

Piotr Duchliński

ORCID: 0000-0001-9480-2730
Akademia Ignatianum w Krakowie

Tomistyczna filozofia człowieka o. prof. Romana Darowskiego SJ wobec wyzwań współczesnych nauk o człowieku. przyczynek do dyskusji nad aktualnością neotomistycznej filozofii człowieka

**Thomistic Philosophy of Man by
Prof. Roman Darowski SJ towards challenges
of contemporary Science of Man. Contribution
to the discussion on actuality of Neotomistic
Philosophy of Man**

Abstrakt

Celem artykułu jest rekonstrukcja i krytyczna ocena modelu tomistycznej filozofii człowieka, który został opracowany przez o. Romana Darowskiego. Analizy mają charakter metateoretyczny. Ich przedmiotem są teksty napisane przez o. Darowskiego w różnych okresach jego twórczości filozoficznej. W sposób szczególny uwzględniona została jego praca *Filozofia człowieka*, która miała kilka wydań. Zastosowana metoda badawcza polegała na treściowej i logicznej rekonstrukcji modelu filozofii człowieka

przedstawionego w pracy *Filozofia człowieka*. Model ten został poddany krytyce metodologicznej, która pokazała, że w obecnej sytuacji kulturowej ma on już tylko wartość historyczną. Może jednak stanowić dobry punkt wyjścia do dyskusji nad kierunkami rozwoju współczesnej antropologii tomistycznej. Rozwój ten powinien dokonywać się w krytycznym dialogu z naukowym obrazem świata.

Słowa kluczowe: filozofia polska, tomizm, antropologia, filozofia człowieka, fakty naukowe, fakty filozoficzne, neuronauki, obraz świata.

Abstract

The purpose of this article is to critical reconstruction and evaluate the model of Thomistic Philosophy of Man that was developed by Fr. Roman Darowski SJ. The analyses have a metatheoretical character. They are based on texts written by Fr. Darowski in different periods of his philosophical work. Special attention was given to his work *The Philosophy of Man*, which had several editions. The applied research method consisted in a content-related and logical reconstruction of the model of human philosophy presented in the work *The Philosophy of Man*. This model was subjected to methodological criticism, which showed that in the present cultural situation it has only historical value. However, it can be a good starting point for a discussion on the directions of development of contemporary Thomistic anthropology. This development should take place in a critical dialogue with the scientific image of the world.

Keywords: Polish philosophy, thomism, anthropology, philosophy of man, scientific facts, philosophical facts, neuroscience, image of the world.

Uwagi wstępne

Problem sformułowany tytule artykułu był już kilkakrotnie dyskutowany w rodzimej literaturze przedmiotu przez różnych autorów tomistycznych. Wspomnę tylko ks. Stanisława Kamińskiego, ks. Stanisława Kowalczyka czy o. Edmunda Morawca, a z autorów nam współczesnych Andrzeja Maryniarczyka, Piotra Stanisława Mazura czy Zbigniewa Pańpucha. Każdy z wymienionych autorów miał pomysł na rozwój antropologii tomistycznej. Bez wątpienia w swoim czasie pomysły te sprawiły, że antropologia tomistyczna zrobiła krok do przodu, stając się bardziej wrażliwą na potrzeby współczesnego człowieka, któremu coraz trudniej jest zrozumieć wyrafinowane, subtelne scholastyczne dystynkcje. Ale krok ten polegał chyba na tym, że precyzowano autonomizm antropologii wobec innych nauk i, można powiedzieć, perfekcyjnie określano obszary

tw. nieprzecinających się płaszczyzn poznawczych. Jedna zasługująca na uwagę nowość interpretacyjna, jaka w ostatnich czasach zagościła na gruncie tomistycznej antropologii, pojawiła się w pracy P. Mazura, który metodę separacji metafizycznej zaaplikował do zagadnień antropologicznych¹. Jednak nawet twórcza interpretacja została utrzymana w tonacji nieprzecinających się płaszczyzn poznawczych².

W swoich analizach nie będę referował tych, skądinąd znanych już czytelnikowi, pasjonujących poglądów. Za punkt wyjścia swoich analiz przyjmuję to, co na temat antropologii/ filozofii człowieka miał w swoim czasie, zresztą nie tak odległym, do powiedzenia ks. prof. Roman Darowski, krakowski jezuita, historyk filozofii, ale też, jak sam twierdził, filozof człowieka. Sformułowane przez niego uwagi czynię punktem wyjścia dla dyskusji sterowanej pytaniem: czy taka koncepcja antropologii jest nadal aktualna? To znaczy, czy odpowiada ona zapotrzebowaniom współczesnych ludzi na określony typ wiedzy o człowieku? Kiedy piszę o współczesności to mam na myśli Anno Domini 2022 i wszystkie te aktualnie zachodzące w kulturze przemiany, które określają hermeneutyczną samowiedzę człowieka. Ktoś jednak mógłby podnieść zarzut, że przecież potrzeby takie – czy też określone preferencje koncepcyjne – trzeba zweryfikować empirycznie. W związku z tym może to socjologia byłaby w tym wypadku lepszym polem analiz? To prawda, że najlepszym sposobem ustalenia takich antropologicznych preferencji byłoby zapytanie grupy wybranych respondentów. Nie ukrywam, że przeprowadzenie takich badań mogłoby pokazać, czego ludzkie oczekują od współczesnej antropologii, jakiej wiedzy o człowieku potrzebują. Jednakże poniższe deliberacje nie będą oparte na tego typu badaniach. W zamian proponuję trochę *a priori* analizę konceptualną, która oczywiście pozostaje na dosyć dużym poziomie ogólności. Nie będzie to jednak analiza całkowicie oderwana od konkretności, od tego, co podsuwa nam bogata i ciekawa współczesność. Analiza poniższa, choć nie będzie wsparta twardymi danymi empirycznymi, to jednak bierze pod uwagę tzw. ducha współczesności, który naznaczony jest dynamicznymi przemianami kulturowymi i społecznymi wiążącymi się z coraz większym wpływem tzw. naukowego obrazu świata. Szybki rozwój nauk szczegółowych przyczynił się do wyraźnych w skali makro i mikro przemian kulturowych i społecznych, które bez wątpienia doprowadziły do wykrystalizowania się nowych zapotrzebowań koncepcyjnych na taki

1 Piotr Mazur, *Zarys podstaw filozofii człowieka* (Kraków: Księgarnia Akademicka, 2016).

2 Szerzej zob. Piotr Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej* (Kraków: Wydawnictwo WAM – Ignatianum, 2014).

typ wiedzy o człowieku, który uwzględniałby współczesne uwarunkowania i aspiracje kondycji *homo sapiens*.

Model filozofii człowieka wypracowany przez o. R. Darowskiego SJ

Pisząc o koncepcji filozofii człowieka sformułowanej przez krakowskiego jezuitę, będę miał na myśli pewien model teoretyczny³. Prezentowany autor uprawiał filozofię człowieka w ramach tomistycznej tradycji badawczej⁴. W ramach tej tradycji bliżej mu jednak do tradycji suarezańskiej niż *stricte* Tomaszowej⁵. Ojciec Darowski opracował koncepcję filozofii człowieka, która bazuje na założeniach z jednej strony wspomnianej tradycji suarezańskiej, a z drugiej jest względnie otwarta na różne koncepcje filozofii współczesnej, które w przekonaniu krakowskiego jezuity mogą jakoś dopełnić ujęcia tomistyczne⁶. Według Darowskiego filozofia człowieka jest pełnokrwistą dyscypliną filozoficzną. Na wstępie analiz warto odnotować pewną uwagę semantyczną. Autor posługuje się terminem „filozofia człowieka”, a nie, jak to czyniło wielu autorów tomistycznych, „antropologia filozoficzna”. Sam Darowski twierdzi, że używa tych nazw zamiennie, choć zdecydowanie preferuje tę pierwszą, być może ze względów dydaktycznych, ale też – czego nie można wykluczyć – stara się wpisać we współczesny klimat filozofowania, w którym to właśnie nazwa „filozofia człowieka” jest zdecydowanie bardziej popularna niż

-
- 3 Za Jackiem Wojtysiakiem przyjmuję: „Tomistyczną koncepcję bytu należy traktować wyłącznie jako pewien model, który (z pewnego, ograniczonego, punktu widzenia) przybliży nam rzeczywistość. W modelu tym postulujemy pewne czynniki tylko po to, by spójnie przedstawić sobie rozmaite (interesujące nas) aspekty bytu i ujawniane (czy wyjaśniane) przez nie różnice: różnice między różnymi bytami przygodnymi (oraz między nimi a nicością lub tym, co najbliższe nicości), różnice w samym pojedynczym bycie przygodnym, jego różnice względem Absolutu. Istnienie jako zasada jest jednym z takich aspektów, a tomistyczna „struktura bytu” to tylko jeden z modeli, który odwzorowuje niektóre jego zróżnicowania lub uwarunkowania. Model ten nie odwzorowuje wszystkiego, a wszystko, co odwzorowuje, nie odwzorowuje z jednakową dokładnością. Dlatego model ten pozostawia wiele kwestii otwartych bądź wymaga kolejnych przybliżeń”. Jacek Wojtysiak, „Jeszcze raz o istnieniu – próba rekapitulacji”, *Roczniki Filozoficzne* 65 (2017) 4, 93–114. Uwagi te odnoszą się do filozofii człowieka.
 - 4 Brian J. Shanley OP, *Tradycja tomistyczna*, tłum. Ryszard Modarski (Kraków: W drodze, 2017).
 - 5 *Fragmenta Philosophica. Wybrane prace Romana Darowskiego SJ wydane z okazji 80-lecia jego urodzin*, red. Wanda Pilch, Jerzy Sadowski (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2015).
 - 6 Roman Darowski, *Filozofia człowieka. Zarys problematyki i antologia tekstów* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2008).

„antropologia”. Ta ostatnia bywa niekiedy rezerwowana dla tzw. antropologii przyrodniczej.

Darowski jest dzieckiem tradycji tomistycznej, a twórcy tej tradycji uważali, że filozofia ma charakter kolektywny. Składa się ze zbioru różnych dyscyplin, z których najważniejsza to oczywiście teoria bytu, najogólniejsza nauka o rzeczywistości. Dla krakowskiego jezuita filozofia człowieka jest zależna od całościowego obrazu świata, który wypracowała tradycja arystotelesowsko-tomistyczna. Swoje rozumienie filozofii o. Darowski umieszcza w szerszej kategorii, jaką jest tradycja badawcza filozofii chrześcijańskiej. W sposób szczególny akcentuje suarezjański rys tej tradycji. Przejdźmy jednak do samej koncepcji, czy raczej meta-koncepcji filozofii człowieka. Ojciec Darowski uzasadnia, że:

filozofia człowieka, jest istotną częścią filozofii bytu, jest *metafizyką* szczegółową. Odnosi się mianowicie do określonej postaci bytu, do tej kategorii bytu, jaką jest człowiek, jaką stanowią ludzie. Stawia typowo filozoficzne problemy i usiłuje odpowiedzieć m.in. na następujące filozoficzne pytania: Jaka jest natura i istota człowieka i jego sposób istnienia? Jakie miejsce, jaką pozycję zajmuje on wśród bytów istniejących? Co sprawia, że zajmuje on taką właśnie pozycję w świecie, czyli co ją tworzy, co ją konstytuuje i co ją ostatecznie warunkuje? Filozofia człowieka zakłada filozofię bytu (ontologię) i opiera się na niej. Zakłada też pewien zasób wiedzy empirycznej o tej kategorii bytu, jaką jest człowiek. Naturalnie, filozofia bytu i konsekwentnie filozofia człowieka zakładają także filozofię poznania, czyli teorię poznania⁷.

