

KS. DOMINIK KUBICKI

ROLA FILOZOFII, ROZRÓŻNIONEJ I AUTONOMICZNEJ
W STOSUNKU DO TEOLOGII,
NAKREŚLONA W *UNE ÉCOLE DE THÉOLOGIE: LE SAULCHOIR*”
MARIE-DOMINIQUE CHENU

WPROWADZENIE

Postać Marie-Dominique Chenu (1895–1990), dominikanina, jednego z twórców finalizowania odnowy teologii w pierwszej połowie XX stulecia, zapoczątkowanej w drugiej połowie XIX w. nawiązaniem i podjęciem wcześniejszego wysiłku Szkoły teologicznej w Tübingen, a doprowadzającej do odnowy soborowej *Vaticanum Secundum*, nie jest z pewnością obca polskiemu środowisku teologicznemu i Kościołowi w Polsce¹. O ile znane wydają się jego niektóre prace, wpisujące się w ówczesny (czyli głównie pierwszej połowy XX stulecia) szeroko zakrojony program badawczy, a poświęcone przede wszystkim badaniom natury teologii, jej struktury oraz całego historycznego kontekstu kształtowania się teologii jako dyscypliny naukowej (w sensie arystotelesowskich kategorii racjonalności) na przestrzeni stuleci: XII i XIII², o tyle mało znana wydaje się praca Che-

¹ Por. M.-D. Chenu, *Lud Boży w świecie*, Kraków 1968; Id., *Teologia materii. Cywilizacja techniczna i duchowość chrześcijańska*, Paris 1969; Id., *Wybór pism*, Warszawa 1971; Id., *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosner, Warszawa 1974; [M.-D. Chenu] J. Duquesne, *O wolność poszukiwań teologicznych. Rozmowy z o. M.-D. Chenu*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1977; Id., *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki, W. Szymona OP, Kraków 1997.

² Czy konieczne jest przypomnienie wielkich tytułów z jego dzieła? *La psychologie de la foi dans la théologie du XIIIe siècle* (1932), *La théologie comme science au XIIIe siècle* (1957), *Un essai de méthode théologique au XIIIe siècle* (1935), *Grammaire et théologie aux XIIe et XIIIe siècles* (1936), *La théologie au XIIIe siècle* (1957), *L'introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*

nu: *Une école de théologie: le Saulchoir*³, która nie miała czasu w pełni przysłużyć się inspiracją w kształtowaniu stanu współczesnej koncepcji teologii, wymaganej ze strony obowiązującej aktualnie epistemologii oraz wspieranej w badawczym wysiłku nad opracowywaniem danych objawienia chrześcijańskiego ze strony filozofii, rozróżnionej i autonomicznej wobec tejże teologii.

Okazję do przypomnienia, jeśli nie wydobywania na światło dzienne i zaprezentowania polskiemu środowisku teologicznemu owej publikacji M.-D. Chenu, stanowi aktualne zapotrzebowanie ze strony teologii na filozofię, z jednej strony wykraczającej poza charakter zdecydowanie fenomenalistyczny i relatywistyczny współczesnej filozofii, a z drugiej strony nie zaprzeczającej możliwości poznania obiektywnie prawdziwego (nawet jeśli można je nadal udoskonalić) – zapotrzebowanie tak dobitnie nakreślone przez papieża Jana Pawła II w encyklice *Fides et ratio*⁴. W kontekście tych aktualnych poszukiwań, zarówno wewnątrz teologii, jak i w łonie filozofii pomocne okazać się może analityczno-krytyczne spojrzenie M.-D. Chenu na moment konstytutywny teologii *in statu scientiae* (w sensie Arystotelesa), dzieła jej średniowiecznych twórców⁵ ze św. Tomaszem z Akwinu na czele, wraz z oceną późniejszego, nowożytnego skostnienia myśli teologicznej w odniesieniu do ukształtowanej przez Akwinatę „zasady” nieustannego rozwoju myśli teologicznej w rozumieniu Objawienia, posiłkującej się odkryciami w nauce (jako takiej), a szczególnie w dyscyplinach racjonalnych. Czyżby teologia pozbawiona wymiaru metafizycznego faktycznie nie potrafiła wyjść poza analizę doświadczenia metafizycznego, a *intellectus fidei* nie mógłby z jej pomocą poprawnie wyrazić uniwersalnej i transcendentnej prawdy objawionej?⁶ Czyżby

(1950), *La théologie est-elle une science?* (1957), *Saint Thomas d'Aquin et la théologie* (1959), *Pour une théologie du travail* (1955), *Spiritualité de la matière* (1962).

³ *Szkola teologii – Le Saulchoir* – tłum. D.K. Poza wydaniem do użytku wewnętrznego z 1937 r. praca została opublikowana zaledwie dwukrotnie, jeśli chodzi o tekst integralny, czyli: w j. włoskim: M.-D. Chenu, *Le Saulchoir. Una scuola di Teologia*, Casale Monferrato 1982, oraz w j. francuskim: M.-D. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir*, w: G. Alberigo, M.-D. Chenu, E. Fouilloux, J.-P. Jossua, J. Ladrère, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris 1985, s. 91–173 (wraz z artykułami: G. Alberigo, É. Fouilloux, J. Ladrère i J.-P. Jossua). Natomiast rozdział III, publikacji z 1937 r.: *Une école de théologie: le Saulchoir*, zatytułowany *La théologie*, został umieszczony w wydaniu zbiorowym prac Chenu pod nowym tytułem: *La théologie au Saulchoir*, czyli: M.-D. Chenu, *La Parole de Dieu* (I), *La foi dans l'intelligence*, Paris 1964, s. 243–267.

