

STEFAN SWIEŻAWSKI

WIECZNE I AKTUALNE WARTOŚCI TOMIZMU

Uniknęłoby się wielu zbędnych sporów i niepotrzebnych zadrażnień, gdyby się pamiętało, że należy stosować inną miarę metodologiczną do filozofii a inną do nauk szczegółowych. Żyjemy jeszcze wciąż w kręgu poglądów pozytywistycznych i nie umiemy znaleźć właściwego miejsca pośród nauk dla filozofii. Nie uznając metafizyki czyli filozofii bytu, widzimy ostateczne zadanie filozofii w systematyzowaniu nauk szczegółowych, w opracowywaniu ich metodologii i w zestawianiu ich wyników— i gubimy z oczu znamię wyróżniające filozofię wśród wszelkich innych nauk. Trzeba przede wszystkim pamiętać, że właściwym klimatem, w którym mogą żyć i rozwijać się szczegółowe nauki przyrodnicze jest prawdopodobieństwo; wszelkie twierdzenia tych nauk są ostatecznie mniej lub bardziej prawdopodobne, niektóre zbliżają się niemal do pewności, inne dopiero wolno ku niej zmierzają. Opracowując coraz bogatszy materiał doświadczalny i udoskonalając swe środki badawcze nauki szczegółowe tworzą coraz sprawniejsze hipotezy, do których natury jednak należy to, że z biegiem czasu i w miarę postępu badań stają się one przestarzałe i muszą ustąpić nowym i pełniejszym. Zupełnie inaczej ma się z filozofią i z rozwojem jej problematyki. Gdy zwrócimy uwagę na najważniejszą z dyscyplin filozoficznych, na metafizykę czyli na ontologię, to na tle całej rozbieżności i różnorodności szkół i kierunków zobaczymy przy dokładniejszym studium pewną jednolitą linię rozwojową, która w swoisty sposób przewija się przez całą historię filozofii. Rozwój ontologii, czy innych dyscyplin lub zagadnień filozoficznych zupełnie jest różny od rozwoju nauk szczegółowych. Dalsze i nowsze etapy

rozwoju nie przekreślają tu i nie znoszą bynajmniej wcześniejszych stadiów rozwojowych. Możemy powiedzieć obrazowo, że wiedza filozoficzna narasta i że każdy z minionych szczebli pod jakimś względem nabiera znaczenia i wartości nieprzemijającej. Klimatem filozofii nie jest hipoteza, a wysiłek prac filozoficznych zmierza do ujęcia i wyrażenia prawd absolutnych i pewnych, do osiągnięć, które by trwały ponad czas i przestrzeń. Naturalnie, że filozofię tworzą ludzie i to ludzie żyjący na jakimś określonym terytorium i w danej epoce, dlatego też stawiając sobie zadania absolutne filozofowie zawsze podlegli są błędom i nigdy nie mogą dojść do wiedzy wyczerpującej. Filozofia więc jako twór ludzki będzie zawsze miała dwa oblicza, jedno pozaczasowe, wieczne, trwałe i absolutne — i drugie związane z miejscem i czasem twórcy i odbiorcy. Dwojake też wartości nieść będzie ze sobą każda prawdziwa filozofia: wieczne i aktualne, wykraczające poza wszelkie okoliczności i takie, dzięki którym dany system w pewnych okresach i środowiskach staje się mniej, a w innych bardziej żywotny i niezbędny.

W XIX stuleciu i jeszcze z początkiem XX wiele mówiono o filozofii, a Niemcy uchodziły za ojczyznę filozofów. Tymczasem trzeba sobie zdawać sprawę z tego, że ta sławiona w tym okresie i środowisku filozofia stanowiła z pewnego punktu widzenia, który wydaje się słuszny i właściwy, nie tyle wykwit twórczości filozoficznej ile raczej rozbitcie filozofii, będące wynikiem długiego, wielowiekowego procesu. Zdumiewające bogactwo kierunków i systemów filozoficznych w okresie pokantowskim do chwili obecnej łatwo może nas łudzić i stwarzać pozory istotnej potęgi myśli filozoficznej i jej świetnego stanu w tej epoce. Ale triumfy święci wówczas nie tyle filozofia ile głęboko przesiąknięte subiektywizmem i idealizmem myślenie filozoficzne.

Datujący się mniej więcej od XIII w. rozwój szczegółowych nauk przyrodniczych dokonywał się już od zarania w opozycji do filozofii scholastycznej, która wydała ze siebie w tomizmie najpełniej rozwinięty system realistycznej metafizyki czyli filozofii bytu. Niechęć rozwijających się nauk szczegółowych do

scholastyki przerodziła się z biegiem czasu w niechęć do metafizyki i do postawy realistycznej. Stąd epoka nowożytna wraz z imponującym rozrostem nauk szczegółowych przynosi ze sobą wzmagający się subiektywizm i towarzyszący mu idealizm. Z metafizyki akcent przenosi się na teorię poznania, a zamiast poznania filozoficznego, które musiało być obiektywne jako skierowane na przedmiot wprowadza się coraz częściej myślenie, stwarzające znakomite podłoże dla wszelkiego rodzaju odmian subiektywizmu.