Zgodnie z tradycją tomistyczną filozofia człowieka jest *metafizyką* szczegółową. Znaczy to, że stosuje ona do wyjaśnienia fenomenu człowieka kategorie metafizyki tomistycznej. Jej przedmiotem jest określona kategoria bytu, którą jest człowiek. Dlatego tak ważny dla filozofii człowieka jest doświadczalny kontakt z przedmiotem badawczym – człowiekiem.

To, co człowiek poznaje, czyli przedmioty ludzkiego poznania, przeważnie są różne od podmiotu poznającego. W przypadku filozofii człowieka jest inaczej. Filozofia człowieka dotyczy bezpośrednio *mnie*, nas samych, to wiedza-nauka o nas. Chcemy w niej przybliżyć sobie prawdę o nas samych. Człowiek jest więc podmiotem i przedmiotem filozofii człowieka. Chcemy poznać, kim jest człowiek, pragniemy poznać jego istotę i uwarunkowania, posługując się poznaniem filozoficznym, rozumowym. Pragniemy więc poznać człowieka z pewnego, określonego punktu widzenia⁸.

7 *Ibidem*, 19.

8 *Ibidem*, 15.

Prymat doświadczenia jest jednak ograniczony. Samo doświadczenie podlega interpretacji, w której wykorzystuje się kategorie metafizyki ogólnej. U podstaw filozofii człowieka, czyli w jej punkcie wyjścia, kluczową rolę odgrywają określone pytania egzystencjalne. Darowski wyjaśnia, że:

człowiek jako istota pytająca ujawnia się zwłaszcza w tzw. pytaniach egzystencjalnych. Są to pytania dotyczące ludzkiej egzystencji, ludzkiego bytowania i struktury człowieka (od łac. *existentia* – istnienie). Są one czymś powszechnym, tj. pojawiają się u wszystkich ludzi myślących. Można je sprowadzić do trzech głównych: Kim jestem? – pytanie to – rozpatrywane z filozoficznego punktu widzenia – jest pytaniem o istotę człowieka i jego strukturę bytową. Skąd pochodzę? – pyta o genezę i przyczynę sprawczą człowieka. Dokąd zmierzam? – To pytanie o to, jaki jest sens i cel życia ludzkiego, oraz o to, co mnie czeka po tym życiu⁹.

Pytania te wyrażają zapotrzebowanie poznawcze na taką koncepcję, która byłaby zdolna w sposób satysfakcjonujący na nie odpowiedzieć. Człowiek z zasady nie zadowala się odpowiedziami częściowymi i minimalistycznymi, jeśli już stawia pytania egzystencjalne, które mają charakter mocno problematyzujący i domagają się odpowiedzi maksymalistycznych. Jeśli filozofia człowieka ma być wiedzą dostarczającą trafnych odpowiedzi na postawione pytania, to musi dysponować właściwą metodą, która pozwoli jej na sformułowanie odpowiedzi intersubiektywnie sprawdzalnych i komunikowalnych. Jeśli filozofia człowieka ma być wiedzą naukową, to musi spełniać te dwa kryteria. Filozofia człowieka posługuje się typowymi metodami filozoficznymi. Dąży do odpowiedzi na sformułowane pytania egzystencjalne i esencjalne, odnoszące się do natury ludzkiej. Darowski podkreśla, że to właśnie typ formułowanych pytań decyduje o tym, czy mamy do czynienia z filozoficzną refleksją nad człowiekiem czy też z refleksją występującą w naukach szczegółowych. Wyjaśnia:

„Pytania” w filozofii mają odmienny charakter niż w innych dziedzinach, np. w naukach szczegółowych. W filozofii dotyczą spraw podstawowych, ogólnych i ostatecznych, w innych naukach odnoszą się przeważnie do spraw szczegółowych, materialnych, konkretnych, często do rzeczy wymiernych, czaso-przestrzennych. Pytania egzystencjalne są zjawiskiem spotykanym niezwykle często, wprost powszechnym, co świadczy, że mają

9 *Ibidem*, 21

swe źródło i swą podstawę w samej naturze człowieka, muszą wypływać z jego natury. Pytania takie są dowodem istnienia w człowieku pierwiastka duchowego (duszy), gdyż dotyczą przeważnie treści oderwanych od materii, niematerialnych, duchowych¹⁰.

Filozof człowieka sam tych pytań nie tworzy. Ludzie stawiają je w sposób naturalny, spontaniczny. To ludzka natura jest źródłem podstawowych pytań egzystencjalnych. Są one świadectwem naturalnej ciekawości poznawczej; wyrażają ludzkie aspiracje i poszukiwania racjonalnych uzasadnień odnoszących się do ludzkiej egzystencji. Dlatego też, jak uzasadnia o. Darowski, samą filozofię człowieka można określić jako racjonalną próbę odpowiedzi na egzystencjalne pytania stawiane przez ludzi na przestrzeni dziejów i różnych kultur. Jeśli zaś chodzi o stosowaną metodę badania, filozof wyróżnia dwa jej etapy, które tłumaczy w sposób następujący:

etap opisowy: to zebranie, opis i wstępna interpretacja podstawowych danych dotyczących „fenomenu ludzkiego” i „faktu ludzkiego”. Jest to więc gromadzenie możliwie bogatej wiedzy na temat charakterystycznych cech człowieka jako osobnej kategorii bytu. Refleksja filozoficzna opiera się głównie na szeroko rozumianym doświadczeniu ludzkim: – i to zarówno na doświadczeniu zewnętrznym: człowiek „widziany” z zewnątrz: tak, jak się jawi, jak się nam przedstawia; jak i na doświadczeniu wewnętrznym: człowiek „doświadcza”, bada siebie, swoje „wnętrze”, czyli własne czynności poznawcze, wolitywne, emocjonalne. W tych rozważaniach uwzględnia się także wyniki różnych nauk o człowieku, zwłaszcza psychologii, antropologii kulturowej, socjologii, pedagogiki itp. Ten pierwszy etap poznawczy bywa czasem nazywany fenomenologicznym, a gromadzona w ten sposób wiedza nazywa się fenomenologią człowieka. Jest to jednak fenomenologia w innym znaczeniu niż ta, jaka charakteryzuje kierunek filozoficzny zwany fenomenologią. Drugi to etap bytowy (ontyczny, spekulatywny, metafizyczny): dalsza, pogłębiona interpretacja danych etapu pierwszego przy uwzględnieniu ogólnych zasad filozoficznych oraz ostateczne wyjaśnianie i w miarę możliwości zrozumienie bytu ludzkiego. – Ten drugi etap nazywa się także metafizyką człowieka¹¹.

Metoda składa się zatem z opisu, który dostarcza wstępnej klasyfikacji faktów, i z wyjaśnienia metafizycznego, którego zadaniem jest odpowiedzieć na szereg esencjalnych pytań. Na etapie deskryptywnym

10 *Ibidem*, 22

11 *Ibidem*, 25

pojawia się deklaracja o możliwości korzystania z fenomenologii i nauk szczegółowych. Jednak poza deklaracją wiedza ta nie znajduje swojego zastosowania. Ze względu na walory dydaktyczne Darowski proponował określony typ wykładu antropologicznych zagadnień. Objaśniał go w następujących słowach:

W naszych rozważaniach – nawiązując do tradycji – idziemy nieco inną drogą. W części zasadniczej tej publikacji (po zagadnieniach wstępnych i wprowadzających oraz po przedstawieniu dziejów filozofii, zwłaszcza filozofii człowieka) – w części: *Główne problemy filozofii człowieka* – stosujemy metodę tetyczną (tezową). Polega ona na tym, że podstawowe zagadnienia filozofii człowieka są formułowane w postaci twierdzeń (tez), które następnie są mniej lub bardziej szczegółowo rozwijane. To rozwinięcie i opracowanie tezy zawiera zwykle (choć nie zawsze) następujące elementy: stan zagadnienia, podział, wyjaśnienie pojęć, stanowiska lub opinie na dany temat oraz argumentację (dowody) udowadniającą poszczególne części (poszczególne twierdzenia) zawarte w tezie sformułowanej na początku. *Dowody* rozumie się tutaj szeroko; nieraz jest to tylko *racja* za danym twierdzeniem¹².

W swoim wykładzie filozofii człowieka krakowski jezuita nie koncentruje się na tym w jaki sposób dochodzimy do owych tez. Nie interesuje go aspekt czynności badawczych, które doprowadzają do ich sformułowania. Autor, wychodząc od gotowych tez, dąży do ich objaśnienia, w tym celu w ograniczonym stopniu powołuje się na dane doświadczenia. W filozofii człowieka ważne są dwa typy doświadczeń: „wewnętrzne i zewnętrzne. Doświadczenie, o którym wyżej mowa, bywa – najogólniej biorąc – wewnętrzne i zewnętrzne. Doświadczenie wewnętrzne to bezpośrednie poznanie własnego „ja” i własnych czynności poznawczych, wolitywnych, emocjonalnych. Doświadczenie zewnętrzne to poznanie przedmiotów istniejących „na zewnątrz”, poza podmiotem poznającym, w otaczającym nas świecie”¹³. Na takim sposobie wykładu zagadnień zaważyła przede wszystkim tradycja suarezjańska, do której przyznawało się wielu jezuitów uprawiających czy to antropologię, czy tzw. psychologię racjonalną, np. Siwek. Darowski z takim wykładem zapoznał się podczas swoich studiów. Do tego stopnia schemat ten zinternalizował, że pozostał mu wierny do końca swojej pracy naukowo-badawczej. Nie miał przecież żadnych wątpliwości, że odgrywa on bardzo ważną rolę w klarownym

12 *Ibidem*, 9.

13 *Ibidem*, 20.

przekazie abstrakcyjnych zagadnień, skoro powtarzał go w kolejnych redakcjach w sposób literalny. Ojciec Darowski żywił przekonanie, że filozofia człowieka to dyscyplina swoista – w znaczeniu metodologicznym, przedmiotowym. O tej swoistości decyduje jej przedmiot, czyli człowiek pojęty jako istota duchowo-cieleśna. Dzięki temu, że posiada takie własności jak duchowość i rozumność, radykalnie odróżnia się od innych bytów stworzonych. Dla krakowskiego jezuitę ważny był także stosunek filozofii człowieka do innych szczególnych nauk o człowieku. Uważał on, że filozofia człowieka jest metodologicznie autonomiczna względem danych nauk szczegółowych. Twierdził:

Jak już wspomniano, filozofia nie jest jedyną nauką zajmującą się człowiekiem. Wiele innych nauk również się nim interesuje, np. psychologia, socjologia, antropologia chrześcijańska. Rodzi się więc pytanie, jaki jest stosunek filozofii człowieka do innych nauk badających człowieka? Filozofia człowieka nawiązuje oczywiście do innych nauk i ich wyników oraz w pewnej mierze z nich korzysta. Nawiązuje zwłaszcza do nauk humanistycznych, takich jak: psychologia, pedagogika, socjologia, antropologia kulturowa. Te i inne nauki dostarczają jej różnych danych do działu, który czasem nazywa się fenomenologią człowieka. Filozofia człowieka nie polega jednak na uogólnianiu tych wyników, posiada bowiem właściwe sobie spojrzenie na człowieka w świetle jego ostatecznych uwarunkowań¹⁴.

