

Mateusz Binek

O co chodzi filozofom katolickim?

Что имеют в виду католические философы?

Alasdair MacIntyre, *Bóg, filozofia, uniwersytety*.

Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej,

tłum. A. Łagodzka, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2013, ss. 254

Po czterech latach od wydania oryginału (A. MacIntyre, *God, Philosophy, Universities. A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*, Maryland 2009) polskojęzyczny czytelnik ma okazję zapoznać się z ostatnią książką Alasdaira MacIntyre'a – postaci z pewnością nietuzinkowej, jednego z najwybitniejszych współcześnie żyjących filozofów. Omawiana tutaj książka *Bóg, filozofia, uniwersytety. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej* jest zatytułowana tak samo jak zajęcia prowadzone przez autora od 2004 roku na Uniwersytecie Notre Dame. Nie jest ona jednak prostym zapisem głoszonych wykładów. Jak pisze MacIntyre: „Nie wszystko w tej książce stanowi część owego cyklu zajęć i nie wszystko, co jest częścią zajęć, znalazło się w książce” (s. 6). Można natomiast określić ją jako próbę szerokiego przedstawienia pewnego stylu filozofowania pochodzącego z inspiracji katolickiej, opar-

tą na ciekawym stanowisku metafizycznym.

Jak możemy przeczytać we *Wstępie*, autor zdecydował się na publikację książki z trzech zasadniczych powodów. Po pierwsze, uważa on, że „wykształceni świeccy katolicy powinni znacznie lepiej rozumieć katolicką myśl filozoficzną, niż to się dzieje obecnie” (s. 5). Dwa kolejne powody wiążą się ze wspomnianymi poglądami metafizycznymi i mają wpływ na strukturę i sposób narracji omawianej publikacji. Zdaniem MacIntyre'a, aby dobrze zrozumieć specyfikę filozofii katolickiej, należy pojmować ją historycznie „jako trwającą przez stulecia rozmowę, w której ciągle na nowo przystępujemy do dialogu z najważniejszymi głosami z przeszłości, żeby dalej prowadzić tę rozmowę w naszych czasach” (s. 5). Szkocki myśliciel wyraża także przekonanie, iż filozofii nie da się ograniczyć do tylko zestawu, najczęściej sprzecznych ze sobą, twierdzeń i teo-

rii, które można jedynie przyjąć bądź odrzucić, tak jak dzieje się to w naukach przyrodniczych. Filozofia to „sprawa filozofów, którzy w określonych sytuacjach społecznych i kulturowych oddziałują na siebie nawzajem, twierdząc coś lub czemuś przecząc i wdając się w walkę na argumenty. Toteż społeczne formy i instytucjonalizacje ich wzajemnych oddziaływań są ważne, a żadna nie jest ważniejsza od uniwersyteckich ram kształtowania filozoficznej rozmowy, zarówno ku jej pożytkowi, jak i ze szkodą” (s. 5). Ta istotowa dialogiczność i społeczne uwarunkowania dociekań filozoficznych przenikają treść pracy, pozbawiając jej tym samym charakteru suchej protokolarności i podręcznikowości, na którą narażone są tego typu publikacje. MacIntyre nie chciał pisać historii filozofii katolickiej, przez co *Bóg, filozofia, uniwersytety...* nie jest książką przeznaczoną dla specjalistów, lecz dla „ogółu wykształconych, czytających ludzi” (s. 6). Stanowi ona zatem raczej swego rodzaju wprowadzenie, pewną propedeutykę filozofii katolickiej, aniżeli pełne jej opracowanie.

Praca składa się z dziewiętnastu dość krótkich rozdziałów pogrupowanych w pięć głównych części: Bóg, filozofia, uniwersytety; Prolog do katolickiej tradycji filozoficznej; Akwinata i późniejsi myśliciele średniowieczni; U progu filozofii nowożytnej oraz Nowożytność.