Wiek XIX to okres, w którym doprowadzenie do absurdu filozofii europejskiej dochodzi do swego szczytowego napięcia. Z jednej strony widzimy wówczas symptomy załamania się wyrosłych z nowożytnego subiektywizmu kierunków filozoficznych; upada zaufanie do filozofii i do filozofów, ginie przeświadczenie, by mogła istnieć jakaś jedna „filozofia wieczysta” wystająca ponad rozbieżności szkół i systemów, krytyce zaczyna się poddawać wszystko, a więc również i te założenia, na których opierała się myśl nowożytna. Z drugiej strony w tym całym chaosie prądów i orientacji zaczyna się przejawiać głód za prawdziwą filozofią; z odejściem od założeń idealizmu łączy się zwrot ku realizmowi i poszukiwanie metafizyki. Dopiero na tle najgłębiej sięgających rozstajów umysłowych zrozumie się przyczyny odrodzenia tomizmu w drugiej połowie zeszłego stulecia. Oczywiście system św. Tomasza nie jest tylko filozofią, ale filozofia spełnia w tym gmachu teologii spekulatywnej rolę kluczową i zachowuje swe odrębne, autonomiczne stanowisko. Możemy mówić o filozofii tomistycznej w tym sensie, że wkład Tomasza jest epokowy, gdy chodzi o rozwój filozofii bytu. I dlatego podobnie jak i w innych wypadkach wyróżnić trzeba dwojakie wartości filozofii tomistycznej; z tych na pierwszy plan, jako najważniejsze wysuwają się wartości wieczne, a na drugi walory aktualne, ważne dla chwili obecnej. W tym też porządku je teraz omówimy.

Wbrew obrazowi rozbicia, jaki nam przedstawiają dzieje filozofii, a zwłaszcza filozofia nowożytna i współczesna, wnikliwy badacz, po dłuższym studium i po przemyśleniu najważniejszej

problematyki filozoficznej musi przyznać, że płątanina systemów i kierunków filozofii nie jest tak zupełnie przypadkowa, co więcej, że da się wykryć w dziejach filozofii jakaś jedna linia rozwojowa i nić przewodnia. Istnienie takiej nieprzerwanej linii wyznaczającej rozwój jednej, wieczystej filozofii (*philosophia perennis*) najwidoczniejsze jest dla tego, kto zajmuje się dziejami metafizyki. Kto uznaje metafizykę za najważniejszą z dyscyplin filozoficznych ten przyzna, że najwyższymi problemami filozofii są zakorzenione w koncepcję bytu zagadnienia Boga i człowieka. Rozwój wielkiej filozofii europejskiej sprowadza się w dużym stopniu do tych dwóch tematów. I każde z osiągnięć umysłu ludzkiego na tych odcinkach ma wagę absolutną. Tomizmowi przypada w udziale tak zasadniczy wkład, gdy chodzi o rozwinięcie i zgłębienie obu tych zagadnień, że sama nauka św. Tomasa o Bogu lub sam jego traktat o człowieku wystarczałby już do tego, by Tomaszowi przyznać stanowisko epokowe w dziejach filozofii.

Wiadomo, że filozofia starożytna posiada pojęcie Boga, ale pojęcie to bardzo jest niejasne i nie sprecyzowane, a przede wszystkim obca jest myślicielom starożytnym powszednia dziś dla nas koncepcja Boga-Stwórcy. Wyzwalając się powoli z więzów politeizmu i materialistycznie pojmowanego panteizmu przebija się myśl grecka z trudem ku coraz czystszyemu teoriom dotyczącym bóstwa. Mogłoby się wydawać, że Platon dochodzi sam, trudem swego genialnego intelektu do koncepcji Boga, która właściwie nie różni się w swych głównych zarysach od podstawowych prawd o Bogu objawionych Izraelowi w Starym Zakonie. Jednakże zarówno platońska idea dobra jak i demiurg, z gotowego tworzywa budujący kosmos, mało mają wspólnego z Bogiem przemawiającym z ognistego krzewu; oba te platońskie pojęcia Boga dalekie są i zasadniczo różne od osobowego Boga-Stwórcy, od Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba. Wbrew pozorom już raczej arystotelesowska nauka o Bogu zbliża się do tego, co mówi nam Objawienie Starego Przymierza i co później utrzymywać się będzie w trzech wielkich religiach monoteistycznych, w żydostwie, w islamie i w chrześcijaństwie. Zaznaczając

dualizm Boga i świata, wypracowuje Arystoteles swą naukę o Bogu-substancji, w którym widzi pierwszą przyczynę celową, miłość poruszającą świat ciał, a przede wszystkim pełnię doskonałości, którą określa jedną z najwznioślejszych formuł, na jakie zdobyła się myśl ludzka, mianem aktu czystego. Mimo to Bóg Arystotelesa nie jest nazwany przyczyną sprawczą istnienia świata i stąd przepaść między czystym arystotelizmem, który najdalej rozwinął teologiczne koncepcje starożytności pogańskiej a kręgiem myśli żydowskiej, arabskiej czy chrześcijańskiej.