⁴ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 82–83. Autor encykliki *Fides et ratio* nakreśla oraz uzasadnia trzy postulaty kierowane wobec współcześnie uprawianej filozofii ze strony teologii, a właściwie z perspektywy *magisterium* Kościoła. Są one następujące: 1) postulat osiągnięcia pewnego rodzaju wymiaru *mądrościowego* filozofii, czyli „jako poszukiwanie ostatecznego i całościowego sensu życia” (FR 81), 2) umiejętność wykazania zdolności ludzkiego podmiotu do poznania prawdy („chodzi o poznanie, które dociera do prawdy obiektywnej poprzez *adaequatio rei et intellectus*”, FR 82) oraz 3) postulat filozofii o „zasięgu *prawdziwie metafizycznym*” (FR 83), to znaczy umiejaczej „wyjść poza dane doświadczałne, aby w swoim poszukiwaniu prawdy odkryć coś absolutnego, ostatecznego, fundamentalnego” (FR 83).

⁵ Eudes Rigaud, Aleksander z Halles, św. Albert Wielki, św. Bonawentura i inni.

⁶ Por. *ibidem*.

filozofia faktycznie wyczerpywała swoje poszukiwania na zagadnieniu zapytania, w jaki sposób człowiek rozumie i wyraża rzeczywistość, a nie próbowała ustalić, czy rozum jest w stanie odkryć jej istotę?⁷ Wydaje się więc, że wobec tego pewnego rodzaju kryzysu w ocenie Autora *Fides et ratio*, dotyczącego dość rozległych obszarów filozofii, zbawienna w jego przewyciężeniu może okazać się teologia ze względu na więcej niż przekonanie, że ludzki język potrafi wyrazić w sposób uniwersalny rzeczywistość Boską i transcendentną⁸. Prezentacja myśli krytycznej Chenu, zawartej w rozdziale IV publikacji *Szkola teologiczna: Le Saulchoir*⁹, a dotyczącej miejsca i roli filozofii w teologicznym uzyskiwaniu zrozumienia Objawienia, może więc wzbogacić rozumienie współczesnego zapotrzebowania ze strony teologii na racjonalność pełniejszą niż „po-nowożytna” czy postmodernistyczna (w uproszczeniu)¹⁰, a pobudzić nowe poszukiwania wewnątrz filozofii, starającej się wypracować rozum pluralistyczny, wielopostaciowy i wielowymiarowy, nie ograniczający się do zamkniętych racjonalności¹¹.

W niniejszym artykule poddamy krytycznej analizie zaprezentowaną przez M.-D. Chenu rolę filozofii w teologicznym poszukiwaniu zrozumienia Objawienia wraz z jego oceną nowożytną deformacji myśli teologicznej w stosunku do koncepcji teologii jako wiary *in statu scientiae* Akwinaty¹². Zatem, wpieryw zaprezentujemy, nakreśloną przez Chenu, wzajemną relację obu dyscyplin wraz z próbą ukazania aktualności tego zasadniczego stosunku teologii wobec filozofii, który nie zmienił się, pomimo nowożytnego (XVI–XIX w.) skostnienia teologii w jej formie metafizyki Boskiego Bytu. Następnie zaprezentujemy analizę stosunku filozofii tomistycznej do scholastyki barokowej, wykazując również dydaktyczno-praktyczne treści analiz Chenu wobec współcześnie kształtowanej problematyki filozoficznej oraz myśli teologicznej. Wreszcie podejmiemy krytyczną prezentację analizy Chenu relacji filozofii scholastycznej do filozofii współczesnej, starając się wydobyć inspiracje współczesnych poszukiwań badawczych w łonie filozofii (jako takiej) oraz ukážemy aktualność powracania do *principiów* dyscypliny racjonalnej (w przypadku filozofii), problemów przez nią postawionych, w celu odnajdywania nowych postrzeżeń rzeczywistości oraz konceptów jako instrumentów jej opisu i rozumienia, pomocnych nauce teologicznej w uzyskiwaniu (z)rozumienia objawienia *Słowa*, objawionego w dziejach¹³.

⁷ Por. *ibidem*.

⁸ Por. FR 84.

⁹ Tłum. D. K.

¹⁰ Por. T. Buksiński, *Dwa rozumy filozofii*, w: *Rozumność i racjonalność*, T. Buksiński (red.), Poznań 1997, s. 166–196.

¹¹ Por. *ibidem*, s. 199–202.

¹² W podziale etapów poniższej refleksji przyjęliśmy zastosowany przez Chenu podział zagadnień dotyczących filozofii w jej odniesieniu do teologii.