Filozofia człowieka tym różni się od tych nauk, że w punkcie wyjścia formułuje inne pytania badawcze i posługuje się innymi metodami. Filozof człowieka może korzystać z tych danych na różnych etapach refleksji nad człowiekiem. Choć Darowski postulował konieczność uwzględniania owych danych, w jego pracach nie znajdujemy żadnych poważniejszych odwołań do wyników nauk empirycznych. W tej kwestii pozostał tylko na poziomie deklaracji. Być może uważał, że to inni badacze, którzy zajmują się tymi naukami, mogą w jakiś istotny sposób dopełnić ustalenia filozoficznej analizy człowieka. Filozofia człowieka posiada własne pole działania, zasadniczo różne od empirycznych nauk szczegółowych, które innymi metodami dążą do zgłębienia tajemnicy człowieka. Znajduje się w innej płaszczyźnie poznawczej, która nie przecina się z płaszczyzną innych nauk o człowieku. Zdaniem o. Darowskiego analiza antropologiczna bazuje na refleksji podmiotu (doświadczeniu wewnętrznym) człowieka, osoby, ale nie pomija znacznych już osiągnięć nauk szczegółowych, które na różnych etapach refleksji filozof człowieka bierze pod

14 *Ibidem*, 24.

uwagę. W żadnym wypadku nie dokonuje ona parcjalnych uogólnień wyników tych nauk. W tej kwestii Darowski krytycznie odnosił się do różnych propozycji marksistowskich i scjentyistycznych. Był przekonany, że nie można uprawiać antropologii jako syntezy wyników nauk empirycznych, gdyż wówczas gubi się specyfikę jej przedmiotu. W takiej koncepcji antropologii człowiek traci swoją podmiotowość i status bycia osobą. Darowski uważał, że filozofia człowieka może dostarczyć autonomicznych rozstrzygnięć niezależnie od naukowych koncepcji. Filozofia człowieka może w sposób istotny przyczynić się do kształtowania światopoglądu współczesnego człowieka.

Proponowany model filozofii człowieka ma poważne aspiracje maksymalistyczne. Można zatem powiedzieć, że filozofia człowieka dostarcza określonych ram, które mogą być w dalszej kolejności uzupełnione przez nauki szczegółowe. Przez wiele lat o. Roman Darowski wykładał filozofię człowieka różnym kategoriom studentów; duchownym i świeckim. Przez te wszystkie lata kształtował ich myślenie o człowieku w duchu klasycznej koncepcji filozofii, zbudowanej na założeniach teistycznych. Można powiedzieć, że wypracował koncepcję (model) chrześcijańskiej filozofii człowieka w deklaracji otwartej na dane nauk szczegółowych (zwłaszcza na poziomie opisu) i na zdobycze koncepcyjne współczesnej filozofii. Chrześcijańska filozofia człowieka zyskała w tej koncepcji bezwzględnie neotomistyczne oblicze, które zostało, co było wyrazem pewnej wrażliwości autora, podkolorowane wątkami suarezjanizmu i lekko ukwiecone takimi koncepcjami jak fenomenologia czy filozofia dialogu. Autor dobrze wyczuwał ducha współczesnych przemian. Nie był jednak gotowy na takie otwarcie swojej koncepcji, która na te zmiany mogłaby twórczo zareagować. Niezależnie od tego, jak wiele z tej koncepcji pozostało tylko na poziomie deklaracji, stanowi ona dobry punkt wyjścia do debaty nad kondycją antropologii rozwijanej w tomistycznej tradycji badawczej.

Ostatni retusz kosmetyczny swojej książki o. prof. Darowski przeprowadził w roku 2008. Był to czas, kiedy pewne zmiany kulturowe i społeczne bardzo wyraźnie dawały o sobie znać. Wyczuwało się klimat zmiany w podejściu do wielu zagadnień tradycyjnie uznawanych za nienaruszalne. Stopniowo zaczęły zmieniać się potrzeby i preferencje związane z określonym typem wiedzy o człowieku, zwłaszcza u ludzi młodych studiujących współczesną humanistykę. Podręcznik utrzymał jednak klasyczny ton wykładu. Pojawiające się w dyskursie nauk społecznych i humanistycznych pytania, które wówczas zaczęły już zarysowywać, w przekonaniu niektórych, krystaliczną wizję klasycznej antropologii, nie zostały przez autora należycie podjęte. Być może jest tak, że podręczników do metafizyki szczegółowej, jaką jest antropologia, nie

trzeba zmieniać? Być może wystarczy tylko drobna kosmetyka stylistyczna i poszerzenie tekstowej bazy erudycyjnej? Taka filozofia człowieka może być tylko wieczysta i żadna inna. Czy jednak współczesna kultura potrzebuje wieczystej filozofii człowieka, a dokładniej rzecz ujmując – wieczystych prawd o człowieku?

Problemy z aktualnością neotomistycznej antropologii

W latach 60. ubiegłego wieku niezapomniany ks. prof. Stanisław Kamiński, który dla rozwoju tomistycznej antropologii w tamtych czasach zrobił tak wiele jak nikt inny, pisał w podniosłych słowach o niej, że „najadekwatniej może ona spełnić wysuwane pod jej adresem postulaty światopoglądowe i funkcje usługowe dla dyscyplin praktycznych, a przy tym nie musi naruszać ogólnie wymaganych kryteriów dla wiedzy racjonalnej”¹⁵. Dokonując krytycznego przeglądu różnych modeli antropologii filozoficznej, które dominowały na areopagu filozoficznym lat 60., Kamiński poszukiwał takiego modelu, który

z najbardziej znanych ujęć filozofii człowieka może adekwatnie zaspokoić zainteresowania światopoglądowe, pełnić rolę wiedzy fundamentalnej dla humanistyki i nauk praktycznych dotyczących działania ludzkiego oraz jednocześnie realizować podstawowe postulaty epistemologiczne i metodologiczne¹⁶.

Tomistyczna antropologia miała w przekonaniu Kamińskiego odpowiadać na zapotrzebowania ducha czasu. Jej zadaniem miało być dostarczenie kulturze humanistycznej pewnej ogólnej wizji człowieka, która mogłaby mieć swoje reperkusje światopoglądowe. Z perspektywy czasu taka propozycja być może wydawała się zasadna. Kamiński lansował swoją koncepcję antropologii w czasach dominacji marksizmu. Wówczas Kościołowi katolickiemu oraz innym powiązanim z nim ideowo instytucjom – a do takowych należały uniwersytety i akademie – chodziło o wypracowanie i umocnienie światopoglądu opartego na teistycznej koncepcji człowieka, którą można by przedstawić w modelu wykorzystującym kategorię metafizyki tomistycznej. Od lat 60. do chwili obecnej

15 Stanisław Kamiński, *Z metafizyki człowieka*, w: Mieczysław Albert Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej* (Lublin: TN KUL, 1986), 246. Stanisław Kamiński, „Antropologia filozoficzna a inne działy poznania”, w: *O Bogu i człowieku*, red. Bogdan Bejze, Warszawa 1968, 153–155.

16 Kamiński, *Z metafizyki człowieka*, 433.

humanistyka światowa przeszła szereg dogłębnych przemian, które zaowocowały zmianą podejścia do tradycyjnych ujęć filozoficznych bazujących na teizmie. Współczesna humanistyka, tak mocno spluralizowana i zdemokratyzowana, nie dostrzega potrzeby adaptacji chrześcijańskiego obrazu świata. Ten obraz świata, a zwłaszcza proponowana w nim wizja człowieka, radykalnie odbiega od tych antropologii, które rozwijane są w łonie samej humanistyki. Antropologie te korzystają z innych obrazów świata¹⁷. Także sama idea chrześcijańskiej humanistyki jest mocno spluralizowana, brakuje zgody odnośnie do tego, która z koncepcji filozoficznych mogłaby stanowić jej wykładnię. Wydaje się, że filozofia tomistyczna nie jest główną pretendentką do osiągnięcia palmy pierwszeństwa. Śledząc bowiem współczesne przemiany społeczne i kulturowe, można mieć uzasadnione wątpliwości, czy współczesny człowiek, który rzecz jasna nadal stawia doniosłe pytania egzystencjalne, poszukuje na nich odpowiedzi w antropologii tomistycznej.

Sam Kamiński zdawał sobie sprawę, że dla współczesnego człowieka tomistyczna antropologia może trącić zbytnią abstrakcją i być trudna do przyjęcia. Nastawiony praktycznie i pragmatycznie do otaczającej go rzeczywistości człowiek XXI wieku nie ma ani siły, ani też najzwyczajniej w świecie ochoty na trwonienie czasu na rozplątywanie zawiłych dystynkcji scholastycznych w poszukiwaniu odpowiedzi na kluczowe pytania egzystencjalne. Można powiedzieć, że współczesny człowiek nie szuka odpowiedzi na pytania egzystencjalne w kluczu antropologii tomistycznej. Takiego klucza dostarcza jeszcze niektórym osobom religia, oczywiście niekoniecznie pojmowana w duchu tomistycznym, innym zaś np. współczesna psychologia, która – co trzeba jasno powiedzieć – dostarcza wielu ważnych i trafnych odpowiedzi na pytania dotyczące sensu życia¹⁸.

17 Ewa Domańska, „Jakiej metodologii potrzebuje współczesna humanistyka?”, *Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja* 1/2(121/122) (2010): 45–55; Ewa Domańska, „Zwrot performatywny we współczesnej humanistyce”, *Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja* 5(107) (2007); Ewa Domańska, *Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej* (Warszawa: PWN, 2012). Ryszard Nycz, David Schaufler, „Nowa humanistyka w Polsce: kilka bardzo subiektywnych obserwacji, koniektur, refutacji”. *Er(r)go. Teoria – Literatura – Kultura* 43 (2021): 315–338; David Schaufler, *Kultura jako czasownik. Sondowanie nowej humanistyki* (Warszawa: IBL PAN, 2017).

18 Jako przykład można podać: Thomas Gilovich, Lee Ross, *Najmądrzejszy w pokoju. Jakie korzyści możemy czerpać z najważniejszych odkryć psychologii*, tłum. Agnieszka Nowak-Młynikowska (Sopot: Smak Słowa, 2017); Dan Ariely, *Potęga irracjonalności. Ukryte siły, które wpływają na nasze decyzje*, tłum. Tatiana Grzegorzewska (Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2011); *Dobro i zło. Z perspektywy psychologii społecznej*, red. Arthur G. Miller (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2008).