Chociaż arystotelizm na każdym odcinku a więc również i w nauce o Bogu przekracza pozycję platońską, mimo to młoda myśl filozoficzna chrześcijańska budzi się do życia w okresie zdecydowanej przewagi platonizmu. Arystotelizm trudny do zrozumienia zaskorupia się i izoluje na wiele wieków, a w łonie myśli chrześcijańskiej przez bardzo długi czas nie znajduje on prawa obywatelstwa z tej prostej przyczyny, że go myśliciele chrześcijańscy nie znają. A więc począwszy od Ojców Kościoła aż do pełni średniowiecza jako dominująca utrzymuje się linia filozofii platońskiej, względnie nawiązującej do platonizmu. Trzeba było czekać aż do XII i XIII wieku, aby za pośrednictwem świata arabskiego wkroczył arystotelizm do kręgów europejskiej umysłowości chrześcijańskiej. Wiadomo jak podstawowe zadanie spełnił św. Tomasz z Akwinu w przejęciu i w przyswojeniu arystotelizmu; nie chodzi tu o asymilację tekstów Arystotelesa ale o zrozumienie, wchłonięcie, rozwinięcie i przekroczenie jego systemu. Zmartwychwstała wówczas filozofia perypatetyczna przynosi ze sobą najwyższe pojęcie Boga, do jakiego doszła starożytność. Ale pojęcie to przechodząc przez filtr wysiłku spekulatywnego wielkich monoteistycznych kultur powoli dojrzewa i u Tomasza dochodzi do zupełnie już skryształizowanego i pełnego wyrazu.

Odejźmy od ogólników i przypatrzmy się, jeśli to możliwe, bliżej tomistycznej koncepcji Boga. Punktem wyjścia całej tej doktryny jest nie zaznaczona jeszcze u Arystotelesa koncepcja złożenia każdej rzeczy z istoty i istnienia. Koncepcja ta zarysowuje się już wyraźnie u Awicenny, który jako filozof i teolog

muzułmański pragnie wzbogacić arystotelizm o pojęcie Boga-Stwórcy i bytu stworzonego. Awicenna nadzwyczaj silnie podkreśla, że każdy byt nie będący Bogiem jest sam z siebie tylko możliwy (*possibile ex se*), możliwy w porządku istnienia, tzn. taki, że nie musi istnieć. Dlatego zaczyna Awicenna rozróżniać w całej rzeczywistości dwie płaszczyzny: porządek istoty, na który wskazujemy, gdy o jakiejś rzeczy pytamy, czym ona jest — i porządek istnienia, na który wkraczamy, kiedy zastanawiamy się nad tym, czy i w jaki sposób rzecz ta istnieje. Tomasz nawiązuje do tych rozróżnień Awicenny i w całej jego doktrynie wyodrębnienie istoty i istnienia odgrywa rolę kluczową. W każdym bycie czymś innym jest jego istota a czymś innym istnienie, akt istoty. I jeżeli wśród otaczających nas rzeczy istota wielu tych rzeczy jest konieczna — to żadne z jestestw zaludniających wszechświat nie posiada koniecznego istnienia. Skoro w tomizmie akcentuje się tak bardzo realne złożenie z istoty i z istnienia w każdym bycie, to dzieje się to dlatego, że centralnym zagadnieniem systemu Tomasza jest uplastycznienie tego, czym jest Bóg — Słońce rzeczywistości i jaka najgłębsza różnica zachodzi między Nim i stworzeniami. Jeżeli istnienie w każdym jestestwie stanowi najwyższą i najgłębiej sięgającą jego doskonałość, ostateczny akt, dzięki któremu realizuje się istota — to w Bogu, ale tylko i wyłącznie w Bogu, istnienie utożsamia się z istotą, czyli innymi słowy: istotą Boga jest Jego istnienie; Bóg jest istnieniem. I kiedy Tomasz nazywa Boga samym istnieniem (*ipsum esse subsistens*), to filozofia podaje rękę Objawieniu i zaczyna się nieco głębiej rozumieć nazwę, którą Bóg sam sobie nadał, przemawiając do Mojżesza z krzewu ognistego i nazywając się tym, który jest. Największą chwałą św. Tomasza jest to, że na gruncie jego systemu objawione w Księdze Wyjścia imię Boga „Jahwe” nabiera pełni znaczenia i Bóg jawi się przed nami jako samoistne i konieczne istnienie.

