gdyż ma dyspozycje czysto poznawcze wraz z dyspozycjami wartościującymi.

Zauważmy, że zastosowanie w edukacji i wychowaniu nowych pokoleń jakiegś bliżej nieokreślonej konstrukcji opisu rzeczywistości – chociażby rozłączenie tychże dyspozycji czysto faktycznych i czysto poznawczych od dyspozycji wartościujących – z pewnością skutecznie zaburzenia harmonii w wielowymiarowym osobowym rozwoju człowieka, poczynając od jego najwcześniejszej młodości. Wówczas – nawet, jeśli zajdzie „postrzeżenie” *physis* jako platońskiego świata „cieni” i nastąpi konsekwentna próba kreacji tegoż przemijającego (w sensie Platona) świata – czy nie zostanie skutecznie unicestwiony dostęp ku „światłu” Idei? Niewątpliwie zatem błąd konstrukcji opisu rzeczywistości i człowieka w jego *oikoumene*, osadzonej w *physis* rzeczywistości, będzie powodować jakby niedowład ludzkich dyspozycji, które nie zostały harmonijnie rozwinięte w naturalnym rozwoju osoby. Z kolei ewentualny defekt w dyspozycjach przekładać się będzie na płaszczyznę społeczną – tak bardzo istotną dla pełnego rozwoju osobowościowego jednostki, podmiotu ludzkiego. Dość łatwo przychodzi nam wyobrazić brak wykształconego zmysłu moralnego czy estetycznego bądź harmonijnie rozwiniętego poczucia męstwa bycia, poczucia godności i wartości własnego „jestestwa”. Ale bezsprzecznie jest dramatem

⁴⁰ E. Voegelin, *Aristoteles* [Aristotle, University of Missouri Press, Columbia 2000], tłum. M. J. Czarnecki, Warszawa 2011, s. 73-74.

funkcjonowanie w takimże społeczeństwie ze świadomością spełniania się w „jestestwie” w *glorii* życia.

Przykład współczesnych społeczeństw globalistycznie zorientowanych i nastawionych wyłącznie na konsumpcję wraz z wygodą życia uzmysławia wagę opisu rzeczywistości i ludzkiej *oikoumene* z poszczególnym podmiotem ludzkim w niej. Decyduje się wszystko właśnie na poziomie – na przykład – koncepcji antropologicznej – antropologii filozoficznej i antropologii teologicznej, w których dokonujemy opisu tegoż świata – *physis* rzeczywistości. Oczywiście, błędny opis będzie powodował życiowe niedogodności, jednakże nie opisami człowiek żyje, lecz *glorią* życia i w niej dokonuje się spełnienie w jestestwie. Zasadnicze jednak pytanie zawiera się w tym, na ile i jak bardzo błędny opis – bliżej nieokreślona koncepcja antropologiczna czy antropologia teologiczna – uniemożliwi stwierdzenie jego fałszu w spełnieniu się bądź niemożności tego spełnienia w *glorii* życia. Być może nawet, lecz oczywiście należałoby poniższe dogłębniej zbadać, pewne kryzysy psychiczno-egzystencjalne mogą stanowić konsekwencję instynktownie wyczuwalnej niemocy spostrzegania transcendentalności – w sensie wiary Trójjedynemu (w uproszczeniu), a wraz nią niemożność „doznania” instynktownie przeczuwanej sprawności kontemplatywnego oglądu rzeczywistości ostatecznej Przyczyny świata osób i rzeczy.

Dostrzegamy zatem wewnętrzną sprzeczność koncepcji świata platońskiego: Idei i poświaty jej cienia, gdyż kreatywne działanie w świecie cieni (*resp.* „nierealnym”) nieodwracalnie zamyka „drogę” ku Idei, niszczy i unicestwia jej ogląd. Ale retorycznie dopytajmy Platona: czy rzeczywistość Idei jest „światem realnym”, czy może powinna zostać rozpoznana jako rzeczywistość „ostateczna”, najbardziej głębokie „jestestwo”? Wówczas bowiem zachodziłaby zupełna korespondencja pomiędzy tym, co rozróżniamy jako wymiar nauki teologicznej – teologii jako wiary *in statu scientiae* – i myśli filozoficznej. Otóż realnym byłoby spełnianie się w „glorii” życia, spełnienie się w „jestestwie”, aż po kontemplowanie „bytu”, aby następnie dosięgać „rzeczywistości” Idei ostatecznej – „możliwość popasu na **Równinie Prawdy**”⁴¹.