¹³ Chodziłoby o arystotelesowski optymizm (niedostatecznie jasno rozwiniętego przekonania) poznawalności przyrody; byłaby ona pełna idei, jakie ludzki podmiot może z niej wydobyć, oraz przyczyn, nad którymi może zapanować (por. M.-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu...*, s. 148–149).

1. STOSUNEK DYSCYPLIN: TEOLOGII I FILOZOFII

Punkt wyjścia rozważań Chenu, dotyczących stosunku filozofii i teologii, stanowi fakt nienaturalnego traktowania: metafizyki, teodycei i teologii jako pewnego naukowego ciągu (w powyższej kolejności). Stosunek teologii i filozofii jako oddzielnych dyscyplin jest tymczasem dość wyraźnie zaznaczony. „Światy”: teologii i filozofii wykazują i stanowią nie tylko inne zasady/porządki intelligibilne, lecz także różnicują się порядkiem racjonalności i klasyfikacją nauk. Zachodzi między nimi metodologiczne różnicowanie się obu dyscyplin¹⁴. Wykazują one nie tylko pedagogiczny brak ciągłości pod względem studiów (naukowych), lecz również obiektywną nieciągłość, nie zezwalającą np. na przechodzenie bez metodologicznego konfliktu z metafizyki do teologii¹⁵. Właśnie owa metodologiczna bliskość dyscyplin może powodować, zdaniem Chenu, potraktowanie cyklu filozofii i teologii (w programie studiów teologicznych) jako dwóch „fakultetów” w ostatecznie jednej formacji. W takim przypadku filozofia przeobraża się w propeudeutykę teologii, tracąc jednocześnie autonomię, której faktycznie nie powinna się zrzekać, pozostając całkowicie niezależną, autonomiczną dyscypliną. Logiczne wydaje się więc takie uorganizowanie teologii i filozofii, w sensie pewnego rodzaju ich przyporządkowania sobie, które stanowiłoby konsekwencję powołania religijnego, scalającego życie powołanego, począwszy od formacji intelektualnej, ześrodkowanej na religijnej kontemplacji, zasilanej jednocześnie przez teologię i ją pożywiającą. W takim pedagogicznym uorganizowaniu filozofia stanowi pewną część całości w sensie jej średniowiecznego przyporządkowania w stosunku do teologii, określonego jako *ancilla theologiae*.

Powyższe odniesienie się do św. Tomasza z Akwinu wraz z sensem precyzyjnym, jaki przybiera określenie/termin *ancilla theologiae* w systemie, ukształtowanym na autonomiczności porządku racjonalnego, zdaniem Chenu jest konieczne, ponieważ chociaż filozofia uzyskała autonomię w myśli chrześcijańskiej, to jednak zdarza się, że traktuje się ją jako „tradycję”. Tymczasem w filozofii nie ma żadnej „tradycji” w sensie właściwym tego terminu, gdyż „tradycja” ma swój sens oraz wartość jedynie w odniesieniu do wiary czy światła wiary, poza którym pozostaje jedynie założeniem. Zanim filozofia odda usługi nauce teologicznej, rozum ma swój przedmiot [badań/zainteresowań] oraz swe zasady/principia. Nawet kiedy poszukiwanie przyczyn najwyższych prowadzi go drogą poznania analogicznego aż do *mysterium* transcendentaliów, to ma on wystarczająco z czego

¹⁴ Por. M.-D. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir*, w: G. Alberigo, M.-D. Chenu, E. Fouilloux, J.-P. Jossua, J. Ladrière, *op.cit.*, s. 151.

¹⁵ Na większą uwagę, niż jedynie na zasygnalizowanie, zasługuje uwaga Chenu o różnej koncepcji stosunku wiary i rozumu w XIII stuleciu, rozróżniającej ówczesnie augustianów od tomistów. Chociaż augustianie, w zgodzie z ich doktryną natury i łaski, odmawiali rozumowi ostatecznej zwartości, to jednak nie popełniali błędu potraktowania/traktowania elementów filozoficznych na sposób teologiczny.

ukonstytuować sobie porządek wiedzy, z jego instrumentami badawczymi i metodami, na którego szczycie znajduje się filozofia. Filozofia wykazuje wartość (naukową) w sensie posiadania przedmiotu swych badań, dającego się uporządkować, usystematyzować. Wykazuje ona również wartość naukową i ludzką, będąc podporządkowana w ekonomii studiowania wizji teologicznej rzeczywistości świata i człowieka. Stanowi ona także prawdziwą wartość duchową, nie tylko bowiem „wytwarza” instrumenty poznawcze, lecz także rozwija w sobie pewną kulturę. Tak więc fakultet filozoficzny (w ramach uniwersytetu jako ośrodka naukowych badań i struktury ich uorganizowania) zawiera dziedzinę zwartą, gdyż metoda filozoficzna zarówno ogólna, jak i poszczególne, jest zwarta. Fakt ten wytwarza pewien pluralizm metodologiczny w jedność tej samej wiedzy/*mądrości* teologicznej. Jednak, zdaniem Chenu, jest to już zagadnienie/problem statusu filozofii w chrześcijaństwie. Ważna okazuje się owa autonomia metod racjonalnych (filozoficznych, historycznych itd.) wewnątrz samej myśli chrześcijańskiej. Idealny przykład stanowi *Summa contra gentiles* Akwinaty¹⁶. Dystansuje się ona od XIX-wiecznych „apologetów”, nadto błędnie klasyfikujących się jako „tradycyjni”, blokując się na opozycji rozumu i wiary, tak jakby chodziło o dwa światy, względem siebie zewnętrzne, których zgodność próbowano by wykazać. Chociaż można by jeszcze zrozumieć zmaganie tejsze XIX-wiecznej apologetyki z deizmem filozoficznym i Oświeceniem (XVIII w.), to jednak źródło nieszczęścia zawarte jest w zewnętrzności, jaką narzucała owa apologetyka, tak jakby chrześcijanin uprawiający filozofię przestawał być człowiekiem wierzącym, a filozof chrześcijański nie mógł być filozofem (jako takim).

