

PIOTR DUCHLIŃSKI

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA
JAKO TRADYCJA BADAWCZA: PRÓBA ANALIZY
W PERSPEKTYWIE FILOZOFII NAUKI*

UWAGI WSTĘPNE

Problematyka filozofii chrześcijańskiej w Polsce jest nadal aktualna, o czym świadczą ukazujące się w ostatnich latach publikacje autorstwa Krzysztofa Stachewicza i Sebastiana Gałęckiego, w których po raz kolejny podjęto próby objaśnienia jej natury (STACHEWICZ 2013; GAŁECKI 2016). Próby te są interesujące i czynią ważny krok w dyskusji, która w Polsce w różnych okresach była podejmowana pod wpływem zmiennych okoliczności; zewnętrznych, tj. kulturowych, społecznych, związanych np. z dominacją marksizmu, liberalizmu, oraz wewnętrznych, powiązanych z paradygmatycznymi przemianami zachodzącymi w samej filozofii. Obecnie zachodzi pilna potrzeba rozwijania w sposób metodologicznie świadomy i kontrolowany filozofii chrześcijańskiej, ale nie jako apologetyki, zamykającej się w intelektualnym getcie, tylko otwartej na dyskusję tradycji badawczej, w której bardziej niż upodobania do szkół i mistrzów epoki liczą się sposoby argumentowania i uzasadniania tez. Wokół filozofii chrześcijańskiej jest bowiem sporo zamieszania i bałaganu terminologicznego, który przyczynia się do piętrzących się nieporozumień między zwolennikami i przeciwnikami tej filozofii. Górlowi obrońcy filozofii chrześcijańskiej nie zawsze trzymają się pewnego

Dr hab. PIOTR DUCHLIŃSKI, prof. nadzw. AIK — Akademia Ignatianum w Krakowie, Instytut Filozofii, Katedra Etyki Ogólnej i Stosowanej; zastępca Dyrektora Centrum Etyki Chrześcijańskiej im. Tadeusza Ślipko SJ; wykładowca na Wydziale Teologicznym UPJP II; adres do korespondencji: ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków; e-mail: piotr.duchlinski@ignatianum.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9480-2730>.

* Dziękuję za uwagi, które do pierwotnej wersji tekstu sformułowali Prof. Adam Jonkisz, Prof. Bogdan Lisiak SJ i Prof. Teresa Grabińska.

poziomu metodologicznego, czego praktyczną konsekwencją jest ideologizacja i trywializacja dyskursu filozofii chrześcijańskiej, natomiast jej krytycy, kierując się nierzadko ugruntowanymi w historii i kulturze stereotypami, nie zawsze trafnie rozpoznają jej istotę i problematykę. Do współczesnych trudności tej filozofii przyczynia się dodatkowo fakt, że bardzo wielu filozofów związanych z tą formacją odczuwa lęk wobec szybko dokonujących się przemian kulturowych i społecznych, które prowadzą do utraty wiarygodności religii chrześcijańskiej. Widoczne jest umacnianie się mentalności intelektualnego getta, w którym wielu myślicieli chrześcijańskich czuje się swobodnie, a przede wszystkim bezpiecznie. Na sile przybiera również krytyka instytucji Kościoła katolickiego, który od wieków stanowił instytucjonalne zabezpieczenie dla niektórych artykulacji filozofii chrześcijańskiej. Kryzys Kościoła instytucjonalnego odcisnął się piętnem zwłaszcza na etyce chrześcijańskiej, która tym razem musi mierzyć się z problemami moralnymi nie w świecie zewnętrznym, ale wewnątrz instytucji, która przez wieki zapewniała jej stabilność i tożsamość. Wspomniani już filozofowie — Stachewicz i Gałęcki — proponują, aby filozofia chrześcijańska była potraktowana na serio, jako poważny współczesny pluralistyczny nurt badań filozoficznych, który ma coś istotnego do powiedzenia w kwestii rozwiązywania problemów filozoficznych.