Współczesna kultura, generalnie rzecz biorąc, nie promuje zbyt wyrafinowanych, abstrakcyjnych i ubogich w treści filozoficznych dywagacji, które udzielając odpowiedzi na najważniejsze pytania egzystencjalne, czynią to w sposób mało zrozumiały i przejrzysty dla człowieka, którego egzystencja nierzadko balansuje między światem realnym a wirtualnym. Czy filozofia udzielająca niezrozumiałych odpowiedzi ma szansę zadomowić się w obecnej kulturze? W swojej propozycji uprawiania filozofii człowieka o. Darowski świadomie pomijał współczesny mu kontekst kulturowy i niesione przez niego wyzwania, które dla takiej wizji antropologii, za jaką się opowiadał, stanowiły poważny kłopot. Uważał bowiem, że tomistyczna filozofia człowieka, wbrew temu, co pisali o niej prominentni polscy tomiści, nie stanowi już zapotrzebowania na taką filozofię, która odpowiadałaby na ważne pytania egzystencjalne współczesnego człowieka istniejącego Anno Domini 2022. Nie stanowi też zapotrzebowania na spójny światopogląd ani też, dla wielu, nie jest też żadną podstawą dla rozstrzygnięcia dylematów, z którymi mierzą się oni w różnych okolicznościach życiowych. Nawet jeśli dostarcza, jak napisałem, czegoś w rodzaju szkieletu czy ramy konceptualnej, to pojawia się pytanie, czy taka rama może być czymś konkretnie uzupełniona, a jeśli tak, to czy owo uzupełnienie nie doprowadzi do odrzucenia, względnie do modyfikacji tej ramy? Kamiński wierzył, że antropologia tomistyczna

na pewno przyczynia się do uporządkowania rozlicznych informacji o człowieku, pozwala łatwiej usunąć w nich luki i przypadkową dysharmonię, a między samymi sferami regionalnymi dostrzec wiedzytwórcze analogie i współzależność¹⁹.

Czy jednak faktycznie w obecnych czasach, które dostarczają nam niezliczonych już informacji o człowieku, antropologia tomistyczna może wydatnie przyczynić się do uporządkowania tych wszystkich informacji? Na czym to uporządkowanie miałyby polegać i kto miałby go dokonać? Chyba nie jedna osoba? Wszak ilość danych o człowieku, która na dzień dzisiejszy wymaga opracowania, przerasta kompetencje poznawcze jednego badacza.

Tomistyczna antropologia odpowiada na szereg pytań o charakterze egzystencjalnym i esencjalnym. Interesują ją odpowiedzi na pytania: kim jest człowiek?, co to jest natura?, co to jest dusza? itp. Odpowiedzi te mają charakter filozoficzny. I w tym miejscu pojawia się problem. Współczesna kultura bardzo mocno kształtowana jest przez tzw. naukowy obraz

19 Kamiński, *Z metafizologii człowieka*, 435.

świata²⁰. W XVII i XVIII wieku był on wyraźnie modelowany przez fizykę, później przez powoli rozwijającą się kosmologię, w XIX do akcji wkroczyła biologia, która dzięki Karolowi Darwinowi stała się nauką empiryczną, natomiast obecnie – w XXI wieku – bardzo duży wpływ na kształt naukowego obrazu świata mają nauki kognitywne czy też kognitywistyka – interdyscyplinarna nauka o procesach poznawczych²¹. Obecnie transhumanizm i posthumanizm kształtują oblicze świata współczesnej humanistyki. Bez wątpienia kognitywistyka swoimi osiągnięciami nie tylko ma wyraźny wpływ na współczesny naukowy obraz świata, ale też podważa całą masę założeń, na których opiera się tomistyczny obraz świata²². To pod jej wpływem coraz częściej stawiamy pytania, czy można dziś uprawiać filozoficzną refleksję o człowieku, będąc całkowicie poza kontekstem naukowego obrazu świata. Przykład antropologii o. Darowskiego pokazuje, że jednak można formułować tezy antropologiczne, które nie mają żadnego styku z naukową wiedzą o człowieku. Metodolodzy tomistyczni często powtarzali, że filozof uprawiający refleksję nad faktem człowieka powinien znać czy też (aż tylko) orientować się w tym, co współczesne nauki, zwłaszcza społeczne i humanistyczne, mówią o człowieku²³. Ten nacisk na bliżej nieokreśloną orientację w naukach humanistycznych jest położony także w koncepcji krakowskiego jezuitę. Autor nie opuszcza jednak poziomu deklaracji i nie pokazuje, w jaki sposób filozof człowieka miałby korzystać z tych danych dla ubogacenia swoich deliberacji antropologicznych. W duchu uczciwości intelektualnej można zapytać, czy jednak młodego człowieka, żyjącego w kulturze XXI wieku, który przychodzi na studia filozoficzne, mogą satysfakcjonować odpowiedzi w rodzaju: „dusza ludzka jest zasadą naszego umysłu”, „dzięki duszy możemy mówić o ontycznej i numerycznej tożsamości podmiotu”. Czy ludzie młodzi, którzy właściwie od kołyski żyją dziś w kontekście naukowego świata, będą ostatecznie ukontentowani takimi odpowiedziami? Jak pokazuje praktyka, nie zawsze tak jest, często pojawiają się pytania w stylu: Czy to już wszystko, co na ten temat można powiedzieć? A gdzie jest mózg, który – jak pokazuje neurobiologia – ostatecznie decyduje o naszych czynnościach kognitywnych? Myślenie młodych ludzi jest

20 Wilfred Sellars, „Philosophy and the Scientific Image of Man”, w: tegoż, *Science, Perception and Reality* (Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1991), 1–40.

21 Michał Heller, „Naukowe obrazy świata na przełomie tysiącleci”, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* XXIII (1998): 133–136.

22 Urszula Żegleń, „Epistemologia a kognitywistyka”, w: *Przewodnik po epistemologii*, red. Renata Ziemińska (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013), 457–493.

23 Edmund Morawiec, „Antropologia filozoficzna a nauki szczegółowe o człowieku”, *Roczniki Filozoficzne KUL* 40 (1992): 135–149.

od początku formatowane w kierunku stawiania zupełnie innych pytań. Dla nich pytania egzystencjalne dotyczą dziś bardziej świata wirtualnego niż realnego. Odnoszą się do problematyki płci, seksualności, które to tematy były zbyt ogólnikowo traktowane w klasycznej antropologii. Dla młodego człowieka, niepozbawionego zmysłu krytycznego, uzasadnienia odwołujące się do istnienia duszy, tj. niematerialnej zasady, często przypominają opowieści o Alicji z Krainy Czarów²⁴. Zmiany kulturowe i mentalne, których jesteśmy świadkami, nie pozwalają dłużej zatrzymywać się na udzielaniu prostych (zależy też dla kogo) odpowiedzi w stylu: człowiek jest złożony z duszy i ciała itp. A przecież z tego typu tezami możemy spotkać się w podretuszowanej w 2008 roku wersji podręcznika do filozofii człowieka o. Darowskiego. Dlatego pojawia się pytanie: Jak dziś w kontekście naukowego obrazu świata mówić o czymś takim jak dusza, jak pozytywnie wykazywać konieczność jej przyjęcia dla zrozumienia kondycji *homo sapiens*?²⁵ Oczywiście zawsze można podjąć desperacką – bo chyba nie można tego inaczej określić – decyzję o pozostaniu poza kontekstem aktualnie obowiązującego naukowego obrazu świata. Jak ktoś kiedyś powiedział: kto filozofom zabroni... Pozostaje tylko pytanie, czy taka decyzja, podyktowana z pewnością głęboką wiarą w wartość autonomicznego poznania filozoficznego, zdoła zachować i ocalić całe to pielęgnowane przez wieki dziedzictwo.

W XIII wieku św. Tomasz dokonał, jak powiadają niektórzy historycy, tzw. rewolucji scholastycznej. Polegała na tym, że Akwinata zauważył, iż arystotelesowski naturalistyczny obraz świata może być przydatny do budowania nowego teologiczno-filozoficznego systemu, czyli nowego obrazu świata. Rewolucja Tomaszowa była możliwa tylko dlatego, że jej twórca był odważny, nie bał się, postąpił wbrew obowiązującym autorytetom, które administracyjnie zakazywały studiowania Stagiryty. Przekłamując te ograniczenia, doprowadził do wypracowania wiekopomnej syntezy, która do dziś nie została jeszcze przetrawiona przez największe umysły świata²⁶. Jak postąpiłby św. Tomasz, gdyby żył dziś, w XXI wieku? Myślę, że nie trzymałby się kurczowo arystotelizmu, ale w duchu krytycznej otwartości starałby się zaadaptować to, co wartościowego niesie ze sobą naukowy obraz świata. Być może, jak twierdzą niektórzy, zostałby kognitywistą, a nawet jeśli nie, to z pewnością dogłębnie by

24 Francis Crick, *Zdumiewająca hipoteza, czyli nauka w poszukiwaniu duszy*, tłum. Barbara Chacińska-Abrahamowicz (Warszawa: Prószyński i S-ka, 1997).

25 Włodzisław Duch, *Duch i dusza, czyli prehistoria kognitywistyki*, <http://fizyka.umk.pl/publications/kmk/99dusza.html> (dostęp: 20.02.2022).

26 Stefan Swieżawski, „Jeden z kryzysów myśli chrześcijańskiej w wiekach średnich”, *Studia Philosophiae Christianae* 3/2 (1967): 85–110.

ją przestudiował, tak aby zgłębić mechanizmy naszego poznania²⁷. No właśnie, tomistyczna antropologia, czy to w wydaniu niezapomnianego o. Krąpca czy o. Darowskiego, nie zajmuje się tym, czym zajmują się współczesne nauki o człowieku – poszukiwaniem mechanizmów umożliwiających nam zrozumienie różnych tzw. fenomenów ludzkich. Odkrycie mechanizmów poznawczych związane jest z prowadzeniem badań empirycznych dotyczących funkcjonowania mózgu. Zatem aby odkryć mechanizm czy to poznawania, czy zachowania, trzeba obserwować, doświadczać, sprawdzać hipotezy, czyli trzeba posługiwać się metodą empiryczną, trzeba stawiać rzeczywistości pytania i poszukiwać na nie odpowiedzi w obowiązujących koncepcjach naukowych. Czy filozof stawia pytania rzeczywistości? Dla tomisty takie pytanie jest przejawem niezrozumienia jego filozofii. Oczywiście wszystko zależy, jak rozumiemy to, czym jest rzeczywistość. Wydaje się, że filozof człowieka ma tak naprawdę dosyć skąpe dane, na podstawie których opracowuje swoje koncepcje, które zdecydowanie poza te dane wykraczają. Do podstawowych źródeł wiedzy antropologicznej, z których może skorzystać filozof, należą: książki i artykuły, które czyta, studia, które odbywał pod kierunkiem swoich nauczycieli, od których bardzo często przejmuje określone koncepcje antropologiczne. Ważnym źródłem wiedzy jest też osobiste doświadczenie, obserwacja i samoobserwacja, które dostarczają prywatnego materiału badawczego, a ten w następnej kolejności może zostać opracowany za pomocą kategorii jakiegoś systemu filozoficznego. Jeszcze inni filozofowie lub filozofoznawcy ograniczają się do mniej lub bardziej bezrefleksyjnego powtarzania uświęconych i utartych formuł lub też parafrazowania tekstów już któryś raz parafrazowanych i interpretowanych. Niektórzy pozostają na poziomie historii filozofii i zadowolają się spokojnym przywoływaniem rozmaitych koncepcji i wizji, które na przestrzeni dziejów zmieniały się w zależności od różnych uwarunkowań wewnętrznych i zewnętrznych. Dla niektórych taka strategia jest oczywiście bezpieczna i wygodna. Wszak nie zmusza ich do opowiedzenia się po którejkolwiek ze stron. Zawsze przecież można skonstatować: „Ja jestem tylko historykiem filozofii”. Antropolog tomistyczny, tak ten z odległej już przeszłości, jak również ten współczesny, nie przeprowadza żadnych doświadczeń, żadnych eksperymentów, nie projektuje żadnych badań ankietowych, w których mógłby zapytać swoich respondentów, jakiej wiedzy o człowieku oni potrzebują. Czy zatem pyta rzeczywistość? Czy