Osadzenie punktu widzenia stosunku teologii wobec filozofii w perspektywie Akwinaty pozwala Chenu ocenić jako nienaturalne XIX-wieczne przeciwstawienie wiary i rozumu z wcześniejszym (XVI–XIX w.) narastaniem owej separacji, uniemożliwiającej przecież uprawomocnienie pracy rozumowej wewnątrz myśli chrześcijańskiej. Tymczasem w sensie średniowiecznym (XIII w.) teologia jest *mądrością*, czyli taką mądrością, której sama transcendencja wzbrania jakikolwiek udział w konstrukcji dyscyplin racjonalnych. Teologia bowiem nie znajduje się na szczycie dyscyplin naukowych; jej miejsce jest poza porządkiem poznawczym z racji tego, że za przyczyną wiary jest umiejscowiona ona w „wiedzy Boga”. Oznacza to, że teolog nie nosi w sobie ani filozofii, ani fizyki czy metafizyki, ani też polityki, socjologii czy ekonomii. Nie ma bowiem ciągłości pod względem naukowym między tymi dyscyplinami. Jednak paradoksalnie wewnątrz jednej jedynej i absolutnej *mądrości* wiary znajdują się częściowe i względne „prawdy”

¹⁶ Zagadnienie powstania *Summa contra gentiles* Akwinaty podejmuje M.-D. Chenu szerzej w pracach: *Święty Tomasz z Akwinu...*, s. 88–96). Chenu zwraca uwagę na historyczny kontekst kształtowania się dzieła, czyli kolejne etapy przenikania *awerroizmu* w świat chrześcijański (a zwłaszcza w jego główne ośrodki: Rzym w 1256 r. i Paryż w 1258 r.), który pozwala rozpoznać *Contra gentiles* jako obronę całego korpusu myśli chrześcijańskiej przez naukową, grecko-arabską koncepcją świata, przedstawianą ówczesnie Zachodowi (por. *ibidem*, s. 92).

w porządku danych, który to porządek ma swą procedurę (naukowego) odkrycia, obserwacji i udowadniania/dowodzenia, swą strukturę, swe przyczyny najwyższe, zasady/principia, a także swą „mądrość”. Jeżeli więc taki jest status filozofii i jeżeli teologia zapewnia metodologicznie nienaruszalną spontaniczność umysłu, podtrzymując jednocześnie jego zainteresowanie, tak więc filozofia okazuje się poszukiwaniem, badaniem prawdziwym i osobistym dochodzeniem do odkrycia, wykrycia czegoś przeczuwanego. Nie jest więc ona zbiorem przesłanek i konkluzji, ułożonych w sposób logiczny, zbiorem skonstruowanym *a priori* według zasady otrzymanej w sposób gotowy. Właśnie w tym sensie filozofia stanowi *philosophia perennis*¹⁷.

W taki dość prosty sposób, za pomocą badania kontekstu historycznego (wykorzystując metodę historyczną), Chenu rozgranicza kompetencje i zakres teologii od filozofii jako dyscypliny racjonalnej. Okazuje się, że określenie *philosophia perennis* może nie tyle wzbudzać niejasności, ile być błędnie przypisywane pewnej koncepcji teologii, która przez sam ten fakt wykazuje błąd swej wewnętrznej struktury. Konieczne okazuje się odniesienie do prawdziwej *philosophia perennis*, zdefiniowanej przez Platona¹⁸, a chrześcijaństwu przekazanej przez św. Augustyna. Kiedy sięga po nią teolog, to jedynie z powodu domagania się konieczności i stałości racjonalnej podstawy wiary (*praeambula fidei*)¹⁹.

2. FILOZOFIA TOMISTYCZNA I SCHOLASTYKA „BAROKOWA”

Akwinatowska koncepcja teologii przyznaje rozumowi/racjonalności centralne miejsce. W pewnym sensie można by określić, że wybiera ona z problematyki i bogatych osiągnięć filozofii te „koncepcje” i możliwości opisu rzeczywistości świata i człowieka, które są jej przydatne w uzyskiwaniu nie tyle „pełniejszego”, ile uwspółcześnionego rozumienia objawienia chrześcijańskiego²⁰. W pewnym sensie koncepcja teologii jako wiary *in statu scientiae*, dzieła Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu, posiłkując się filozofią, kształtuje „swoją” postać filozofii, będącą *ancilla theologiae* oraz noszącą miano tego związania się z Tomaszowym

¹⁷ Przypomnijmy za M.-D. Chenu, określenie *philosophia perennis* zawdzięcza swe powstanie i pochodzi od A. Strechusa, filozofa włoskiego odrodzenia, który pragnął połączyć w tym epitecie: teizm padwiański ze scholastyką średniowieczną, por. *ibidem*, s. 154.