Powyższe nie umniejsza jednak „odkrycia” przez autora *Dialogów* rzeczywistości (*resp.* świata) inteligibilnej, sfery rzeczywistości, która nie jest zmysłowo postrzegalna, a jedynie możliwa do ujęcia myślą, intuicją inteligibilną⁴², czyli możliwością zdobycia wiedzy i zdolności urzeczywistnienia „jedności-w-wielości”, które Przyczyna (*theos*) posiada w sposób paradygmatyczny⁴³.

⁴¹ Platon, *Fajdros* 248c.

⁴² Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. II. Platon i Arystoteles*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1997, s. 365.

⁴³ Por. *ibidem*, s. 362,

Wydaje się jednak, że najważniejszą kwestią do ponownego przemyślenia używanych i zarazem stosowanych koncepcji antropologii filozoficznej i teologicznej stanowić będzie zapoznany dość łatwo w dziejach rozwoju myśli europejskiej fakt określonego wykształcenia się pojęć wczesnej filozofii starożytności helleńskiej i konstruowanej kosmologii. Oczywiście, podstawowymi pojęciami są *physis*: natura, przyroda; *arché*: zasada w sensie źródła bądź początku (w czasie lub co do wartości); *logos*: pojęcie i argumenty, uorganizowanie, rozum i język; *kosmos*, uporządkowany świat.

Niestety przyjdzie myślicielom Zachodu raz jeszcze przeanalizować wyróżnione przez starożytnych Hellenów *oikoumene* (jako ludzki, biologiczno-psychofizyczny organizm w następstwie pokoleń), tkwiący w *physis* – w *physis* wypełniającym całość wszystkiego i rozpoznanym zarazem jako *kosmos*. Niewątpliwie Jończycy zaznaczyli w tym zabiegu niepowtarzalność [ludzkiego, człowieczego] *oikoumene* ze wszystkiego, co stanowi *physis*. *Physis* stanowi oczywiście w ich ujęciu całość wszystkiego, a więc – *kosmos* (*kosmos* gr.), który stał się sobą, czyli uporządkowaniem, z naznaczenia *logosem* (pojmovanym jako zasada, uporządkowanie itd.) chaosu (*chaos* gr. – „nieuporządkowanie”). W tejże konstrukcji pojęciowo-ideowej Hellenowie zawarli przekonanie o możliwości uporządkowania *physis* za pomocą *logosu*, który jest udziałem człowieka, tkwiącego w *oikoumene*. Lecz więcej jeszcze – bowiem starożytni Grecy zaznaczyli niepowtarzalność ludzkiego podmiotu – bytu duchowo-cielesnego, tkwiącego w *oikoumene* i zarazem stanowiącego o niej (czyli *oikoumene*). Zauważyli bowiem, że z jednej strony *physis* jako „*kosmos*” i „*kosmos*” jako *physis* są uporządkowane przez *logos* (zasadę, porządek, miarę uporządkowania itd.), zaś z drugiej strony, że ludzki podmiot, tkwiący w ludzkim *oikoumene*, i zarazem obdarzony *logosem*, wychwytuje owo uporządkowanie i naznaczające całość *logos* w jego istocie w *physis*, w którym to *physis* sam tkwi i które sobą przewyższa, stanowiąc wraz z innymi podmiotami całość *oikoumene*.

Wydaje się zatem, że jako badacze, a przede wszystkim podejmujący filozoficzny trud poznania rzeczy niejawnych z natury *physis* (w uproszczeniu), niedostatecznie zgłębiliśmy zarysowane przez starożytnych osadzenie mądrości teoretycznej⁴⁴. Nasi poprzednicy w uprawianiu refleksji filozoficznej nie zdołali