27 Robert Poczobut, „Czynności i władze poznawcze. Dwa ujęcia. Klasyczne i kognitywistyczne”, w: *Dydaktyka Filozofii. Epistemologia*, red. Stanisław Janeczek, Anna Starościc (Lublin: TN KUL, 2015), 243–244.

rzeczywistość tak naprawdę go interesuje? Czy tylko w świetle przyjętych koncepcji patrzy na tę rzeczywistość? A może jest tak, że trochę w sposób samowolny wykreowuje swoją własną rzeczywistość i następnie nazywa ją rzeczywistością obiektywną, której prawom umysł ma się podporządkować. Tak może pytać tylko konstruktywista, którzy żyje w duchu przewrotu kopernikańskiego. Zawsze można powiedzieć, że antropolog-filozof przeprowadza jakieś prywatne obserwacje, kierując się z góry przyjętymi założeniami, ale nie potwierdza ich w żadnych zstandaryzowanych badaniach. Szereg ustaleń zapada po prostu przy biurku, pomysły wpadają przy czytaniu różnych lektur, a niekiedy po którymś już z kolei czytaniu tej samej książki. Bardzo często potwierdzenie zyskuje się, zgłaszając akces do jakiejś grupy podobnie myślących. Oczywiście nie można mieć do antropologa tomistycznego pretensji, że postępuje w ten sposób. Działa on bowiem zgodnie z regułami metodologicznymi swojej nauki, która nie jest nauką empiryczną, a jej metodologia nie przewiduje podejmowania takich czynności badawczych, które np. przewidziane są w szczegółowych naukach o człowieku. Współczesna wiedza o człowieku, której dostarczają nauki takie jak: neurobiologia, psychologia czy antropologia kulturowa, posługuje się różnymi typami badań empirycznych, których zadaniem jest zgromadzenie konkretnej wiedzy o człowieku, będącej potwierdzeniem różnych wstępnych założeń. I na tym polega przewaga nauk szczegółowych nad filozofią człowieka. Dla zdecydowanej większości studentów konkretna empiryczna wiedza jest bardziej wiarygodna i przekonująca niż wyrafinowane spekulacje, w których próbuje się przekonywać, że niektóre z władz duszy są niezależne od biologicznego mózgu.

Niektórzy tomiści twierdzili, że trzeba filozofię otworzyć na naukę²⁸, a konkretnie na ustalone przez nauki tzw. fakty naukowe²⁹, bardziej – jak twierdzili niektórzy – pewne, lepiej opracowane niż np. fakty odkrywane w poznaniu potocznym. Postulat ten był swego czasu bardzo nowatorski. Wskazywał nowe drogi rozwoju antropologii tomistycznej. Był natomiast kłopot z jego realizacją, albowiem pojawił się problem: jak przejść od tych dobrze potwierdzonych – jak niektórzy twierdzą – faktów naukowych do

28 Zygmunt Hajduk, *Filozofia przyrody – Filozofia przyrodoznawstwa: Metakosmologia* (Lublin: TN KUL, 2004).

29 Zygmunt Hajduk, „Rozumowanie – wnioskowanie – uzasadnianie w teorii klasycznej filozofii przyrody”, w: Zbigniew Krzyszowski, Marian Nowak, Stanisław Sieczka (red.), *Z potrzeby serca... Księga jubileuszowa dedykowana księdzu doktorowi Edwardowi Pohoreckiemu dyrektorowi Instytutu Wyższej Kultury Religijnej przy KUL, IWKR im. Jana XXIII* (Lublin: KUL, 2004), 88–97.

koncepcji filozoficznej³⁰? Fakty naukowe to stwierdzenia, które wyrażają określone stany rzeczy, np. takim faktem naukowym może być stwierdzenie, że ludzki mózg składa się z bilionów połączeń synaptycznych. Fakty naukowe są mocno powiązane z teoriami naukowymi, które umożliwiają ich odkrycie³¹. Nie są one bowiem jakimiś nagimi faktami, ale w nauce zawsze są uteoretyzowane³². Teoria jest jak reflektor, naprowadza na fakty, które zawsze są wyrażone w kategoriach językowych danej teorii i bardzo często to, co w jednej teorii jest faktem naukowym, w innej wcale nim być nie musi³³. Stąd też pojawia się badany przez filozofa nauki Kuhna problem niewspółmierności teorii naukowych³⁴. W tomizmie (pisze o tym np. Kłósak) twierdzono, że fakty naukowe opisują tzw. rzeczywistość empiriologiczną, czyli zjawiskową. To nie jest właściwa płaszczyzna dociekań filozoficznych. W tej płaszczyźnie poruszają się tylko nauki empiryczne. Traktują one o tzw. zjawiskowym aspekcie bytu. Filozofia, jak uważają autorzy tomistyczni, dotyczy nie zjawisk, ale istoty rzeczy, poszukuje ostatecznych racji uniesprzeczniających byt³⁵. Aby przejść do właściwej dla antropologii filozoficznej płaszczyzny poznawczej, trzeba dokonać interpretacji tych faktów. I tutaj pojawia się problem: na czym konkretnie ma polegać takowa interpretacja³⁶? Czy na przeniesieniu faktów z jednej płaszczyzny do innej? Jeśli od faktów naukowych wyra-

30 Ciekawe ujęcie relacji fakt naukowy – fakt filozoficzny proponuje polska filozof nauki Janina Buczkowska, „Kilka uwag o Kazimierza Kłósaka sposobie rozumienia pojęcia »faktu filozoficznego«”, w: *Mysł filozoficzna Księdza Profesora Kazimierza Kłósaka*, red. Anna Latawiec, Grzegorz Bugajak (Warszawa: UKSW, 2004), 99–116.

31 Szerzej i dogłębnie pisze o tych sprawach: Kazimierz Jodkowski, „Wspólnoty uczonych, paradygmaty i rewolucje naukowe”, *Realizm. Racjonalność. Relatywizm* 22 (Lublin: Wyd. UMCS, 1990), natomiast w kontekście stylów myślowych Flecka: Claus Zittel, *Ludwik Fleck and the Concept of Style in the Natural Sciences*, „Studies in East European Thought” 64(1/2) (2012): 53–79.

32 Janet Kourany, „Philosophy of Science: A Subject with a Great Future”, *Philosophy of Science* 75(5) (2008): 767–778.

33 Wojciech Sady, *O tym, że fakty nie są nam „dane”*, <https://filozofuj.eu/wojciech-sady-o-tym-ze-fakty-nie-sa-nam-dane/> (dostęp: 19.02.2022); Wojciech Sady, „O źródłach niewspółmierności dwóch głównych programów filozofii nauki XX wieku”, *Filozofia Nauki* 9/2 (2001): 89–99; Wojciech Sady, „Pojęcie prawdy w naukach przyrodniczych”, *Znak* 9(496) (1996): 20–33.

34 Thomas S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. Helena Ostromecka (Warszawa: Aletheia, 2001). O różnych typach niewspółmierności pisze Krzysztof Śleziński, „Uwagi o niewspółmierności w badaniach pedagogicznych”, *Przegląd Badań Edukacyjnych* 26/1 (2018): 159–172.

35 Kazimierz Kłósak, „Filozofia przyrody w ujęciu Jakuba Maritaina”, *Polski Przegląd Tomistyczny I* (1939); Kazimierz Kłósak, „Zagadnienie współistnienia filozofii przyrody z nowożytną fizyką teoretyczną”, *Roczniki Filozoficzne VII* (1959), 3.

36 Józef Turek, *Filozoficzne interpretacje faktów naukowych* (Lublin: KUL, 2009).

zonych zawsze w języku jakiejś teorii mamy przejść do faktów filozoficznych też wyrażonych w języku jakiejś teorii, to jak można tego dokonać, zachowując oryginalny charakter faktów naukowych sformułowanych w języku teorii? Z samych bowiem faktów naukowych, na co zresztą słusznie zwracają uwagę tomiści, nie wynika żadna koncepcja filozoficzna. W zależności od tego, za jaką koncepcją filozofii się opowiadamy, jedne i te same fakty naukowe mogą uzyskiwać odmienne interpretacje, które nota bene będą na siebie nieprzekładalne³⁷. Wszelkie próby pokazania, jak to przejście ewentualnie mogłoby wyglądać są - moim zdaniem - nieprzekonujące. Jeśli chcemy przechodzić od faktów naukowych do faktów filozoficznych, to musimy wiedzieć, że takie przejście zawsze kończy się tym, iż fakty filozoficzne, które rzekomo powstają jako efekty interpretacji faktów wyjściowych, czyli faktów naukowych, nie mają nic wspólnego z faktami naukowymi. Fakty filozoficzne - jeśli w ogóle przyjąć, że coś takiego istnieje - są kategorialnie różne od faktów naukowych³⁸. Fakty naukowe w procedurze interpretacji zanikają na rzecz wprowadzania nowych faktów filozoficznych wyrażonych w języku uprzednio akceptowanej koncepcji. Stąd też mamy do czynienia nie tyle z interpretacją faktów, ile raczej z wprowadzeniem po prostu nowych faktów na miejsce innych. Związek owych nowych faktów z faktami wyjściowymi jest po prostu żaden. Dlatego też niezbyt rozumiem, na czym miałyby polegać przejście od przytoczonego powyżej faktu naukowego z zakresu neurobiologii dotyczącego mózgu do tzw. faktu filozoficznego? To, że w mózgu znajdują się mechanizmy regulujące funkcje poznawcze, jest dobrze potwierdzonym przez neurobiologów faktem empirycznym. Co może filozof do tego faktu dodać? Czy filozoficzna interpretacja polegałaby na stwierdzeniu, że mowa tu o jakimś poziomie zjawiskowym, a filozofia dotrze mocą swojej metody do poziomu głębszego, nie zjawiskowego, aby np. wykazać, że u podstaw wszystkich bioelektrycznych mechanizmów neuronalnych znajduje się dusza, która organizuje pracę mózgu? Czy taki poziom można w ogóle nazwać zjawiskowym? A tam, gdzie jest dusza - poziomem istotowym? Takie zabiegi są, rzecz jasna, dopuszczalne, tylko że nie jest to żadna filozoficzna interpretacja faktów naukowych, a postulowanie tez wyjaśniających określony poziom bytu. Dlatego też uważam, że niepotrzebne są żadne filozoficzne interpretacje faktów naukowych. Antropolog nie musi dokonywać żadnych

37 Szerzej o tych problemach pisze: Józef Życiński, „Epistemologiczna zasada nieokreśloności i jej następstwa w metafizologii”, w: *Jak filozofować*, red. Jerzy Perzanowski, Warszawa 1989.