¹⁸ Por. Platon, *Teajtet*, 176 a–b.

¹⁹ Por. M.-D. Chenu, *Une école de théologie...*, s. 155.

²⁰ Dodajmy, w tym sensie Chenu postuluje pewnego rodzaju koncepcję teologii jako interpretacji między nieustannie nową i nieustannie ponawianą „interpretacją” *Słowa* objawionego w dziejach, dzięki krytycznej współzależności między doświadczeniem chrześcijańskim „fundamentalnym” (Tradycja) i doświadczeniem historycznym współczesności. Por. np. C. Geffré, *Le réalisme de l'incarnation dans la théologie du père M.-D. Chenu*, „Revue des Sciences Philosophique et Théologique” 69 (1985), s. 388–399, D. Kubicki, *Logika i realizm wcielenia*, „Chrześcijanin w Świecie”, Zeszyty OdiSS 2 (201), 1995, s. 3–12.

kształtem refleksji nad objawieniem chrześcijańskiej, czyli filozofii tomistycznej. Zawiera ona te elementy problematyki filozoficznej oraz konstrukcje modeli myślowych, które okazują się niezbędne i pomocne w pracy teologicznej w opracowywaniu danych objawienia. Jednak Akwinatowska koncepcja teologii uległa pewnego rodzaju „blokadzie” w możliwości czynienia refleksji nad objawieniem, spowodowanej nominalizmem. Z upływem czasu stała się „teologią nominalistyczną”, której formalizm ideologiczny, półagnostycyzm oraz zewnętrżność religijna zniszczyły realizm nadprzyrodzony, zawarty w koncepcji ewangelicznej łaski, usprawiedliwienia czy skuteczności sakramentalnej. Teologia w takiej postaci nie była w stanie rozpoznać pojawiającego się na przełomie XV i XVI stulecia renesansu, naznaczonego humanizmem Erazma z Rotterdamu oraz istotnymi rewolucjami: religijną Lutera, naukową Galileusza i filozoficzną Kartezjusza. Dalszego skostnienia tej „zablokowanej” już postaci teologii na wydarzający się świat w jego realizmie dopełniła kontrowersja z reformą luterańską Kościoła. Wytworzyła ona w niej strukturę opartą na pewnym „anty” wobec luterańskiej koncepcji objawienia i wiary. Tak więc dokonano się w teologii przesunięcie wewnętrznej struktury. Nie miała już ona cech koncepcji Tomasza z Akwinu, o ile bowiem w koncepcji teologii Akwinaty Pismo Święte i Tradycja były rozpoznane jako „dane” (objawione) z przeznaczeniem do naukowego (racjonalnego i rozumowego²¹) badania, poznania i „miłowania” dla nich samych²², o tyle w „teologii barokowej” Biblia okazywała się potrzebna jedynie po to, aby udzielać argumentów nauczycielom Szkoły i potwierdzać/dowodzić poprawność konkluzji wywodzonych za pomocą dedukcji z metafizycznych tez o Boskim Absolucie. W sumie teza teologiczna nabrała trójstopniowego schematu: *probatur ex Scriptura, probatur ex Traditione, probatur ex Ratione*, stając się kompromisem między teologią pozytywną i teologią spekulatywną²³. W sumie więc teologia uprawiana między XVI a XIX stuleciem (w uproszczeniu), czyli aż do pierwszych prób odnowy tej teologii przez Szkołę w Tybindze (Tübingen – Niemcy)²⁴, nie będąc w sensie metodologicznym teologią, lecz pewnego rodzaju *metafizyką* Boskiego Bytu, nie mogła nie wywoływać krytycznej reakcji ze strony innych dyscyplin racjonalnych, a zwłaszcza filozofii. Fakt ten wydaje się zrozumiały, gdyż utrata równowagi w wewnętrznej strukturze teologii nie mogła nie spowodować przesunięcia takiej

²¹ Por. T. Buksiński, *op.cit.*, s. 152–158.

²² Przy czym wszystkie późniejsze, a więc wtórne wobec owych „danych”, spekulacje byłyby daremne, jeżeli nie zmierzałyby w kierunku ich lepszego poznania we wszystkich zasobach religijnej inteligibilności, por. M.-D. Chenu, *Une école de théologie...*, s. 132.

²³ Por. *ibidem*, s. 133.

²⁴ Por. szerzej opisane dzieło Szkoły w Tybindze (XIX stulecie) w odnowie ówczasnie uprawianej teologii: M.-D. Chenu, *Une école de théologie...*, s. 142, 169. W innych publikacjach Chenu na uwagę zasługują następujące fragmenty prac: M.-D. Chenu, *Position de la théologie*, w: *La Parole de Dieu (I). La Foi dans l'intelligence*, Paris 1964, s. 122. 132–137.