⁴⁴ Przykładem ważności uchwycenia wszystkich elementów – ważnych rozróżnień dokonanych przez wczesnych filozofów Hellady – stanowi postulat Henryka Skolimowskiego – twórcy inteligibilnego konceptu ekofilozofii. Autor *Filozofii Żyjącej* postuluje ponowne odkrycie sensu człowieczeństwa odniesionego do sensu wszechświata, bowiem „stworzony” wadliwy kod odczytywania natury spowodował (resp. wytworzył) niewłaściwe z nią stosunki. Zasadności postulatowi dowodzi fakt, iż większość kryzysów, zasadniczo gospodarczych, wykazuje przyczynę bardziej w samej podstawie naukowego (pozytywistycznego bądź materialistyczno-empirycznego) spojrzenia na świat i w sposobie percepcji implikowanej przez ów światopogląd niż stanowi realny (resp. faktyczny) wynik błędów w zarządzaniu, zlej

uchronić się przed fałszywym rozumieniem bądź nieharmonijnym rozwojem wyznaczonych perspektyw myślenia intuicyjnego i dyskursywnego nakierowanym na ogłód kontemplatywny ostatecznych przyczyn świata osób i rzeczy (resp. bytów). Już bowiem sama koncepcja Platońska nie uniknęła fałszu rozpoznania.

Bezspornie zatem wobec zamiaru uczynienia twórczego postępu w badaniach antropologii filozoficznej i jednocześnie antropologii teologicznej przychodzi nam raz jeszcze przemyśleć podstawy myśli filozoficznej starożytności greckiej i wszystkie późniejsze filozoficzno-teologiczne zwroty w dziejach myśli filozoficznej i teologii – oczywiście, wraz z niewykorzystanymi twórczymi perspektywami ich rozwoju.

Konkluzja

Wolno sądzić, że wskutek współcześnie dokonujących się filologiczno-koncepcyjnych badań bardziej dogłębnie zdajemy sobie sprawę z dramatycznych konsekwencji dla życia społecznego i duchowego rozwoju ludzkich podmiotów zauroczenia możliwościami postmodernistycznych koncepcji uprawiania refleksji niektórych myślicieli i pisarzy filozofujących. Otóż w porę nie zauważono zasadniczej kwestii – tej oto, że w istocie modernistyczne i postmodernistyczne koncepcje uprawiania refleksji wywodzą się pośrednio bądź bezpośrednio lub nawiązują wyraziście bądź skrycie do światopoglądu Platona, czyli do jego

woli czy niedostatecznie racjonalnego podejścia w rozwiązywaniu problemu ekonomicznego względnie społecznego (Por. H. Skolimowski, *Filozofia Żyjąca. Eko-filozofia jako drzewo życia*, tłum. J. Wojciechowski, Warszawa 1993, s. 11). „Filozofia ekologiczna zakłada, że świat jest sanktuarium, a nie deterministyczną maszyną. Takie założenie od razu zmienia nam wielość perspektyw w stosunku do świata, w stosunku do natury, w stosunku do poznania, w stosunku do etyki, w stosunku do nas samych. Filozofia ekologiczna jest świadoma, że główne założenia kosmologiczne dotyczą struktury świata i całego obrazu, czym świat jest, są pozanaukowe lub przednaukowe. Nauka, która wykształciła się w ciągu ostatnich trzech stuleci, nie może decydować o walorach i wartości poznawczej kosmologicznych założeń, bo sama spoczywa na pewnej kosmologii, jest jej wyrazem i uzasadnieniem. (...) Tak więc postulowanie nowej kosmologii, kosmologii ekologicznej bazującej na metaforze, że świat jest «sanktuarium», jest uzasadnione historycznie, a co więcej, jest uzasadnione przez permanentny kryzys kultury Zachodu” (idem, *Eseje o ekologii. Nadzieja matką mądrych*, Łódź 1991, s. 20-21). A ponieważ sensu życia nie da się wywieść z żadnych ekonomicznych wizji i kalkulacji (resp. modelu polepszenia materialnego bytu społeczeństw), ani postęp (w sensie materialnym: techniczno-technologicznym) w rzeczy samej nie jest probierzem (resp. kryterium, miarą) rzeczy i czasu – bowiem oczywistym okazało się z paradygmatem postępu jako zmiany i rozwoju ilościowego, iż z tego, że wszelki postęp niesie zmianę nie wynika, że wszelka zmiana okazuje się postępowaniem bądź prowadzi do niego – imperatywnie koniecznym pozostaje „wypracowanie” odmiennego sposobu poznawania i myślenia. W rzeczy samej więc chodzi o wytworzenie „nowej metafizyki polegającej na nowym odczytaniu kosmosu, procesu ewolucji i natury ludzkiej jako części tego samego kontekstu” (ibidem).