Równoległe do zagadnienia Boga wolno i opornie rozwija się i dojrzewa koncepcja człowieka w myśli starożytnej. Długo myśl grecka nie może się pozbyć rozdławiających naturę człowieka elementów dualistycznych, tkwiących korzeniami gdzieś

głęboko w pierwotnej magii, a przekazywanych w wierzeniach i misteriach religijnych. Stamtąd przedostają się te motywy do pitagoreizmu i dalej do platonizmu. W myśl tego prymitywnego ujęcia w każdym żywym jestestwie tkwi coś, co je ożywia, jakaś grubo i materialnie pojmowana dusza, czyli „dech życia”. Najpełniejszy wyraz filozoficzny otrzymują te poglądy w platonizmie, który rozwija orfickie przekonanie o istotnej obcości duszy i ciała. Dusza tkwi w ciele jak w więzieniu, jak ptak w klatce, ciało jej ciąży i połączenie z nim stanowi zło, z którego dusza pragnie się wyzwolić. Złączenie duszy z ciałem nie jest dla człowieka istotne. Ściśle się wyrażając, na gruncie platonizmu człowiekiem jest sama dusza, która w warunkach ziemskiego bytowania posługuje się ciałem. — I znów arystotelizm przełamuje skrajność stanowiska platońskiego i stanowi pierwszą próbę wyrnięcia z rozdzielenia, w jakie platonizm wpędził człowieka poddanego analizie filozoficznej. Zgodnie ze swym hylemorfizmem Arystoteles ujmuje człowieka jako jestestwo należące do świata ciał i wobec tego, podobnie jak wszystkie ciała złożone z materii (ciała) zwanej *hyle* i z formy (duszy) zwanej *morfe*, człowiek to substancjalne zespolenie duszy i ciała. W żadnym wypadku pełnym i samoistnym bytem w jestestwach cielesnych nie jest sama forma lub sama materia. Tak samo i człowiekiem nigdy nie jest samo ciało ani sama dusza, lecz całość złożona z duszy i ciała. I chociaż dusza z racji spełnianych przez człowieka czysto duchowych działań może bytować bez ciała, to jednak dopiero łącząc się z ciałem i konstytuując całego człowieka dochodzi do pełni swego aktu czyli doskonałości.

Wiemy już, że myśl chrześcijańska w okresie kończącej się starożytności i w wiekach średnich przez długi czas rozwija się w klimacie wytworzonym przez uchrześcijaniony w augustynizmie platonizm. Na odcinku filozoficznej teorii człowieka zrazu tendencje dualistyczne pogłębia gnostycyzm i manicheizm. Później kierunki ortodoksyjne mając na uwadze zasadniczo pozytywne i optymistyczne ustosunkowanie się chrześcijaństwa do elementu cielesnego usiłują tylko łagodzić platońskie przeciwstawienie duszy i ciała, ale nie są w stanie pokonać głęboko za-

korzenionego a niezgodnego w swym założeniu z poglądami chrześcijańskimi dualizmu w sposób skrajny do koncepcji człowieka. I znów trzeba było dopiero doczekać się XIII wieku i odradzającego się wówczas arystotelizmu, aby geniusz Tomasza mógł zerwać z panującym do tej pory dualizmem platońskim i naznaczyć piętnem chrześcijańskim arystotelesowską teorię człowieka. Opowiadając się za arystotelesowskim „człowiekiem-monolitem” odcina się św. Tomasz zarówno od skrajnego spirytualizmu znamiennego dla dominującego do tej pory w augustynizmie platonizmu, jak i od materialistycznej interpretacji arystotelizmu głoszonej przez rozszerzający się wówczas w świecie łacińskim arabski awerroizm. Decyzja Tomasza była na odcinku antropologii filozoficznej krokiem o niezmiernej wadze i doniosłości; gorszyły się nim ciasne umysły i nie doceniając jego znaczenia węszyły materializm i sprzeniewierzenie się tradycji. „Kamieniem obrazy” staje się przede wszystkim nauka tomistyczna o jedności formy w człowieku. Oprócz duszy rozumnej nie ma w człowieku innej formy substancjalnej. Dusza ludzka spełnia więc tę samą rolę w człowieku, jaka przypada w udziale formie substancjalnej w innych jestestwach. Dzięki niej nie tylko spełniamy funkcje naszego życia umysłowego ale ona ustanawia nas jako jestestwa zmysłowe, żywe, jako ciała, substancje i byty. Utrzymując przez cały czas swego trwania przystosowanie do ciała, natura naszej duszy nie tylko spaja w najściślejszą jedność jednostkę ludzką, nie tylko dusza w porządku naturalnym nie dąży do oderwania się od ciała, ale śmierć stanowi tragiczne rozerwanie naturalnej jedności i cała filozofia tomistyczna na odcinku teorii człowieka jest niejako przygotowaniem i fundamentem pod objawioną prawdę o powszechnym zmartwychwstaniu.