„teologii” na miejsce innych dyscyplin, których przywłaszczenie nie mogło z kolei nie wywołać przesunięcia innych dyscyplin, a przynajmniej ich reakcji.

W tak zarysowanym przez siebie kontekście, M.-D. Chenu podnosi problem *philosophia perennis*, która pod patronatem Leibniza naznaczyła współczesną scholastykę. Scholastyka ta usiłuje bowiem zdefiniować intelligibilność wyłącznie w postaci racjonalnej; intelligibilny jest koncept, który analizuje się i przypisuje się samemu sobie, natomiast więź z rzeczywistością oraz jej wewnętrzną strukturą jest wyobrażona jako połączenie konceptów. W efekcie cały wysiłek myśli jest ukierunkowany na *możliwe* i jego logiczną zgodność. W takiej perspektywie prawdziwe jest to, co jest ujmowalne w koncept. W konsekwencji poszukiwanie prawdy i praca nauki (jako takiej) polega na przywiedzeniu każdej propozycji/założenia do konieczności logicznej tożsamości; chodzi więc zarówno o prawdy konieczne, które muszą być w ten sposób udowodnione, jak i o prawdy jednostkowe i przypadkowe, których racjonalność musi zostać osiągnięta przez definicję adekwatną przedmiotowi²⁵. Tak więc usuwając wszelki element zmienności oraz nie związuąc się z problemami istnienia, działania, jednostki (jako podmiotu ludzkiego), stawania się oraz czasu jest się zamkniętym w pewnej filozofii *istoty*, gdzie nie tyle dochodzi do głosu, co przede wszystkim liczy się konieczność, uniwersalność itd., a więc to, co ogólne, powszechne, a także stosunek idealny i stały. Abstrakcja staje się więc miarą intelligibilności, a metafizyka tylko pewną nauką, bardziej abstrakcyjną od innych, tak jakby bycie/istnienie stanowiło jeszcze istotę. Jest więc zrozumiałe, że wobec takich początkowych założeń filozofia przybiera charakter wyjątkowo dedukcyjny, znajdując swą doskonałość w „systemie”, czyli pewnego rodzaju porządku definicji i konkluzji, gdzie nie-racjonalne jest albo podejrzane, albo „pogardzane” jako nie-intelligibilne.

W ocenie Chenu właśnie taka filozofia przeniknęła do tomizmu, a jednocześnie do *rationes studiorum*, co znalazło swój wyraz w postaci podręczników J. C. Wolffa²⁶, błędnie uważanych za najlepszy wytwór tomizmu. W odniesieniu do powyżej nakreślonego projektu filozofii, mentalność tej *philosophia perennis* wyeliminowała pracę filozoficzną, sens *misterium* oraz smak poszukiwań aż po tę zdolność umysłowego zdziwienia, która utrzymuje umysł otwarty na wszelki proces postępu, nieustannego (w sensie dalszego) rozwoju. W konsekwencji ta swego rodzaju „ontologia”, gdyż tak Chenu klasyfikuje scholastykę „barokową”, organizuje się według koncepcji trzeciego stopnia abstrakcji, gdzie metafizyka traci swą możliwość kontemplacji, znajdując pierwsze zasady w naukowej dedukcji, teodycea zaś sprowadza się do systemu dowodów fizykalnych, pozbawionych transcendencji czy duchowości, a także wartości religijnych – podobnie jak argu-

²⁵ Zasada racji ostatecznej, jako wyrażenie ideału analizy ogólnej/powszechnej, jest sama w sobie redukowalna do wymagania identyczności logicznej, ostatecznie sprowadzając się do zasady sprzeczności.

²⁶ Por. np. J. I. Saranyana, J. L. Illianes, *Historia teologii*, tłum. P. Rak, Kraków 1997, s. 331–332.

menty deistów z XVIII stulecia. W praktyce oznacza to, że formalizm logiczny przewycięża tak bardzo charakterystyczny dla ludzkiego umysłu zmysł poszukiwania, czyli umysłową ciekawość, a średniowieczna forma „dysputy” przybiera postać ćwiczeń scholastycznych. Nie powinno więc budzić zdziwienia, że scholastyka w tej „barokowej” postaci spotkała się z krytyką Kanta. Zdaniem Chenu nie chodziłoby zatem o odrzucenie scholastyki jako takiej, lecz rozróżnienie jej błędnej i karykaturalnej postaci od jej kształtu poprawnego. Postuluje on konieczność swoistego oczyszczenia teologii ze scholastyki „barokowej”. Jednak zauważa, iż krytyka Kanta okazała się niewystarczająca ze względu na przetrwanie owej „tomistycznej” ontologii w miejscach, które nie zostały poddane tejże krytyce. Zdaniem Chenu pomocne w jej całkowitym przewyciężeniu mogłoby okazać się odnalezienie pewnego dobrodziejstwa spekulacji/rozumowania²⁷. Problem ten podejmuje, rozważając relację filozofii scholastycznej i filozofii współczesnej.