W artykule nie będę referował dobrze znanych dyskusji wokół filozofii chrześcijańskiej, które miały miejsce w latach 30. we Francji (SZAŁATA 2004; FAFAFA i LIZUT 2007). Nie będę też szczegółowo prezentował skądinąd interesujących ustaleń Stachewicza i Gałęckiego, które do tych dyskusji częściowo nawiązują. Postaram się podejść do tego problemu od innej strony, która wielu filozofom chrześcijańskim może wydać się kontrowersyjna. Przyjmuję założenie, że dla osiągnięcia lepszego zrozumienia natury tej filozofii pomocne mogą być osiągnięcia teoretyczne wypracowane w epistemologii nauki czy — wedle innej terminologii — filozofii nauki (zob. KAMIŃSKI 1992; ŻYCIŃSKI 1994; CHALMERS 1997). W swoich analizach skorzystam z metaprzmiotowych ustaleń terminologicznych wypracowanych przez współczesnego filozofa nauki Larry'ego Laudana (LAUDAN 1978). Będę koncentrował się przede wszystkim na filozofii chrześcijańskiej jako pewnej kategorii teoretycznej, poszukując jej eksplikacji za pomocą innej, znaczeniowo szerszej kategorii teoretycznej, jaką jest tradycja badawcza (PAWŁOWSKI 1977)¹. Uważam bowiem, że niektóre z kategorii teoretycznych

¹ Autor opisuje tam szczegółowo metodę eksplikacji znaczeniowej, która została częściowo wykorzystana w niniejszych analizach.

wpracowane w uhistorycznionej filozofii nauki można z powodzeniem zastosować nie tylko do analizy teorii nauk przyrodniczych, ale też do filozofii. Takie postawienie sprawy ustawia całość analiz w perspektywie meta-przedmiotowej. Nie badam fenomenu filozofii chrześcijańskiej jako realnego zjawiska kulturowego, uprawianego przez konkretnych filozofów z imienia i nazwiska, którzy deklarowali się jako chrześcijańscy, nie śledzę też etymologii wyrażenia ani historii samego kształtowania się pojęcia. Zajmuję się natomiast pojęciem teoretycznym, które w praktyce badawczej służy do opisu, wyjaśnienia i wartościowania pewnych doniosłych wytworów poznawczych. Pewną trudnością proponowanych analiz jest ich wysoki poziom ogólności, który dla czytelnika domagającego się konkretów może okazać się mało przekonujący. Taka strategia jest poniekąd zamierzona. Celem bowiem analiz jest tylko wstępne nakreślenie perspektywy teoretycznej, która w dalszych badaniach mogłaby zostać ukonkretniona i sprecyzowana. Trzeba jednak najpierw ustalić, co chcemy badać.

Poniższe analizy nie są, rzecz jasna, pionierskie. Próby takie były już z powodzeniem realizowane w obszarze filozofii polskiej w odniesieniu do tischerowskiej filozofii dialogu (zob. SIEROTOWICZ 2018), która należy do tradycji filozofii chrześcijańskiej. Natomiast nowość moich domysłów polega na tym, że dotychczas nie próbowano w ten sposób skonceptualizować filozofii chrześcijańskiej jako takiej. Nie próbowano scalić jej różnych artykulacji w ramach jednej kategorii teoretycznej. Nawet jeśli posługiwano się pojęciem tradycji czy paradygmatu w odniesieniu do tej filozofii, czyniono to w zupełnie innej konwencji znaczeniowej i nierzadko bez należytej kontroli semiotycznej. Często też przeciwstawiano sobie różne artykulacje tej filozofii, nie dostrzegając, że przecież należą one do jednej tradycji badawczej. Oczywiście mam świadomość, że wobec propozycji determinacji filozofii chrześcijańskiej w kategorii tradycji badawczej znajdują się adwersarze, którzy sformułują mniej lub bardziej poważne zastrzeżenia. Dla tych, którzy są zwolennikami nieprzecinających się płaszczyzn poznawczych między nauką a filozofią (tomiści) odnoszenie kategorii wypracowanych dla zrozumienia nauk szczegółowych nie będzie przydatne dla lepszego objaśnienia natury tej filozofii. Nie wykluczam jednak, że bardziej skłoni zaakceptować moje domysły będą autorzy niedostrzegający zbyt dużej przepaści między poznaniem naukowym a filozoficznym. Być może podjęta próba, czego oczywiście ostatecznie nie przesądzam, pozwoli na przeprowadzenie choćby częściowej determinacji metodologicznej filozofii chrześcijańskiej.