Osiągnięcia tomizmu w nauce o Bogu i o człowieku są wartościami wiecznymi i niezależnymi od warunków czasowo-przestrzennych; wspominaliśmy już o tym, że wystarczają one całkowicie do tego, by wkład Tomasza do rozbudowy *philosophiae perennis* był wiekopomny i podstawowy, nawet, gdyby zdobycze te nie miały żadnych aktualnie ważnych i użytecznych dla

biegu spraw ludzkich oddźwięków. Św. Tomaszowi zawdzięczamy, że Boga pojmować możemy jako pełnię samoistnego istnienia, czyli jako rzeczywistą tożsamość istoty i istnienia, człowieka zaś jako substancjalną jedność duszy-formy i ciała-materii pierwszej. W koncepcji Boga tomizm pozwala myśli chrześcijańskiej przełamać nieprzekraczalny dotąd krąg filozofii esencjalnej i wyznaczyć istnieniu stanowisko tak zasadnicze, jakiego dotychczas nigdy nie miało i mieć nie będzie. W teorii zaś człowieka po raz pierwszy w systemie tomistycznym otrząsa się chrześcijaństwo na płaszczyźnie filozofii z pozostałości pierwotnie magicznego rozdarcia natury ludzkiej na przeciwstawiające się sobie i wrogie elementy i z nieśmiertelnej duszy wraz z ciałem nie tworzy już przypadkowej całości, ale człowieka zaczyna pojmować jako „monolit” i psycho-fizyczną jedność. — Filozofia w jej najistotniejszym nurcie nie jest utylitarystyczna; jest ona koniecznością ludzkiej natury i w tej płaszczyźnie przynosi ona owoce wieczne i zawsze świeże. Wtórnie jednak dać nam może filozofia wartości o ogromnym znaczeniu aktualnym. Od tej strony spójrzmy jeszcze na filozofię tomistyczną.

Aby móc się ustosunkować do tego zagadnienia, zapytajmy najpierw, czy filozofia w ogóle może dać coś wartościowego światu dzisiejszemu? Mówiliśmy już o tym, że czasy nowożytne od renesansu stały się terenem niebywałego rozkwitu nauk szczegółowych, doświadczalnych, wyrosłych z negacji przyrodzawstwa średniowiecznego i jego metody, blokującej poznanie przyrodnicze w jedność z filozoficznym. Nauki przyrodnicze, wybijając się na pierwszy plan i wyzwalając spod supremacji filozofii doprowadziły w epoce nowożytnej do tego, że filozofia przestając być „służebnicą teologii” stała się wreszcie służką nauk szczegółowych, znajdując ostatecznie swą rolę jako ich metodologia i systematyzacja. Słuszne w zasadzie dążenie nauk przyrodniczych do autonomii i emancypacji wyrodziło się z biegiem czasu w tendencję do zlikwidowania filozofii pierwszej, czyli najwyższej przyrodzonej mądrości, wyrażającej się w generalnej teorii bytu — i w pęd do niczym nie skrepowanego rozwoju nauk doświadczalnych. Głód wolności przerodził się

w swawolę. Wiedzie nas to do bardzo dziś aktualnego pytania: do czego doprowadziła niczym nie krępowana wolność nauk szczegółowych? Do niespotykanego dotychczas komfortu materialnego z jednej strony i do postępu, wyrażającego się w „bombie atomowej” z drugiej strony. Możemy zaryzykować twierdzenie, że zarówno pierwszy jak i drugi owoc scjentyzmu na swój sposób zabija człowieka.