38 Józef Turek, „Problem wyboru najlepszego wyjaśniania filozoficznego faktów naukowych”, *Studia Philosophiae Christianae* 43 (2009) 1: 179–199.

interpretacji. Powinien przyjąć fakty naukowe w takim sformułowaniu, w jakim one zostały sformułowane w kontekście właściwej teorii. Trzeba trzymać się oryginalnych faktów, a nie ich interpretacji. Stąd też, jeśli istnieją tzw. fakty naukowe, to wydaje się, że nie istnieją żadne fakty filozoficzne, a tym samym – nie istnieją żadne filozoficzne fakty antropologiczne, które dotyczyłyby człowieka i które stanowiłyby jakiś punkt wyjścia dla refleksji filozoficznej. W tym kontekście można się zastanawiać, co by to znaczyło, że filozof stwierdza jakieś fakty, które potem przybierają nazwę faktów filozoficznych i jeszcze – jak to twierdzą z przekonaniem niektórzy – że fakty te istnieją obiektywnie i mają moc rozstrzygania między spornymi koncepcjami antropologicznymi. Nie bardzo rozumiem, w jaki sposób filozof może konstatować tzw. fakty filozoficzne, a następnie przeprowadzać na ich podstawie ocenę koncepcji antropologicznych pod kątem ich zgodności z tymi faktami. Czy takie zabiegi są w ogóle możliwe, oczywiście poza jawnymi deklaracjami, których jest całkiem sporo? Źródła wiedzy filozoficznej, jak zaznaczyłem powyżej, są dosyć ograniczone. Filozof mógłby takie fakty konstatować w ten sposób, że wyinterpretowałby je z innych tekstów filozoficznych lub też na podstawie własnych obserwacji i doświadczeń. Te jednak przystrajałby w szaty uprzednio zaakceptowanego systemu filozoficznego. Czy filozofowie naprawdę widzą substancje, istoty itp. czy też widzą krzesła, stoły, drzewa i domy? Czytając niektóre prace, można nabyć uzasadnionego przekonania, że faktycznie mają oni jakieś widzenie substancji czy różnych istot. Filozofowie, przynajmniej niektórzy, wierzą, że konstatowane przez nich z mniejszą lub większą oczywistością fakty zachodzą obiektywnie w świecie realnym³⁹. Jeśli bowiem ktoś twierdzi, że byt jest złożony z treści (istoty) i proporcjonalnego do niej istnienia, to wierzy, że wypowiada pewną prawdę o świecie realnym, że stwierdza doniosłe fakty, które istnieją obiektywnie i mają istotne znaczenie w tzw. filozoficznych eksplanacjach. Nikt przecież nie będzie twierdził, że wypowiada się o stanach swojej świadomości! Niektórzy (jak np. Judycki) twierdzą, że tego typu sądy mają charakter syntetyczno-*a priori*. Nie wnika, czy autorzy tomistyczni z taką akurat interpretacją by się zgodzili. Jest to ciekawy problem, który oczywiście domaga się głębszego objaśnienia, jest bowiem zbyt skomplikowany, aby w tym momencie go rozstrzygnąć. Uważam, że warto poświęcić mu osobne analizy, aby jasno sprecyzować, na czym polega to konstatowanie faktów filozoficznych. A zaznaczę, że

39 Sady, *Pojęcie prawdy w naukach przyrodniczych*, 20–33. Na związek faktów naukowych i stylów myślowych wskazuje polskie metodolog Ludwik Fleck, *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*. red. Sylwia Werner, Claus Zittel, Florian Schmaltz (Warszawa: IFiS PAN, 2007).

nie jest to problem przeszłości, wszak jeszcze nie tak dawno temu filozofowie proponowali podretuszowane koncepcje interpretacji tych faktów, które na *background* przejmowały założenia epistemologii i metodologii tomizmu egzystencjalnego (np. Turek)⁴⁰.

Cały problem z inkorporacją wiedzy pochodzącej z nauk empirycznych o człowieku polega na tym, żeby filozof potrafił płynnie przechodzić z jednej płaszczyzny na drugą. Nie chodzi tu jednak o przejście interpretacyjne, które prowadziłyby do zamiany faktów naukowych na fakty filozoficzne. Faktów naukowych nie można zamienić. Jeśli zaś dokonuje się ich interpretacji filozoficznej, to związek rezultatów takiej interpretacji z owymi faktami jest żaden. Poza tym taka interpretacja filozoficzna będzie właśnie koncepcją filozoficzną, a nie naukową teorią postulującą inne fakty niż te naukowe, które rzekomo miałyby być poddane interpretacji. Filozof człowieka podejmujący np. problem poznania (procesów poznawczych) może po prostu przywołać aktualną wiedzę naukową (czyli owe fakty naukowe) pochodzącą z podręczników neurobiologii czy psychologii. Filozofowie tego oczywiście nie robią, a to dlatego, że nie mają dobrego rozeznania w tej wiedzy. Badania empiryczne, zwłaszcza takie, w których stosowany jest aparat formalny, stanowią nierzadko barierę nie do pokonania dla umysłu antropologa, który przyzwyczajony jest rozprawiać o człowieku w oderwaniu do konkretnu⁴¹.

Jeśli twierdzimy, że antropologia filozoficzna powinna być uprawiana w kontekście nauki, co jest pewną propozycją do przemyślenia, to trzeba choć ogólnie sprecyzować, czym jest ten kontekst nauki. Za Życińskim można przyjąć, że „kontekst nauki” to

ustawiczne uwzględnianie nowych odkryć przyrodniczych po to, aby dostarczać odpowiedzi dla tych przedstawicieli cywilizacji naukowo-technicznej, którzy nie kształtowali swoich podstawowych pojęć intelektualnych w szkole metafizyków, natomiast szukają ontologicznej interpretacji świata uwzględniającej wiedzę przyrodniczą⁴².

40 Piotr Duchliński, „Heurystyczna rola obrazów świata w przyjmowaniu faktów filozoficznych”, *Rocznik Filozoficzny Ignatianum, The Ignatianum Philosophical Yearbook XXII* (2016) 2: 139–178.

41 Trafne analizy tego zagadnienia przeprowadza: Leon Koj, „Czy ontologia może być racjonalna”, w: *Ratione et studio. Profesorowi Witoldowi Marciszewskiemu w darze*, red. Kazimierz Trzęsicki (Białystok, Wydawnictwo UwB, 2005).

42 Józef Życiński, „Filozofować w kontekście nauki”, w: *Rozmowy o filozofii*, red. Andrzej Zieliński, Jacek Wojtysiak, Maciej Bagiński (Lublin: KUL, 1996), 192.

Dodałbym, że nie tylko przyrodniczych, ale też i tych, które powstają w naukach społecznych i humanistycznych. Przytaczanie faktów naukowych wymaga jednak dobrego przestudiowania danej dziedziny wiedzy. Ważne jest, na co zwraca uwagę ks. M. Heller, wykształcenie dwudzielinowe. Inspirując się podejściem tego zwolennika filozofii w kontekście nauki, moglibyśmy powiedzieć, że taka radykalnie autonomiczna antropologia wobec danych nauk empirycznych jest po prostu nieprzyszłościowa. Książd Heller w dosyć radykalnych słowach konstatuje, że nie należy

(...) filozofować na własną rękę, lecz trzymać się – tak blisko jak to tylko możliwe – nauk matematyczno-empirycznych (czy ogólniej przyrodniczych), ich metod, teorii, wyników (...). Trzeba oczywiście mieć wyostrzoną świadomość metodologicznych odrębności nauk empirycznych od filozoficznej refleksji, ale trzeba sobie również uświadomić, że filozof, który programowo nie interesuje się tym, co nauki przyrodnicze mówią o świecie, może powiedzieć coś interesującego już tylko na temat kolein, jakie w jego mózgu wyźłobiły myślowe przyzwyczajenia⁴³.

Dla wielu neotomistów wypowiedziane stwierdzenia są nie tylko szokujące ale wręcz, można powiedzieć, bluźniercze. Uderzają one w samo serce klasycznej antropologii, w jej autonomię, która jest pewną wartością epistemiczną. Czyżby antropologia tomistyczna była niczym innym jak tylko siatką wyźłobionych kolein w mózgu...? Z tym, że ta tradycja antropologiczna to nic innego jak koleiny, które w mózgu wyźłobione zostały przez myślowe przyzwyczajenia, trudno jest się zgodzić, natomiast na uwagę zasługuje to, że takie radykalne uprawianie filozofii człowieka na własną rękę, czyli z dala od różnych nauk, faktycznie może prowadzić do tworzenia koncepcji mówiących tak naprawdę nie bardzo wiadomo o kim. Czy filozofowie mówią o realnym z krwi i kości człowieku? Zastanawiam się, na ile słowa ks. Hellera byłyby szokujące dla samego św. Tomasza, gdyby je przeczytał? Wypowiadając się nieco optymatycznie, można powiedzieć, że dobrze byłoby, gdyby filozof człowieka studiował nie tylko filozofię ale np. psychologię, socjologię czy też neurobiologię. Wtedy łatwiej będzie mu poruszać się między różnymi przecinającymi się płaszczyznami poznawczymi. Natomiast bez gruntownej znajomości faktów naukowych pozostaje nam tylko refleksja metodologiczna nad różnymi typami antropologii lub też powielanie koncepcji, których

43 Michał Heller, „Przeciw fundacjonizmowi”, w: tegoż, *Filozofia i wszechświat* (Kraków: Znak, 2006), 101.

wyuczyliśmy się w szkołach różnych metafizyków. W związku z tym współczesny antropolog tomistyczny, wzorem nie kogo innego jak tylko samego św. Tomasza z Akwinu, powinien nie tylko zapoznawać się z tym, co dzieje się w naukach empirycznych o człowieku, ale też powinien obok studiowania i parafrazowania tekstów doktora anielskiego dogłębnie przestudiować najbardziej aktualne teorie naukowe czy to z zakresu neurobiologii, czy psychologii poznawczej. Idąc ponownie za myślą ks. Hellera, można by powiedzieć – trochę usprawiedliwiająco – że filozof człowieka

najczęściej nie może sobie pozwolić na uprawianie nauk przyrodniczych, bo po prostu nie ma na to czasu (...) natomiast historia nauki powinna być jednym z fundamentalnych, zasadniczych elementów jego wykształcenia. Podobnie jak musi on wykazywać pewną orientację w dziedzinie logiki czy historii filozofii, tak też nie mogą mu być obce elementy historii nauki⁴⁴.