Część pierwsza, wyznacza ramy dalszych wywodów, ograniczając je do trzech tytułowych wątków. Wątek pierwszy, który można by nazwać

„teistycznym”, dotyczy wewnętrznych problemów teizmu, takich jak: pochodzenie i natura zła, niezależność istot skończonych i tego, jak sensownie można mówić o Bogu (s. 14). Te ogólnie znane zagadnienia są jednak jedynie wtórne wobec kwestii zasadniczej. Teiści, szczególnie zaś ci proweniencji katolickiej, nie ograniczają się jedynie do stwierdzenia, że istnieje o jeden więcej byt, niż zwykli czynić to ateiści. „Wierzyć bowiem, że Bóg istnieje, to wierzyć, że istnieje taka istota, że od mojego z nią związku zależy wszystko, co robię lub, co mógłbym cenić. Ta istota wymaga ode mnie bezgranicznego zaufania i bezgranicznego posłuszeństwa, toteż nie mogę być obojętny na twierdzenia o Jej istnieniu i naturze” (s. 15) – pisze autor. Owa wiara jest głównym źródłem filozoficznej problematyki teizmu i każe pytać o samą możliwość połączenia go z krytycznym z natury podejściem, jakim cechuje się myślenie filozofów. MacIntyre w tym miejscu dookreśla swe metafizyczne stanowisko, będące drugim wątkiem pracy, w którym filozofia jawi się jako rozwinięcie egzystencjalnych pytań, jakie zadaje sobie każdy człowiek. Jak zauważa: „Filozofowie narażeni są na zapomnienie o tym, że początkiem ich dociekań jest przedłużenie dociekań zwykłych ludzi i że korzystają ze swoich filozoficznych umiejętności w imieniu tychże zwykłych ludzi” (s. 19). Trzeci wątek, dotyczy misji i roli uniwersytetu – ram, w których badania filozoficzne mogą rozwinąć się w sposób najpełniejszy (s. 28). Filozofii, a w szczególności tej te-

istycznej, ma przypadać rola swego rodzaju integracji pozostałych dyscyplin akademickich. Albowiem – jak w dalszej części książki stwierdza autor – „w zamierzeniu społecznym uniwersytety miały stać się (...) instytucjami, których struktura przedstawia sobą pewien pogląd na to, jak są ze sobą powiązane różne dyscypliny, w czym zawiera się jedność wiedzy i rozumienia” (s. 135).

Druga część pracy – *Prolog do katolickiej tradycji filozoficznej* – ukazuje początki prób rozwiązywania newralgicznego sporu związanego z każdą formą filozofii teistycznej, czyli próby pogodzenia wiary i rozumu. Rozdziały piąty i szósty traktują o myśli Augustyna z Hippony, Boecjusza, Pseudo-Dionizego Areopagity oraz Anzelma z Aosty. Rozdziały te nie są jednak historycznym opisem poglądów wczesnochrześcijańskich myślicieli, lecz „mają na celu wyłącznie to, by uczynić zrozumiałymi dyskusje i dociekania trzynastego wieku, a wraz z nimi genezę katolickiej tradycji filozoficznej” (s. 51). Filozofowie ci zostają potraktowani jako swego rodzaju „dostarczyciele” zasobów intelektualnych, z których miała później korzystać cała filozofia katolicka. W rozdziale siódmym MacIntyre pokazuje jak z problemem godzenia ze sobą tez teologicznych i filozoficznych radzili sobie przedstawiciele dwóch innych wielkich religii mono-teistycznych. W islamie spór dotyczył przede wszystkim możliwości połączenia niektórych tez Arystotelesa z koranicznym obrazem świata. Reprezentantami afirmatywnego podej-