Rozbitego dziś i zagrożonego człowieka może ożywić i zbawić tylko taki prąd, który da mu pojąć sens jego istnienia (stąd taka wziętość egzystencjalizmu) i zrozumieć jego naturę. Nie może tego dać ani żadna nauka przyrodnicza, ani filozofia pojmowana jako metodologia. Uczynić to może na odcinku przyrodzonym tylko filozofia w pełnym słowa tego znaczeniu, ściślej: realistyczna metafizyka bytu. Nie zapominajmy jednak o wielkim i długotrwałym kryzysie metafizyki i o tym, że wiele prądów umysłowych, wywierających duży wpływ usiłuje metafizykę skompromitować i zaliczyć ją do przejawów „ciemnogrodu” i zacofania. Stąd przeważnie szuka się zbawienia świata w etyce, nawet w etyce chrześcijańskiej, byle tylko nie wiązać tej etyki z dogmatem i z podbudową metafizyki. Nie wolno nam jednak zapominać, że nie czyn lecz „Słowo było na początku”, że więc *ethos* musi się wspierać na *logosie*. Wobec tego zrozumienie, a nie ślepe chcenie lub postępowanie winno być u podstaw przywracania zagubionego ładu na świecie. Czy więc chcemy, czy nie chcemy mądrość, a więc i filozofia, musi tkwić u podłoża wysiłku, którym przestawiać będziemy błędnie nakierowaną zwrotnicę współczesnej umysłowości. Ale w myśl tego, cośmy już rozpatrywali, tylko pełny realizm może stać się podstawą odrodzenia filozofii. Żaden idealizm, skrajny spirytualizm, czy sentymentalizm zadania tego nie spełni. Rozwija się wprawdzie realizm materialistyczny, ale nie jest on pełny; brak mu uniwersalizmu. Taki zdecydowany a przy tym pełny i przesiąknięty uniwersalizmem realizm znajdujemy w systemie św. Tomasza — i dlatego odrodzenie tomizmu to nie sprawa „nowego średniowiecza”, to nie powrót do naiwnego i przestarzałego średniowiecznego przyrodoznawstwa, czy do ówczes-

snego ustroju, ale doszukiwanie się i przyjęcie na nowo dawno zagubionej a jedynej podstawy pod rozrost pełnej filozofii, stanowiącej wyraz obiektywnej prawdy. Podstawę tę tworzą zasady, których wartość jest absolutna; wartości wieczne tomizmu spełniają w ten sposób zadanie o znaczeniu kapitalnym dla obecnej przełomowej chwili.

Zgodnie z tym, cośmy ostatnio powiedzieli wszyscy głębiej myślący są jednomyślni, twierdząc, że do jakiegoś ładu w świecie wróci się dopiero wówczas, gdy uzna się i ustanowi właściwą hierarchię wartości. Wielu nawet sądzi, że dokonać tego może tylko religia — ale bez i wbrew filozofii. Tę przepaść między wiarą i wiedzą, między tajemnicą i rozumem pogłębia w nieskończoność fideizm, którego hasłem staje się w ostatecznej konsekwencji *credo quia absurdum* — wierzę w daną prawdę, gdyż dla mego rozumu przedstawia się ona jako absurd. Ten z gruntu perwersyjny pogląd ma w sobie, jak każde zresztą zapatrywanie, źdźbło prawdy, gdyż słuszna jest teza, że pełny pogląd na świat i powszechny probierz wartości może dać dopiero wiara — ale wiara zużytkuje i przetrawia nie samo tylko Objawienie, lecz również i wiedza a zwłaszcza filozofia przedstawiają dla wiary ogromną wartość. Dlatego nie tylko należy odrzucić jakąś zasadniczą sprzeczność między wiarą i wiedzą rozumową, ale ponad to przywrócić by należało całą pełnię treści tradycyjnemu programowi myśli chrześcijańskiej: *fides quaerens intellectum* — wiara domagająca się intelektu. Jeżeli więc dziś sprawa ustalenia wartości i ich hierarchii wysuwa się na plan pierwszy, to trzeba bardzo głębokiego i intensywnego życia umysłowego i wysiłku myśli, aby jasno poznać sens świata i naturę człowieka oraz jego rolę w tym świecie.

Tomizm wprzęgą całkowicie metafizykę w architektonikę swego teologicznego poglądu na świat i na człowieka. Wskutek tego wysiłku występuje w całej swej okazałości i z całą mocą wartość i rola filozofii pierwszej i jak wiemy już wiedza o Bogu i teoria człowieka dochodzi u Tomasza do niezłanej przed tym głębi. W tych właśnie trzech punktach: w wyznaczeniu centralnej roli metafizyce, na odcinku teologii naturalnej i w antropolo-

gii filozoficznej spełnia system św. Tomasza swe najdonioślejsze i najbardziej aktualne w chwili obecnej zadanie. Omówmy kolejno te trzy punkty.