Zdaniem Hellera „idealna sytuacja” ma oczywiście miejsce wtedy, kiedy filozof jest z wykształcenia przyrodnikiem. Niestety taka idealna sytuacja zdarza się bardzo rzadko, co oczywiście jest ze szkodą dla prowadzonych badań. Natomiast kiedy jakimś szczęśliwym trafem ma to miejsce, to wówczas antropolog ma wiedzę na temat obydwu nauk oraz świadomość pewnych granicznych problemów, które pojawiają się na ich styku. Ważna jest zatem świadomość historii nauki; nauk przyrodniczych i społecznych i umiejętność wyciągania z tego rozwoju określonych implikacji metaprzeciwmiotowych. I tutaj znów przykład św. Tomasza jest wręcz paradygmatyczny. Akwinata bardzo dobrze znał historię nauki, świetnie poruszał się w kontekście problemowym, który determinowały w XIII wieku systemy filozoficzne i teologiczne. Wierność św. Tomaszowi pojmuję nie tyle jako wierność stosowanej przez niego metodzie, choć i tak ze względu na porządek odkrywania i systematyzowania wiedzy jest warta naśladowania i rozwijania, czy też konkretnym rozstrzygnięciem filozoficznym, ale wierność tzw. postawie tomistycznej polegającej na otwartości na aktualnie funkcjonujący w kulturze naukowy obraz świata. Tak jak św. Tomasz w XIII wieku otworzył filozofię i teologię chrześcijańską na arystotelesowski obraz świata, tak też i dziś teoretycy, którzy chcą wiernie naśladować św. Tomasza, nie powinni tylko parafrazować jego tekstów ani też powtarzać z namaszczeniem jego neotomistycznych kontynuatorów, ale właśnie w duchu odpowiedzialności

44 Michał Heller, „Filozofia jest przygodą człowieka będącego w drodze”, w: *Rozmowy o filozofii*, 236.

za prawdę (integralną) o człowieku powinni dążyć do dialogu i realnego wykorzystania naukowego obrazu świata w deliberacjach antropologicznych. Warto postawić sobie kreatywne pytanie, co dziś zrobiłby św. Tomasz na moim miejscu, jaką on przyjąłby postawę wobec tego co niesie naukowy obraz świata? Czy zastosowałby metodologię strusia i schował głowę w piasek, bezpiecznie lokując się w nieprzecinających się płaszczyznach poznawczych? Wielu antropologów tomistycznych uważa, że wierność Tomaszowi polega na hermeneutycznej wierności jego tekstom lub tekstom różnych jego interpretatorów, którzy zawsze dokładali coś nowego do jego myśli, budując w ten sposób wielką tomistyczną tradycję badawczą, która jest wewnętrznie mocno zróżnicowana. Proponowany model antropologii filozoficznej jest tomistyczny przede wszystkim z tzw. ducha św. Tomasza, który to duch wyraża się w przyjęciu postawy krytycznej otwartości na współczesny naukowy obraz świata. Nie znaczy to, że antropologia z ducha tomistyczna odrzuca heurystyczną wartość kategorii metafizycznych wypracowanych przez Tomasza i neotomistów do determinacji bytu ludzkiego. Wręcz przeciwnie, kategorie te powinny być właściwie stosowane do opisu człowieka, np. kategoria natury – tak jak rozumie ją tradycja tomistyczna – może być uzgodniona z wynikami empirycznych nauk o człowieku. Poważniejsze trudności są związane ze stosowaniem kategorii duszy, której funkcja wyjaśniająca została współcześnie zakwestionowana przez neurobiologię⁴⁵. Być może, czego nie możemy wykluczyć, kategoria ta powinna ulec ponownej reinterpretacji. Przecież historia tego pojęcia pokazuje, że jego rozumienie zmieniało się wraz z kolejnymi epokami historycznymi. Uwarunkowane było akceptacją określonych założeń filozoficznych i teologicznych⁴⁶. Być może nadszedł czas, aby ponownie przemyśleć tę kategorię w kontekście aktualnie akceptowanego przez gremia naukowe obrazu świata, właśnie tak jak św. Tomasz⁴⁷ przemyślał kategorię duszy w kontekście

45 Włodzisław Duch, *Koncepcja duszy i umysłu w świetle neurobiologii*, <https://www.is.umk.pl/~duch/ref/PL/00/00-dusza/duszy.htm> (dostęp: 21.02.2022). Z innych prac warto wspomnieć: Jesse Lee Preston, Ryan S. Ritter, Justin Hepler, „Neuroscience and the soul: competing explanations for the human experience”, *Cognition* 127(1) (2013): 31–37; Józef Bremer, „Soul or Mind? Some Remarks on Explanation in Cognitive Science”, *Scientia et Fides* 5 (2017), 2: 39–70.

46 Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*. t. 1 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2008); Hendrik Lorenz, „Ancient Theories of Soul”, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online] (CSLI, Stanford University).

47 Tomasz z Akwinu, *Quaestiones de anima* (Kwestia o duszy), tłum. Zofia Włodek, Władysław Zega (Kraków: Znack, 1996).

arystotelesowskiego obrazu świata, wyciągając nienaturalistyczne konsekwencje z naturalistycznych założeń⁴⁸.

Antropologia tomistyczna a dialog z naukowym obrazem świata. Krótka rekapitulacja

Proponowany przez o. prof. Darowskiego model uprawiania filozofii człowieka spełnił pokładane w nim nadzieje w latach 70. i 80. ubiegłego wieku, kiedy autor zaczynał tworzyć jego zręby. Obecnie, w XXI wieku, model ten nie jest już aktualny, nie spełnia pokładanych nadziei, albowiem nie dostarcza odpowiedzi na te pytania, które formułują np. młodzi ludzie studiujący filozofię. Model filozofii człowieka o. Darowskiego w ograniczonym stopniu odwzorowuje struktury bytu ludzkiego. Pomija przy tym sieć bardzo ważnych mechanizmów, które regulują ludzkie życie i zachowanie. Jest to model uproszczony, nie odwzorowuje wszystkiego, a wszystkiego, co odwzorowuje, nie odwzorowuje z jednakową dokładnością. Z tego powodu model ten pozostawia wiele kwestii otwartych, niektóre zaś dogmatycznie zamyka, ostatecznie przesądzając sposób ich rozstrzygnięcia, dlatego bezwzględnie wymaga kolejnych przybliżeń, w których ważną rolę może odegrać wiedza niesiona przez nauki empiryczne o człowieku. Odwołuję się do kategorii młodych ludzi, dlatego że żyją oni w zupełnie innym obrazie świata niż ten, w którym tworzył się model filozofii człowieka krakowskiego jezuitę. Głos młodego pokolenia jest symptomatyczny i diagnostyczny. Powinien być brany pod uwagę. I choć twórca modelu bez wątplenia wyczuwał ducha swojej współczesności (lata 60.–70.), czego dowodem są niezwykle rzadkie odwołania do współczesnej filozofii, a także działalność duszpasterska wobec osób niewierzących, próba rozeznania duchowej sytuacji, w jakiej się znaleźli, to jednak te wszystkie intuicje nie znalazły skonceptualizowania w ramach teoretycznej refleksji nad człowiekiem w 2008 roku. Model filozofii człowieka o. Darowskiego ma obecnie – nie bez żalu to stwierdzam – wartość tylko historyczną. Może on jednak stanowić, jak zostało pokazane powyżej, pewien punkt odniesienia dla debaty dotyczącej kierunku, w którym powinna być modyfikowana i rozwijana antropologia bazująca na tradycji tomistycznej. Czy jednak filozofowie chrześcijańscy są w stanie przekroczyć taki sposób modelowania antropologii

48 Tomasz Maziarka, „Wyzwania antropologii chrześcijańskiej w dobie neuronauk”, *Symposium XXV* (2021) 2(41): 31–44; Damian Wąsek, „Teologia katolicka w konfrontacji z neuronaukami: przyczynek do dialogu”, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 64 (2018): 167–184.

filozoficznej? W artykule przekonywałem, że dobrym przykładem jest tutaj sam św. Tomasz z Akwinu, który, wbrew instytucjonalnym autorytetom, zaczął studiować pogańskiego Arystotelesa, co znalazło swój finał w stworzeniu (podtrzymywanej do dziś przez wielu filozofów chrześcijańskich) monumentalnej syntezy teologiczno-filozoficznej. Dlatego też uważam, że rację ma R. Poczobut, kiedy pisze, że „żyjący w XXI wieku odpowiednik Tomasza z Akwinu czy I. Kanta, z równą swobodą jak oni, posługiwaliby się dostępną wiedzą naukową, w szczególności wiedzą reprezentowaną przez współczesną kognitywistkę”⁴⁹. Aby jeszcze dokładniej zobrazować moje podejście, niech mi będzie wolno posłużyć się słowami jednego z autorytetów. Przytoczę opinię P. Gutowskiego, polskiego filozofa wywodzącego się z KUL, o znanym i wpływowym analitycznym filozofie religii R. Swinburnie. Gutowski, podsumowując dorobek prof. Richarda Swinburne’a, pisze tak:

„Z ducha” tego rodzaju filozofia przypomina filozofię św. Tomasza z Akwinu. Jest całkiem prawdopodobne, że gdyby Doktor Anielski znał współczesną naukę i filozofię oraz mógł ocenić dorobek filozofów chrześcijańskich XX wieku, za swojego głównego kontynuatora uznałby nie któregoś z tomistów, ale właśnie Richarda Swinburne’a⁵⁰.

Autor zwraca uwagę na owego ducha filozofii św. Tomasza z Akwinu. Właśnie ten duch otwarcia i bezkompromisowości, jak twierdzą, jest potrzebny współczesnym antropologom tomistycznym. Jestem przekonany, że współcześni filozofowie chrześcijańscy, którzy mają ambicję konstruowania różnych modeli antropologicznych, bezwzględnie powinni pójść śladami św. Tomasza i zacząć uprawiać taką antropologię chrześcijańską, która poważnie, a nie jedynie deklaratywnie, uwzględnia dorobek nie tylko nauk empirycznych ale też (może zwłaszcza dziś) nauk społecznych i humanistycznych. Badania tego typu zaczynają się pojawiać⁵¹. Chodzi w nich o uprawianie filozofii, która liczy się ze zmysłem rzeczywistości *in concreto*, a nie tylko *in abstracto* deliberuje, jak mawiał ks. Józef Tischner, na trzecim stopniu abstrakcji. Sprawy te wymagają

49 Robert Poczobut, „Czynności i władze poznawcze. Dwa ujęcia. Klasyczne i kognitywistyczne”, w: *Dydaktyka Filozofii. Epistemologia*, red. Stanisław Janeczek, Anna Starościc (Lublin: TN KUL, 2015), 243–244.

50 Opinia ta znajduje się na stronie internetowej Wydziału Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego: http://www.kul.pl/art_64135.html (dostęp: 3.02.2022).

51 Jörgen Vijgen, „Soul or Brain. A False Dilemma? The Thomist Perspective”, *Scientia et Fides* 5 (2017) 2: 71–86; Sasa Horvat, „Neuroscientific findings in the light of Aquinas’ understanding of the human being”, *Scientia et Fides* 5 (2017) 2: 127–153.

jednak głębszego przemyślenia. Całe pokolenia tomistów wychowane czy to na pismach samego św. Tomasza, czy też Suareza uważały, że bycie wiernym tomistą polega na powtarzaniu i parafrazowaniu tekstów mistrzów różnych szkół występujących w tradycji tomistycznej. Licytowanie się, kto jest wierniejszym tomistą, a kto mniej wiernym, w obecnej sytuacji społeczno-kulturowej nie ma już żadnego sensu. Tego typu spory, podobnie zresztą jak deliberacje metafizyczne, niewiele wnoszą do debaty o kondycji *homo sapiens*. Zwłaszcza kiedy patrzymy na nią oczyma ludzi młodych, którzy mają kształtować swoją i naszą przyszłość. Młodzi ludzie nie są zainteresowani tego typu licytacjami, bardziej interesuje ich rozstrzygnięcie realnych problemów, a nie przepychanki w stylu, kto ma poprawnie, a kto niepoprawnie uformowane pojęcie bytu jako bytu. Być może takie spory na pewnym etapie rozwoju tradycji tomistycznej miały sens. Dziś wobec nowych wyzwań kulturowych i społecznych zupełnie tracą na znaczeniu. Nie zaprzeczam, że spory tego typu znajdują i dziś swoich wytrawnych fascynatów. Dla nich jednak poszukiwanie integralnej prawdy o człowieku w pozbawionym kompleksów dialogu z empirycznymi naukami o człowieku jest niestety mniej wartościowe od emocjonalnych sporów dotyczących licytacji dorobku szkoły. Nieprzychylna postawa wobec współczesnych nauk społecznych i humanistycznych, ukształtowana w dużej mierze dzięki określonej typowi edukacji, sprawia, że niestety wielu przedstawicieli szkoły neotomistycznej, także w obecnym Anno Domini 2022, nie dostrzega żadnej potrzeby podejmowania dialogu z tymi, którzy o człowieku myślą innymi stylami poznawczymi i dla których tomistyczny obraz świata nie jest warunkiem koniecznym do uprawiania rzetelnej humanistyki. Dla niektórych teoretyków dużą intelektualną podniętę stanowi jeszcze pełne pasji poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czy jestem tomistą, a jeśli tak, to jakim, np. egzystencjalnym, fenomenologicznym czy może jeszcze innym. Zachowanie czystości tomizmu jest jeszcze dla niektórych autorów podstawową powinnością badawczą i naczelną wartością epistemiczną. Nie kwestionuję, że tego typu psychologiczne potrzeby są dla niektórych filozofoznawców dosyć istotne, zwłaszcza że dotyczą skądinąd bardzo ważnych spraw osobistych, jakimi są tożsamość ideowa i przynależność do określonej grupy naukowców, która wyznaje taki, a nie inny obraz świata. Jak powiedziałem, tego typu deliberacje, z mojego punktu widzenia, podpartego wieloletnimi doświadczeniami dydaktycznymi z różnymi kategoriami studentów, nie mają większego znaczenia dla tego, co dzieje się we współczesnej kulturze, mocno kształtowanej przez naukowy obraz świata. Obrazy świata przemijają, o niektórych dziś już nikt nie pamięta. Być może za kilkadziesiąt lat obecny