ścia do powyższego problemu byli Al-Farabi, Ibn Sina (znany na Zachodzie pod imieniem Awicenny) oraz Ibn Ruszd (Awerroes). Najważniejszym krytykiem tego sposobu myślenia był natomiast Al-Gazali, któremu szkocki filozof nadaje miano „największego islamskiego umysłu swoich czasów” (s. 73). Większość rozdziału poświęcona jest dość szczegółowemu aczkolwiek (dzięki właściwemu MacIntyre’owi talentowi do przedstawiania spraw skomplikowanych w sposób prosty) zrozumiałemu opisowi tego sporu. W dalszej części rozdziału autor przechodzi do krótkiego omówienia myśli Majmonidesa, który analogicznie jak jego islamscy poprzednicy, „bogactwo Arystotelesowskiej myśli zaprzął do pracy w służbie niearystotelesowskich celów” (s. 86). Judaistyczny filozof próbował bowiem odpowiedzieć na pytanie: Jak pozostać konsekwentnym arystotelikiem oraz ortodoksyjnym Żydem? W rozdziale ósmym, kończącym drugą część książki, zatytułowanym *Geneza katolickiej tradycji filozoficznej* ukazane zostają w głównej mierze dzieje uniwersytetu. Jest tak dlatego, że zdaniem MacIntyre’a, specyficznym dla kultury zachodniego chrześcijaństwa jest fakt, iż interesujący nas tutaj spór o stosunek rozumu i Objawienia, filozofii i teologii, poprzez utworzenie uniwersytetu zyskał ramy instytucjonalne. Dzięki istotowemu dla uniwersytetu związkowi między nauczaniem a dociekaniami (s. 102), dyskusje na temat racjonalności katolickiej wersji teizmu mogły być nadal kontynuowane oraz uzupełniane

o coraz to nowsze aspekty i perspektywy teoretyczne.

Trzecia część książki – *Akwinata i późniejsi myśliciele średniowieczni* – dotyczy XIII wieku a więc okresu, w którym to, co MacIntyre nazywa katolicką tradycją filozoficzną (s. 65), wyłoniło się w sposób ostateczny. Trzy spośród czterech rozdziałów składających się na ową część traktują o myśli św. Tomasza z Akwinu. W pierwszym z nich MacIntyre rekonstruuje Tomaszową argumentację na rzecz cielesno-duchowej jedności człowieka, podkreślając przy tym jej filozoficzną oraz teologiczną doniosłość. Następnie płynnie przechodzi do omówienia specyficznego dla Akwinaty ujęcia problemu ludzkiej wiedzy o Bogu (chodzi tu głównie o wnioskowanie *per analogiam*). Rozdział kolejny dotyczy teorii cnót, polityki i prawa naturalnego sformułowanych przez autora *Sumy Teologicznej*. Szkocki filozof próbuje w nim pokazać czytelnikowi w jaki sposób pewne konkretne postulaty i nakazy wypływają z ogólnej struktury obrazu świata proponowanej nam przez św. Tomasza. W rozdziale zatytułowanym *Akwinata – Bóg, filozofia, uniwersytety* MacIntyre krótko przedstawia poglądy Doktora Anielskiego dotyczące nauczania akademickiego. Nacisk położony jest tutaj na postulat pewnej jedności wiedzy, dający streścić się w zdaniu: „Tylko wtedy potrafimy zrozumieć, czym powinien być uniwersytet, kiedy rozumiemy, czym jest wszechświat” (s. 138). Następny rozdział służy autorowi do ukazania kontrowersji, jakie towarzyszyły te-

zom św. Tomasza oraz do porównania ich z tezami bardziej znaczących w owych czasach myślicieli – Jana Dunsza Szkota i Wilhelma Ockhama. Jak bowiem zaznacza: „(...) większość uczestników debat intelektualnych toczonych w trzynastym wieku oraz ich czternastowiecznych spadkobierców traktowała tezy i argumenty Akwinaty jako po prostu jeszcze jeden sporny zestaw stanowisk, przez większość odrzucanych” (s. 139). Wspomniane kontrowersje dotyczyły problemu relacji między ciałem a duszą, związku woli i intelektu a także problemu ideacji, czyli tego „na czym polega bycie tą lub inną poszczególną jednostką” (s. 142).