3. FILOZOFIA UPRAWIANA WSPÓLCZEŚNIE A FILOZOFIA SCHOLASTYCZNA

Zdaniem M.-D. Chenu zrozumienie przyczyn rozerwania „ciągłości” rozwoju myśli zachodniej, jakie nastąpiło/wyraziło się w przeciwstawieniu filozofii scholastycznej i filozofii (jej) współczesnej, może dopomóc w przywróceniu filozofii jej właściwej roli i spełnianego zadania. Chodziłoby zatem o wydobycie filozofii z pewnego rodzaju obiektywizmu pozytywistycznego. Chenu zwraca uwagę na fakt, że występujący rozdział między filozofią scholastyczną a filozofią (jej) współczesną sprawia, iż doktryny Szkoły tomistycznej znajdują się poza współczesną kulturą filozoficzną, gdy tymczasem pierwotny tomizm nie zrywał całkowicie kontaktu z myślą sobie ówczesnie współczesną, zwłaszcza podczas swego pierwszego pojawienia się. I tak np., kiedy XIII-wieczni paryscy humaniści „wzgardzali” scholastyką, to wypominali ją ówczesnym „modernistom”, a więc nominalistom, oraz ich związkowi ze „starożytnymi”, czyli tomistom i skotystom²⁸. Sprawa późniejszego stosunku dominikańskich teologów do renesansu przełomu stuleci: XV i XVI wiąże się w ocenie Chenu z ich brakiem uwrażliwienia na trzy ówczesnie nowe dążenia filozoficzne: 1) pragnienie odnalezienia autentycznej myśli Arystotelesa²⁹, 2) podziw dla Platona, ówczesnie na nowo odkrytego, oraz (3) chęci nadania filozofii religijnego wymiaru. Perspektywa historyczna ukazuje jednoznacznie, że XVI-wieczna Szkoła tomistyczna zagubiła swą misję wprost proporcjonalnie do oporu, jaki stawiała/stawiała ówczesnemu sobie renesansowi – zamiast go podjąć, nadając mu pewien duchowy kierunek, podobnie

²⁷ Chenu wskazuje na wyniki badań współczesnego sobie dominikańskiego teologa, Rousselota: R. P. Rousselot, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, Paris 1910 [1936] (por. M.-D. Chenu, *Une école de théologie...*, s. 157).

²⁸ Por. *ibidem*, s. 155.

²⁹ Chenu wskazuje na Kajetana jako na przedstawiciela tego nurtu.

jak to uczynił św. Tomasz z Akwinu wobec XIII-wiecznego renesansu, w którym pojawiła się filozofia grecka pod postacią arystotelesowską³⁰. Świat nowożytny był bowiem naznaczony znamieniem nowości, nie mniejszym niż owy przełom wieków: XII i XIII. Jednak tutaj renesans dokonał przekształcenia zarówno postawy kulturowej, jak i ukrytych intuicji filozoficznych. Chodziłoby o wykształcenie się nowożytnej koncepcji nauki oraz jej dominację w podwójnej postaci: albo w przypisaniu matematyce poczesnej roli i znaczenia, albo w pojawieniu się i ukształtowaniu tzw. nauk eksperymentalnych. W sumie pojawiły się nowe typy intelligibilności (Leonardo da Vinci, Kopernik, Galileusz, a zwłaszcza Kartezjusz), którym przeciwstawiła się nauka w sensie Arystotelesa. Krytyka matematyzmu kartezjańskiego oraz empiryzmu Bacona ze strony „renesansowych” (czyli XVI-wiecznych) uczniów Akwinaty, kurczowo trzymających się koncepcji nauki Stagiryty, sprawiły odrzucenie przez nich nie tylko „nowego świata”, otwierającego się dla nauki (jako takiej), lecz także dla samej myśli (ludzkiej) w jej rozwoju³¹.

Chenu wykazuje, że niespójność między „średniowiecznymi” i „współczesnymi” w renesansie przełomu XV i XVI w. zawierała nadto w sobie jeszcze większe zagrożenie rozdziału, które tym razem dotyczyło samych korzeni życia umysłowego. Chodzi o fakt, że krytyka kantowska otwarła drogę idealizmowi, wpisanemu już w metodzie kartezjańskiej. Jednak niezaangażowanie się „średniowiecznych”, wprawdzie jakby zdezorientowanych ową istną rewolucją kopernikańską w filozofii, w konflikcie między realizmem a idealizmem można – zdaniem Chenu – odczytać jako dość szczęśliwy przypadek, którego owoce mogły być zebrane dopiero w pierwszej połowie XX stulecia. Zatem, chociaż początki nowożytności uznały tomizm za ubogi, to jednak „średniowieczni” starali się zachować pozycję, nie tylko broniąc się, ale także pogłębiając swe własne zasady/principia. I choć taką postawę można by scharakteryzować jako obsesję epistemologii, to przynajmniej tkwili wobec sytuacji problemu, nie angażując się w jego rozwiązanie. Ostatecznie w zmienionej sytuacji epistemologiczno-filozoficznej XX stulecia mogą swobodnie przejść ponad „zdobyczami” niemieckiego idealizmu. Jednocześnie, chociaż tomizm nie potrafił rozpoznać w augustynizmie kartezjańskim uwagi skierowanej na podmiot oraz bogactwa refleksji, którą wszakże jego własna tradycja pozwalała mu rozpoznać, to jednak XX-wieczni tomiści uważali, że ich filozofia, znająca przez metodę prawdziwie krytyczną wartość poznania rzeczy, pozwala zbadać świat refleksji w jego wewnętrzności i utworzyć z niego topologię metafizyczną. W ten sposób filozofia bycia jest jednocześnie filozofią umysłu. W sumie zarówno w czasie *apogeu*m,