obraz świata, którym karmią się nasze umysły, ulegnie radykalnej przemianie – tego nie możemy wykluczyć. W nauce jest to sytuacja normalna. Naukowcy są przyzwyczajeni do radykalnych rewolt. W filozofii niekoniernie jest to chleb powszedni. Mechanizmy odpornościowe filozofów są w niektórych umysłach wypracowane do perfekcji⁵². Niezależnie od tego, w jakim obrazie świata przyjdzie nam funkcjonować, powinnością każdego chrześcijańskiego filozofa mającego aspirację do tworzenia integralnego modelu wiedzy o człowieku, jest w pierwszej kolejności próba zrozumienia tego aktualnego obrazu świata oraz kreujących go mechanizmów społecznych, psychologicznych i kulturowych. W uprawianiu antropologii trzeba bezwzględnie kierować się ignacjańską zasadą zwaną z łacińska *praesupponendum*, a polegającą na usiłowaniu ocalenia wypowiedzi drugiego. W każdym obrazie świata starajmy się zatem dostrzegać przede wszystkim to, co jest pozytywne, nie zamykając oczu na to, co negatywne, co wymaga odsunięcia. Uznajemy bowiem za Arystotelesem, że nawet na błędnych koncepcjach można się czegoś nauczyć. Tylko trzeba właściwie rozeznawać. Takiego właśnie rozeznawania uczy nas działalność naukowa i dydaktyczna o. prof. Romana Darowskiego SJ.

Bibliografia

- Ariely Dan, *Potęga irracjonalności. Ukryte siły, które wpływają na nasze decyzje*, tłum. Tatiana Grzegorzewska (Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2011).
- Bremer Józef, „Soul or Mind? Some Remarks on Explanation in Cognitive Science”, *Scientia et Fides* 5 (2017) 2: 39–70.
- Buczowska Janina, „Kilka uwag o Kazimierza Kłósaka sposobie rozumienia pojęcia »faktu filozoficznego«”, w: *Mysł filozoficzna Księdza Profesora Kazimierza Kłósaka*, red. Anna Latawiec, Grzegorz Bugajak (Warszawa: UKSW, 2004), 99–116.
- Crick Francis, *Zdumiewająca hipoteza, czyli nauka w poszukiwaniu duszy*, tłum. Barbara Chacińska-Abrahamowicz (Warszawa: Prószyński i S-ka, 1997).
- Darowski Roman, *Filozofia człowieka. Zarys problematyki i antologia tekstów* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2008).
- Duch Włodzisław, *Duch i dusza, czyli prehistoria kognitywistyki*, w: <http://fizyka.umk.pl/publications/kmk/99dusza.html> (dostęp: 20.02.2022).

52 Ciekawie tłumaczy ten fenomen Mateusz Hohol, Bartosz Brożek, *Homo fundamentalis*, <https://www.miesiecznik.znak.com.pl/homo-fundamentalis/> (dostęp: 23.02.2022), także Małgorzata Kossowska, *Umysł niezmienny. Poznawcze mechanizmy sztywności* (Kraków: Wydawnictwo UJ, 2005); Bogdan Wojciszke, *Człowiek wśród ludzi* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2004). Bardzo wartościowe analizy na ten temat można znaleźć w pracy: Józef Pieter, *Światopogląd humanisty* (Katowice: Wydawnictwo UŚ, 2019).

- Duch Włodzisław, *Koncepcja duszy i umysłu w świetle neurobiologii*, w: <https://www.is.umk.pl/~duch/ref/PL/00/00-dusza/duszy.htm> (dostęp: 21.02.2022).
- Duchliński Piotr, „Heurystyczna rola obrazów świata w przyjmowaniu faktów filozoficznych”, *Rocznik Filozoficzny Ignatianum, The Ignatianum Philosophical Yearbook XXII* (2016) 2, 139–178.
- Duchliński Piotr, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi koncepcjami filozofii współczesnej* (Kraków: Wydawnictwo WAM – Ignatianum, 2014).
- Domańska Ewa, „Jakiej metodologii potrzebuje współczesna humanistyka?”, *Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja* 1/2(121/122) (2010): 45–55.
- Domańska Ewa, „Zwrot performatywny we współczesnej humanistyce”, *Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja* 5(107) (2007): 48–61.
- Gilovich Thomas, Ross Lee, *Najmądrzejszy w pokoju. Jakie korzyści możemy czerpać z najważniejszych odkryć psychologii*, tłum. Agnieszka Nowak-Młynikowska (Sopot: Smak Słowa, 2017).
- Hajduk Zygmunt, *Filozofia przyrody – Filozofia przyrodoznawstwa: Metakosmologia* (Lublin: TN KUL, 2004).
- Hajduk Zygmunt, *Rozumowanie – wnioskowanie – uzasadnianie w teorii klasycznej filozofii przyrody*, w: Zbigniew Krzyszowski, Marian Nowak, Stanisław Sieczka (red.), *Z potrzeby serca... Księga jubileuszowa dedykowana księdzu doktorowi Edwardowi Pohoreckiemu dyrektorowi Instytutu Wyższej Kultury Religijnej przy KUL, IWKR im. Jana XXIII* (Lublin: KUL, 2004), 88–97.
- Heller Michał, „Naukowe obrazy świata na przełomie tysiącleci”, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce XXIII* (1998): 133–136.
- Heller Michał, *Przeciw fundacjonizmowi*, w: Heller Michał, *Filozofia i wszechświat* (Kraków: Znak, 2006).
- Heller Michał, *Filozofia jest przygodą człowieka będącego w drodze*, w: *Rozmowy o filozofii*, red. Andrzej Zieliński, Maciej Bagiński, Jacek Wojtysiak (Lublin: TN KUL, 1996).
- Horvat Sasa, „Neuroscientific findings in the light of Aquinas’ understanding of the human being”, *Scientia et Fides* 5 (2017) 2: 127–153.
- Kamiński Stanisław, *Z metafizologii człowieka*, w: Mieczysław Albert Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej* (Lublin: TN KUL, 1986).
- Kamiński Stanisław, *Antropologia filozoficzna a inne działy poznania*, w: *O Bogu i człowieku*, red. Bogdan Bejze (Warszawa, ATK, 1968), 153–155.
- Kłósak Kazimierz, „Filozofia przyrody w ujęciu Jakuba Maritaina”, *Polski Przegląd Tomistyczny I* (1939): 154–170.
- Kłósak Kazimierz, „Zagadnienie współlistnienia filozofii przyrody z nowożytną fizyką teoretyczną”, *Roczniki Filozoficzne VII* (1959) 3: 5–38.
- Lorenz Hendrik, *Ancient Theories of Soul*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online] (CSLI, Stanford University).
- Nycz Ryszard, Schaufli David, „Nowa humanistyka w Polsce: kilka bardzo subiektywnych obserwacji, koniektur, refutacji”. *Er(r)go. Teoria – Literatura – Kultura* 43 (2021): 315–338.

- Maziarka Tomasz, „Wyzwania antropologii chrześcijańskiej w dobie neuronauk”, *Symposium XXV* (2021), 2(41): 31–44.
- Mazur Piotr, *Zarys podstaw filozofii człowieka* (Kraków: Księgarnia Akademicka, 2016).
- Morawiec Edmund, „Antropologia filozoficzna a nauki szczegółowe o człowieku”, *Roczniki Filozoficzne KUL* 40 (1992): 135–149.
- Dobro i zło. Z perspektywy psychologii społecznej*, red. Arthur G. Miller (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2008).
- Poczobut Robert, „Czynności i władze poznawcze. Dwa ujęcia. Klasyczne i kognitywistyczne”, w: *Dydaktyka Filozofii. Epistemologia*, red. Stanisław Janeczka, Anna Starościc (Lublin: KUL, 2015), 243–244.
- Reale Giovanni, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. Iwo Zieliński (Lublin: KUL, 2008).
- Preston Jesse Lee, Ritter S. Ryan, Hepler Justin, „Neuroscience and the soul: competing explanations for the human experience”, *Cognition* 127 (2013) 1: 31–37.
- Sady Wojciech, *O tym, że fakty nie są nam „dane”*, <https://filozofuj.eu/wojciech-sady-o-tym-ze-fakty-nie-sa-nam-dane/> (dostęp: 19.02.2022).
- Sady Wojciech, „O źródłach niewspółmierności dwóch głównych programów filozofii nauki XX wieku”, *Filozofia Nauki* 9 (2001) 2, 89–99.
- Sady Wojciech, „Pojęcie prawdy w naukach przyrodniczych”, *Znak* 9 (1996) 496: 20–33.
- Schauffler David, *Kultura jako czasownik. Sondowanie nowej humanistyki* (Warszawa: IBL PAN, 2017).
- Shanley Brian J. OP, *Tradycja tomistyczna*, tłum. Ryszard Mordarski (Kraków: W drodze, 2017).
- Tomasz z Akwinu, *Quaestiones de anima (Kwestia o duszy)*, tłum. Zofia Włodek, Władysław Zega (Kraków: Znak, 1996).
- Turek Józef, *Filozoficzne interpretacje faktów naukowych* (Lublin: KUL, 2009).
- Turek Józef, „Problem wyboru najlepszego wyjaśniania filozoficznego faktów naukowych”, *Studia Philosophiae Christianae* 43 (2009) 1: 179–199.
- Wąsek Damian, „Teologia katolicka w konfrontacji z neuronaukami: przyczynek do dialogu”, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 64 (2018): 167–184.
- Vijgen Jörgen, „Soul or Brain: A False Dilemma? The Thomist Perspective”, *Scientia et Fides* 5 (2017) 2: 71–86.
- Urszula Żegleń, *Epistemologia a kognitywistyka*, w: *Przewodnik po epistemologii*, red. Renata Ziemińska (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013), 457–493.
- Życiński Józef, „Filozofować w kontekście nauki”, w: *Rozmowy o filozofii*, red. Andrzej Zieliński, Maciej Bagiński, Jacek Wojtysiak (Lublin: TN KUL, 1996), 192.