Czwarta część książki MacIntyre’a (*U progu filozofii nowożytnej*) rozpoczyna się rozdziałem zatytułowanym *Od scholastyki do sceptycyzmu*. Opisuje on intelektualną sytuację panującą w Europie po odkryciu Nowego Świata. Ostateczne wyklarowanie się rywalizujących ze sobą systemów, takich jak: tomizm, szkotyzm czy Ockhamowski nominalizm, spowodowało trudności w osiągnięciu przez ówczesnych intelektualistów jakichkolwiek form konsensusu. Zdaniem szkockiego filozofa, zaowocowało to pojawieniem się sceptycyzmu reprezentowanego przez takich autorów jak Michel de Montaigne, Pierre Charron, Gentian Herret czy Francisco Sanchez. To właśnie w pałacej potrzebie przezwyciężenia sceptycyzmu MacIntyre upatruje źródeł wystąpienia Kartezjusza. Rozdział kolejny to następny wykład podstawowych tez filozofii kartezjańskiej, przedstawi-

nych w perspektywie rzeczonoego jej celu, czyli obalenia pirronizmu. Oprócz tego, czytelnik znajdzie tam opis poglądów Blaise'a Pascala i Antoine'a Arnaulda zawierający projekt pewnego rodzaju transformacji filozofii katolickiej w ducha kartezjanizmu. Autorowi udało się jednocześnie w zwięzłych słowach oddać intelektualny klimat panujący w środowiskach skupionych wokół klasztoru Port-Royal. Jedynym zastrzeżeniem, jakie można by wysnuć co do treści tego rozdziału, jest to, że MacIntyre niemal zupełnie pomija filozofię zakonu jezuitów, którzy z racji swej pozycji w siedemnastowiecznym Kościele w dużej mierze doprowadzili do potępienia jansenizmu¹.

Piąta i ostatnia część książki (*Nowożytność*) rozpoczyna się rozdziałem zarysowującym proces intelektualnego wyjałowienia filozofii katolickiej, jaki następował wraz z kolejnymi etapami epoki nowożytnej. Według MacIntyre'a, niezdolność myślicieli katolickich do podejmowania polemiki z filozofami oświecenia skutkowałą uprawianiem przez nich skostniałej i całkowicie anachronicznej teologii².

¹ Zob. na ten temat np. L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i duchu jansenizmu*, tłum. I. Kania, Kraków 1994, s. 10–19.

² Interesująco na ten temat wypowiada się belgijski teolog Norbert Max Wildiers, upatrując przyczyny skostnienia teologii katolickiej w utrzymywaniu zasadności arystotelesowskiego obrazu świata. Zob. N.M. Wildiers, *Obraz świata a teologia. Od średniowiecza do dzisiaj*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1985, s. 140–168.

Jak pisze: „(...) kolejne pokolenia nowicjuszy dominikańskich i franciszkańskich uczono jedynie jałowego powtarzania dawniejszych tez i argumentów, a tego rodzaju nauczanie znakomicie nadaje się do uśmiercenia wszelkiego pędu do filozoficznego zapytywania” (s. 185). Kolejnym problemem, z jakim musiała borykać się katolicka filozofia, był świecki lub nawet antyreligijny model nowożytnego uniwersytetu. Wiązało się to z odrzuceniem tak charakterystycznego dla myślenia katolickiego przekonania o jedności i komplementarności różnych obszarów wiedzy. Autor stwierdza: „(...) nowożytny uniwersytet poszedł w kierunku, który doprowadził do rozbicia wiedzy i rozumienia na części, do zwielokrotnienia dociekań, któremu nie towarzyszy poczucie jedności tkwiącej u podstaw tej wielości” (s. 189). Dalsza część tego oraz cały następny rozdział poświęcone są omówieniu myśli odnowiciela katolickiej filozofii i wizji uniwersytetu jakim, w przekonaniu szkockiego filozofa, był bł. John Henry Newman. Po pierwsze, myśliciel ten głęboko nie zgadzał się z nowożytnym rozumieniem nauk jako całkowicie niezależnych od siebie dziedzin. Jak ujmuje to MacIntyre: „Jeżeli (...) usuwamy którąkolwiek naukę z całości *curriculum*, w innych naukach nieuchronnie występuje tendencja do wkraczania na opustoszałe terytorium intelektualne, które po niej zostało i wysuwania twierdzeń faktycznie nie uzasadnionych własnymi odkryciami danej dyscypliny lub niedających się w ten sposób uzasadnić”