Spośród systemów, które mamy do wyboru jedynie tomizm daje nam podstawę pod rozwój realistycznej, intersubiektywnej i wyprowadzającej wszystkie swe twierdzenia z bazy empirycznej metafizyki. Dzięki temu właśnie gwarantuje tomizm odrodzenie pełnej filozofii bytu. System św. Tomasza przynosi nam też różny od panującego dziś, a będącego spuścizną myśli nowożytnej pogląd na naukę i na hierarchię panującą wśród nauk. Wbrew sugestiom skrajnego racjonalizmu nie tylko, to, co zupełnie jasne i „przezroczyste” dla naszego rozumu staje się przedmiotem dociekań naukowych. Co więcej: tylko nauki czysto formalne wolne są od zasięgu tajemnicy, która wkrada się w każdy zakamarek otaczającej nas rzeczywistości. Każda nauka ma swój odrębny przedmiot dociekań i posługiwać się musi swoistą metodą. Autonomiczność i wolność poszczególnych nauk nie stoi w żadnej sprzeczności z ich wzajemnym uhierarchizowaniem. Żadna jednak nauka nie przedstawia wartości absolutnej. Nauki szczegółowe, przyrodnicze, których znaczenie i użyteczność nie ulega żadnej wątpliwości stają się wręcz szkodliwe, gdy nie służą człowiekowi i gdy niepozornie człowieka poddają pod tyranie techniki i materialnego postępu. Zachowując więc odrębność swej metody i pełną autonomię nauki doświadczać winny być jednak podporządkowane tej nauce, która nam dać może wiedzę o naturze człowieka i o jej potrzebach.

Tą nauką jest właśnie filozofia, a zwłaszcza jej najwyższa dyscyplina metafizyka. Zawiera ona najwyższą dostępną naszemu rozumowi pozostawionemu własnym siłom wiedzę o świecie i o człowieku. Dlatego metafizyka jest najdoskonalszą z nauk przyrodzonych i w niej przekraczamy próg wiedzy i mądrości. — Całe zagadnienie wiary i jej uzasadnienia wiąże się z problemem wiedzy wyższej od metafizyki, a opartej na powadze Objawienia. Rozszerzyć musimy zacieśnione dziś pojęcie nauki i nie tylko uznać wysiłek intelektu systematycznie zgłębiający

treść Objawienia za twórczą pracę naukową — ale nawet teologii przyznać miejsce naczelne pośród wszystkich nauk, podobnie jak metafizyka otrzymuje je wśród nauk przyrodzonych. Wielką ewolucję będzie musiała jeszcze przejść umysłowość współczesna zanim dojdzie do uznania i przyjęcia, a przede wszystkim do zrozumienia tych poglądów na naukę, znamionujących autentyczną myśl chrześcijańską.

Niektórzy chcieliby wygrać sprawę teologii przeciw metafizyce. Bardzo to krótkowzroczne i błędne, gdyż nawet sama racja bytu teologii uzależniona jest całkowicie od rozkwitu metafizyki. Tomizm stawia sprawę jasno i niedwuznacznie. Metafizyka pozwala naszemu intelektowi, wychodząc z podstaw danych zmysłowo-doświadczalnych, bez pomocy Objawienia zyskać pewną, przyrodzoną wiedzę o istnieniu Boga, a częściowo i o Jego naturze. Są to szczyty naszych możliwości poznawczych, szczyty, na które wejść można tylko z wielkim trudem, pokonując ogromne przeszkody. Ale jeśli wiedza taka jest w ogóle możliwa, to przemienia ona z gruntu całe nasze rozumienie sensu świata i naszego istnienia. Zaznacza się tu cała głęboka różnica tomizmu i materializmu; oba kierunki są realistyczne i wychodząc od wspólnej podstawy empirycznej kroczą do pewnego punktu razem, ale później rozchodzą się i dochodzą do wyników sprzecznych. Istnienie Boga, które tomizm przyjmuje i czyni dostępne przyrodzonemu wysiłkowi intelektu — materializm odrzuca. Dając naukę o Bogu filozofia tomistyczna stwarza podstawę intelektualną dla umysłowości dzisiejszej z trudem szukającej obiektywnie pewnej orientacji zdolnej do wyprowadzenia z chaosu.

Ale i druga z wiecznych wartości tomizmu posiada niezmiernie znaczenie aktualne. Daje nam bowiem, jak mówiliśmy, filozofia św. Tomasza pogląd na człowieka, za którym właśnie tęskni człowiek dzisiejszy i który stanowi nieuświadomiony wyraz jego ukrytych i najgłębszych dążeń. Tomizm głosi jak widzieliśmy, że właściwa koncepcja człowieka musi się zarówno odcinać od skrajnego spirytualizmu, jak i od jednostronności materializmu. Nauka tomistyczna zwycięża obie te przeciwstawiające się so-