³⁰ Należałoby jednocześnie zaznaczyć, że ów XIII-wieczny renesans filozofii greckiej pod postacią arystotelesowską nie stanowił jedynie wejścia/odkrycia Stagiryty, które rozegrało się ze względu na ciekawość intelektualną kilku teoretyków. Chenu zwraca uwagę na ważniejsze znaczenie owego przełomu. Chodziło bowiem wówczas o określenie statusu ludzkiego rozumu/racjonalności w chrześcijaństwie, por. *ibidem*, s. 106.

³¹ M.-D. Chenu uważa, że daremne jest usiłowanie naprawienia tego błędu, *ibidem*, s. 159.

jak i zmierzchu idealizmu w pierwszej połowie XX stulecia, tomizm zdołał odnowić nośność duchową swej „filozofii”, wykorzystując do tego dowartościowanie ze strony historyków pewnych pierwotnych źródeł, zbyt niedocenianych, oraz korzystając z oczyszczenia racjonalizmu Wolffowego, osiągniętego przez krytykę kantowską. Wyczuwając bardziej żywo nieredukowalną oryginalność początków myśli metafizycznej, tomizm rozpoznaje w przyzwoleniu bycia, całkiem coś innego niż wytłumaczenie naukowe, bardziej abstrakcyjne niż wszystkie inne. Skoro bowiem owa „mądrość” pozostaje w przedłużeniu poznania świata materialnego (Arystoteles), zawiera więc w sobie wymiar czysto duchowy, którego fundamentem jest poznanie ludzkiego umysłu i jego wolności (św. Augustyn, Denys). Nadto – zdaniem Chenu – ten sam ruch prowadzi tomizm na spotkanie jeszcze innej dziedziny, gdzie racjonalistyczna „scholastyka” Wolffa mogła wywołać jedno więcej rozerwanie z „nowożytnością”, czyli z ówczesnymi modernistami. Świat historii otworzył się dla filozofa: chodzi nie tyle o nowy podbój, ile o problematykę XIX-wieczną, polegającą na uświadomieniu rzeczywistości czasu, podtrzymującej wiele inicjatyw filozoficznych. Właśnie na usługach tej perspektywy znajduje się w tomizmie bogactwo środków solidarnych tej filozofii myśli/ducha ludzkiego podmiotu, wzrastających w nim dzięki fizykalizmowi arystotelesowskiemu, przesiąknięciu chrześcijaństwem i antropologią św. Augustyna. Takie są w ocenie Chenu szanse tomizmu wobec współczesności, który z takim wewnętrznym bogactwem może nie tyle zaprezentować się myśli współczesnej, ile również wiele jej zaoferować.

Konkluzja

Niewątpliwym walorem zawierają idee M.-D. Chenu w dziełku teologicznym: *Une école de théologie: le Saulchoir*, które ujrzało światło dzienne w 1937 r. w niewielkim nakładzie oraz z przeznaczeniem do użytku wewnętrznego. Pozwalają one przynajmniej na nowo spojrzeć na (z)realizowaną (?) odnowę teologii wraz z jej aktualnym miejscem w gronie dyscyplin naukowych, uprawianych współcześnie. Istotne okazuje się sięganie teologii po pomoc filozofii w spełnianiu jej zadania: opracowywania danych objawienia chrześcijańskiego. W takim sensie należy rozumieć apel Autora *Fides et ratio*, kierowany w stronę współczesnego środowiska filozoficznego. Wydaje się on lepiej rozumiany w kontekście powyższej refleksji nad analizą Chenu relacji teologii i filozofii w Akwinatowskiej koncepcji teologii jako wiary *in statu scientiae* wraz z późniejszą ewolucją teologii i filozofii oraz ich związku. Jednak bliska przyszłość okaże, na ile nieutracona *racjonalność* scholastyki (w jej pozytywnym, średniowiecznym znaczeniu) zdoła przywrócić racjonalność i rozumność w ich całości, być może pod inną postacią, np. rozumu pluralistycznego, wielopostaciowego i nieograniczonego do

zamkniętych racjonalności³², po nowożytność, która jak się okazuje, utraciła, a nie przymnożyła racjonalności. Czyżby zatem głos Autora encykliki *Fides et ratio* stanowił jednocześnie apel o filozofię nawiązującą do swych fundamentów, położonych przez filozofię grecką?

Nota o Autorze: ks. dr **DOMINIK KUBICKI** – absolwent Université de Sciences Humaines w Strasburgu oraz Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu. W badaniach podejmuje tematykę teologiczno-filozoficzną.

Słowa kluczowe: teologia, filozofia, hermeneutyka, tomizm, neoscholastyka, postmodernizm, Tomasz z Akwinu.

³² Por. T. Buksiński, *op.cit.*, s. 199–202.