(s. 202). Co zatem, zdaniem Newmana, ma być gwarancją koherencji nauk? Odpowiedź, jak przystało na osobę duchowną, nie jest zaskakująca. Ową gwarancją ma być idea Boga i teologia. Czy przyjęcie takiego stanowiska wymaga dogmatycznej wiary? Owszem, ale jest to taka sama wiara, jaką musimy żywić, zakładając naturalistyczny i ateistyczny obraz świata (s. 204). Jeżeli zaś chodzi o kształcenie uniwersyteckie mające taką właśnie podstawę metafizyczną, to wizja Newmana zakłada odrzucenie przekonania o prymacie praktycznego wymiaru kształcenia akademickiego. Jego celem natomiast ma być „przemiana umysłów, ażeby [studenci – *M.B.*] stali się innego rodzaju jednostkami, potrafiącymi owocnie angażować się w rozmowę i debatę, zdolnymi wydawać sądy oraz stosować do poszczególnych złożonych zagadnień argumenty i wglądy zaczerpnięte z różnorodnych dyscyplin” (s. 204). Opisany rozdział kończy się interesującą prezentacją głównych zagadnień Newmanowskiej etyki ze szczególnym uwzględnieniem relacji między sądem moralnym a estetycznym. Dwa kolejne rozdziały opierają się na analizie dwóch ważnych z punktu widzenia filozofii encyklik papieskich. Mowa tu o *Aeterni Patris* Leona XIII oraz *Fides et Ratio* św. Jana Pawła II. Pierwsza z nich przyczyniła się do odnowy filozoficznego dociekania uprawianego w duchu religii katolickiej. Wyrażony w niej apel o ponowne odczytanie myśli św. Tomasza spowodował z jednej strony odkrycie filozofii Akwinaty „w całej jej subtel-

ności i szczegółowości” (s. 212), co pozwoliło tomistom na podjęcie dyskusji ze współczesnymi szkołami filozoficznymi (fenomenologia, egzystencjalizm, filozofia analityczna), z drugiej zaś jej efektem było namnożenie wypisów i podręczników do tomizmu. Drugi skutek wywołany przez *Aeterni Patris* nie był zbyt owocny dla rozwoju filozofii katolickiej, gdyż przez pryzmat podręczników, tomizm jawił się jako wiedza szampowa i dość jałowa (s. 212). Według MacIntyre’a, wynikało to w pewnej mierze z błędnej wizji filozofii średniowiecznej, jaką przyjął Leon XIII. Jak pisze: „*Aeterni Patris* przygnębiająco błędnie przedstawia filozofię średniowieczną, ponieważ nie bierze w rachubę całego szeregu antagonistycznych stanowisk filozoficznych wchodzących ze sobą w spór” (s. 212). W tym kontekście, wizja filozofii katolickiej wyrażona w *Fides et Ratio* jest o wiele pojemna, a co za tym idzie, także bardziej zasadna. MacIntyre dość szczegółowo omawia tę encyklikę, gdyż to ona właśnie, jego zdaniem, zmusza katolików do próby odpowiedzi na tak fundamentalne pytanie jak: „Co znaczy być w dzisiejszych czasach katolickim filozofem?” (s. 235). Szkocki myśliciel, biorąc poczynione przez św. Jana Pawła II wskazania za dobrą monetę, w ostatnim rozdziale swej książki proponuje odpowiedź na powyższe pytanie. Według niego, filozofowie katolicy winni „filozofować w taki sposób, żeby nie wyrzekając się ścisłości ani głębi, zwracać się ku najgłębszym ludzkim troskom stanowią-