Idei i świata „cieni” – światopoglądu, który zamiast wyjaśniać rzeczywistość *physis*, przyzwala bądź wręcz nakazuje ją kreować. Onieśmieleni i jakby obezwładnieni logicznym pozytywizmem, a zarazem dostrzegający jedynie możliwość wykształcenia nowych konstrukcji „intelektualnych” wyłącznie w perspektywie innowacyjnych koncepcji, nie dostrzegają owi myśliciele współcześni, że kreowane koncepcje są w rzeczy samej coraz bardziej abstrakcyjne, a jednocześnie coraz bardziej oderwane od życia. Wprost przeciwnie wobec ciasnego pozytywizmu Carnapa i jego współczesnych dziedziców, wiernych „szkiełku i oku”, powinniśmy dostrzec niewzruszoną doniosłość konstrukcji teologicznej – teologii jako wiary *in statu scientiae*, w czynieniu refleksji nad Słowem objawionym w dziejach ludzkiej *oikoumene* w odniesieniu do współczesności – obecności eklezjalnych wspólnot wiary Kościoła Chrystusa, złożonej z naszych jako uczniów Zmartwychwstałego postawy wiary w życiowym spełnianiu się w „jestestwie” – pielgrzymowaniu do Domu Ojca i uczestnictwie w sprawianiu bliskości i nadchodzenia królestwa. Niewątpliwie współbrzmiąca z intuicyjnym wychwyceniem przez starożytnych Hellenów *physis* rzeczywistości Akwinatowa koncepcja teologii jako wiary *in statu scientiae* najpełniej uświadamia, iż to właśnie w objawiającym się Słowie w stworzeniu wraz z jego ześrodkowaniem w dziejach ludzkości w Wydarzeniu Jezus-Chrystus Bóg-Stworzyciel – Ponadprzedmiotowy i Ponadpodmiotowy – objawia się człowiekowi jako miłująco-miłosierny Ojciec, powołując go, aby miał udział w Jego Chwale Trójjedynego w niebiańskiej *oikoumene* – ludźmi wszystkich pokoleń.

Słowa kluczowe: antropologia teologiczna, inteligibilność zachodnioeuropejska, postmodernistyczna antropologia filozoficzna, Słowo objawiające się w dziejach, teologia jako wiara *in statu scientiae*.

Bibliografia:

1. Bocheński J. M., *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1886.
2. Grube G. M. A., *Plato's Thought*, Methuen 1935.
3. Guthrie W. K. C., *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996.
4. Kiereś H., *Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*, Lublin 2000.
5. Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa po Platona. Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Warszawa 1995.
6. Kubicki D., *Ideologia liberalizmu a ponowoczesność*, w: *Teologia wobec nurtu ponowoczesności*, K. Gózdź, J. Chyła, S. Kunka (red.), Pelplin 2012.

7. Kubicki D., *Kościół Ducha Świętego jako locus theologicus refleksji nad objawiającym się Słowem w stworzeniu i człowieczych dziejach, zwięźczonym w Wydarzeniu Jezus-Chrystus*, w: *Duch Kościoła – Kościół Ducha*, A. Proniewski (red.), Białystok 2014.
8. Kubicki D., *Poszukiwanie projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach*, Poznań 2004.
9. Lubac H. de, *O naturze i łasce*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1986.
10. Platon, *Fajdros*
11. Reale G., *Historia filozofii starożytnej. II. Platon i Arystoteles*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1997.
12. Rousseau J. J., *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: J. J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa 1956.
13. Saranyana J. I., Illanes J. L., *Historia teologii*, tłum. P. Rak, Kraków 1997.
14. Skolimowski H., *Eseje o ekologii. Nadzieja matką mądrych*, Łódź 1991
15. Skolimowski H., *Filozofia Żyjąca. Eko-filozofia jako drzewo życia*, tłum. J. Wojciechowski, Warszawa 1993.
16. Swieżawski S., *O niektórych przyczynach niepowodzeń tomizmu*, w: S. Swieżawski, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960.
17. Swieżawski S., *Przedmowa*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Człowieku, Summa teologii*, I, 75-89, przełożył i opracował S. Swieżawski, Kęty 2000.
18. Voegelin E., *Arystoteles*, tłum. M. J. Czarnecki, Warszawa 2011.
19. Woroniecki J., *Katolickość tomizmu*, Lublin 1924.
20. Żywczyński M., *Historia powszechna 1789-1870*, Warszawa 2006¹³.