bie skrajności i stawia przed nami ideał pełnego i jednolitego człowieka. Człowiek nie jest zamkniętym w maszynie ciała aniołem, a od zwierząt wyróżnia go umysł, ów przez Arystotelesa już podziwiany boski pierwiastek, który stanowi właściwe podobieństwo między człowiekiem i Bogiem. Zarówno w tej koncepcji natury ludzkiej, jak i w etyce tomistycznej z niezwykłą konsekwencją przeprowadzona jest zasada arystotelesowskiego „złotego środka”. Materię, nawet w najniższych jej przejawach przeświecłają w człowieku pierwociny ducha. Czyż to sprzęgnięcie elementu duchowego z materią, tak bardzo ściśle i powszechne nie jest wyrazem naszych najgłębszych tęsknot i pragnień? Czy ten centralny rys doktryny tomistycznej o człowieku nie idzie po linii charakterystycznej dla dzisiejszych czasów duchowości i ideału ascetycznego? Materialna zwyczajność konkretnej, codziennej rzeczywistości przepojona jest tu i poddana całkowicie duchowi, uznająca wyższość tego, co duchowe i przesycona nadprzyrodzonością. Ideał człowieka, ku któremu się wszyscy wrywamy to „człowiek wcielony”, ciało i materię przeświecłający duchem, nie rozrywający swej naturalnej jedności i nie uciekający w wygodnej negacji do skrajnie spirytualistycznego rozdzielenia duszy i ciała, — arystotelesowsko-tomistyczny *homo simplex*, monolit natury i charakteru.

Dzisiejszemu człowiekowi trzeba ideału mocnego i żywotnego, ideału sięgającego od konkretnej, zmysłowo-dostrzegalnej rzeczywistości aż ku szczytom tego, co najrealniejsze ale niewidzialne. Już myśl starożytna w najwyższych swoich przejawach uświadamiała sobie, że tylko ten ideał wychowawczy jest rzeczywiście silny, który wychowywanego wyprowadza poza to, co czysto naturalne. Symbolem takiego poglądu na świat i na samego siebie może być to drzewo, o którym czytamy, że „korzeniem wrosło w ziemię a koroną w niebo” (Zegadłowicz). Tym właśnie, w przerośni tu wyrażonym tendencjom odpowiada tomizm. Nie jest on bujającą w oparach aprioryzmu i opartą na przeroście sentymentalizmu pseudo-metafizyką idealistyczną, ani koncepcją materialistyczno-pozytywistyczną — ani też nie kryje w sobie spychającej wszelką metafizykę do rzędu proble-

mów pozornych postawy sceptycznej. Tomizm (podobnie jak arystotelizm) trudny jest do sklasyfikowania; łączy on trzeźwość ze wzniosłością, a od fundamentów empirii zmysłowej prowadzi nas aż do szczytów dostępnego człowiekowi poznania przyrodzonego, do wiedzy o Bogu, o świecie i o człowieku, do przedsióneków pełnej mądrości. Broni on rzeczywistości zmysłowo-dostrzegalnego konkretnego i stoi zarazem na straży godności i wolności naszego intelektu. — Człowiekowi dzisiejszemu zagubionemu intelektualnie w beznadziejnym utylitaryzmie stawia tomizm ustawicznie przed oczy całą powagę i wielkość zniesławianej i oczernianej metafizyki, w której tezach wraca mu zatraconą świadomość sensu przenikającego kosmos i znajomość jego deptanej i poniewierananej dziś natury.

Odradzający się tomizm w niczym nie schlebia nowoczesności; nie jest jego ambicją być „naukowym” i „postępowym” w tak nadużywanym dziś często sensie tych określeń. Idzie on tylko po linii najgłębszych potrzeb człowieka i w tym właśnie cała jego wielkość, cała wartość dla chwili obecnej i dla wszystkich czasów.

VALEURS ÉTERNELLES ET ACTUELLES DU THOMISME

La renaissance de la philosophie thomiste fut vers la fin du XIX-e siècle un des symptômes les plus marquants des tendances vers un nouveau métaphysique en philosophie. Le thomisme représente comme chaque philosophie véritable des valeurs stables et ultra temporelles, ainsi que des qualités qui la rendent adaptée aux besoins de l'actualité. Ce sont surtout: la conception de Dieu et celle de l'homme, basées sur la théorie de l'être, envisagé sous le double aspect d'essence et d'existence, qui dépassent chez S. Thomas grandement les solutions antérieures. Dieu conçu comme existence subsistante (*ipsum esse subsistens*) et l'homme comme unité hylémorphique douée d'une seule forme substantielle âme raisonnable, — voilà les deux points qui font que la philosophie de S. Thomas est un pas de géant dans le développement de la philosophie de l'être et qu'elle apporte une valeur absolue de plus haute importance. — La réintroduction de Dieu dans le centre de la réflexion philosophique rétablit le rôle de la philosophie première en face du développement gigantesque des sciences à l'heure actuelle et ramène les justes relations et proportions entre science et sagesse. D'autre part en évi-

tant les solutions extrêmes du spiritualisme et du matérialisme l'anthropologie philosophique thomiste présente à l'humanité une conception de l'homme intègre et incarné, répondant aux tendances profondes de l'homme moderne. Ainsi les valeurs éternelles du thomisme jouent en plein XX-e siècle le rôle de facteurs essentiels pour rétablir l'ordre perdu.