cym fundament podstawowych problemów filozoficznych” (s. 241). By to czynić, powinni brać pod uwagę, iż argumenty należy czerpać z całego skarbcza katolickiej tradycji filozoficznej, „od tak odmiennych myślicieli jak Anzelm i Szkot, Suarez i Pascal, jak Stein, Marcel i Anscombe, co więcej od takich wpływowych myślicieli niekatolickich jak Kierkegaard, Husserl i Wittgenstein” (s. 244). Powinni zatem odważnie odpowiadać na wyzwania współczesnej filozofii, mając świadomość, że „wiara katolicka ma filozoficzne założenia i filozoficzne zobowiązania, a długie dzieje filozofii katolickiej są nieodłączną częścią historii Kościoła, jak i historii filozofii” (s. 209). Naturalnym środowiskiem dla takiego przedsięwzięcia byłyby, rzecz jasna, uniwersytety. Niestety, kształt współczesnego, świeckiego uniwersytetu wcale takiemu działaniu nie sprzyja. Piśze: „Współczesny uniwersytet badawczy jest zatem, ogólnie rzecz biorąc, miejscem, w którym nie zadaje się pewnych pytań, a jeżeli się je zadaje, to robią to jedynie jednostki i to w takich okolicznościach, że pytania te słyszy możliwie najmniej osób” (s. 239). Stąd też wynika postulat odmiennego modelu kształcenia na uczelniach katolickich, którym MacIntyre kończy swoją książkę.

Na koniec warto poczynić kilka uwag, jakie nasuwają się podczas lektury recenzowanej pracy. Przede wszystkim, należy stwierdzić, że posiada ona liczne zalety. Po pierwsze, w sposób przystępny prezentuje ona ważną część europejskiej myśli filozo-

ficznej. Po drugie, stanowi przykład niezwyklej kultury filozoficznej, jaką prezentuje MacIntyre. Nie ogranicza się on bowiem do samego referowania strategii argumentacyjnych opisywanych autorów, lecz ciągle pyta o ich zasadność, nie bacząc na fakt czy zostały one sformułowane pięćdziesiąt, sto czy nawet osiemset lat temu (np. s. 62, 120, 207 i in.). Tym samym szkocki filozof, zgodnie ze swym metafizycznym stanowiskiem, opisuje historię filozofii jako historię ciągle aktualnej, ważnej i wciąż trwającej rozmowy. Po trzecie zaś, interesującym zabiegiem jest umiejętne wplecenie w narrację wątku dotyczącego roli, jaką w owym dialogu odgrywa instytucja uniwersytetu. Rzeczelnie opracowana warstwa historyczna pracy, wysoka kultura filozoficzna jej autora oraz prezentacja akademii jako czegoś więcej niż rodzaj zakładu świadczenia usług edukacyjnych sprawia, że *Bóg, filozofia, uniwersytety...* z powodzeniem może dać się wykorzystywać w propedeutyce filozofii.

PS

Przekład autorstwa Anny Łagodkiej nie budzi większych zastrzeżeń, jednakże na w rozdziale poświęconym myśli św. Augustyna, na stronie 34 znajdujemy fragment sugerujący jakoby Ariusz i jego zwolennicy działali w czternastym stuleciu. Jeśli jednak zajrzemy do tekstu oryginalnego (s. 22), to zauważymy, że autorowi chodzi, rzecz jasna, o wiek czwarty. Mamy tu zatem do czynienia z pomyłką tłumaczką bądź redakcji, co jednak nie wpływa na treść dalszych wywodów MacIntyre’a.