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA
JAKO SYTUACJA PROBLEMOWA

Przyjmuję, że filozofia zasadniczo zajmuje się badaniem różnych problemów: teoretycznych (konceptualnych) i praktycznych (empirycznych). Ma charakter poznania problemowego i systematycznego; odpowiedzi generowane przez określone problemy porządkuje w sposób systematycznie uzasadniony. Odkrycie jakiegoś problemu może być ostateczne (nawet wieczyste), ale nigdy nie jego rozwiązanie. Popper uważał, że zadaniem nauki i filozofii jest zmaganie się z różnymi sytuacjami problemowymi, które pojawiają się na styku różnych dziedzin wiedzy (POPPER 1977; 1997; 1999). Filozofia może zajmować się różnymi problemami przedmiotowymi, ale może też być tak, że i ona sama staje się problemem teoretycznym. Wówczas z poziomu przedmiotowego przechodzimy na metapoziom, w którym samą filozofię czynimy problemem badawczym. Inspirując się Popperem, proponuję, aby samą filozofię chrześcijańską potraktować jako sytuację problemową, wewnątrzdziedzinową. Sytuację teoriogenną, która domaga się sformułowania odpowiedzi w postaci uporządkowanego i uzasadnionego zbioru zdań. Sytuacja ta składa się z trzech wymiarów: logicznego, psychologicznego i społecznego. Jest ona zbiorem powiązanych tez, które mogą być rozpoznane, jest sytuacją, którą zawsze odkrywa jakiś konkretny badacz, funkcjonujący w określonym kontekście społecznym i kulturowym². Ma charakter obiektywny, zastany (KRAJEWSKI 1998). Sytuacja problemowa to pewna rama teoretyczna (*theoretical framework*), czyli cała tzw. wiedza tła, w której ramach formułuje się konkretne problemy (GRABIŃSKA 1998). Rozumiem zatem sytuację problemową trochę szerzej niż Popper³. Sytuacja problemowa w filozofii jest określana przez wykluczające się interpretacje wytworów poznawczych. Rozpatrywaną sytuacją problemową jest filozofia chrześcijańska — jako twór teoretyczny — rezultat ludzkiego poznania. Tak rozumianą sytuację problemową kształtowały toczne wokół niej dyskusje, które dobitnie pokazują, że zawsze stanowiła wyzwanie, z którym próbowano się uporać za pomocą historycznie i kulturowo dostępnych środków

² Szerzej o tych problemach zob. CACKOWSKI 1964; PIETRUSKA-MADEJ 1975; 1991.

³ „Rzeczywiste pytania filozoficzne mają swe korzenie w pilnych problemach rodzących się poza filozofią i wiedzą, gdy korzenie te usychają” (POPPER 1999, 126). Uważam, że problemy filozoficzne mogą pojawiać się tak poza dziedziną filozofii, jak również w jej obrębie. Problem filozofii chrześcijańskiej jest typowym problemem filozoficznym, aczkolwiek na jego sformułowanie może mieć wpływ to, co dzieje się nauce lub w metanauce.

konceptualnych. Filozofia chrześcijańska jako sytuacja problemowa domaga się objaśnienia i rozstrzygnięcia, oczywiście zawsze zrelatywizowanego do przyjmowanych w punkcie wyjścia — przez badacza — pojęć i przedzałożeń (zob. ŻYCINSKI 1985).

Przystępując do badania filozofii chrześcijańskiej jako sytuacji problemowej, dotykamy tworu historycznego, obrosłego całą masą różnych znaczeń, stereotypów, ideologicznych kalek, wąskich lub szerokich definicji, pojęć *sensu stricto* lub *sensu largo*. Tak rozumiana sytuacja problemowa ma charakter teoretyczno-konceptualny, nie zaś empiryczny, wyraża się w pytaniu, czy za pomocą kategorii tradycji badawczej można lepiej zrozumieć wytwór poznawczej działalności człowieka, jakim jest filozofia chrześcijańska, rozumiana w aspekcie diachronicznym i synchronicznym. Czy za pomocą tej kategorii można w jakiś sposób zunifikować różne, nierzadko wykluczające się interpretacje filozofii chrześcijańskiej? Filozofia chrześcijańska, jak ją niekiedy interpretowano, to nie tylko zbiór idei, koncepcji, teorii, mniej lub bardziej uporządkowanych. Filozofia chrześcijańska to raczej pewna całość, które te wszystkie idee, koncepcje i teorie, czasem wzajemnie się wykluczające, obejmuje. W nie tak odległej przeszłości pojawiały się przecież głosy, że tylko tomistyczna (np. Krapiec) lub fenomenologiczna i dialogiczna (np. Tischner) wykładnia tej filozofii jest tą właściwą i ostateczną, wszystkie inne zaś tkwią w jakimś nieprzewidywalnym błędzie. Nie dostrzegano, że również te interpretacje należą do pewnej większej całości teoretycznej. Formułując sytuację problemową, w punkcie wyjścia nie przesądzam ostatecznie, jaka artykulacja filozofii chrześcijańskiej jest najtrafniejsza: czy tomistyczna, czy fenomenologiczna, czy może analityczna, wszystkie one bowiem nasuwają określoną pulę kontrowersji, których nie zamierzam na etapie obecnych badań ostatecznie rozstrzygać. Poszukuję unifikującej te wszystkie artykulacje kategorii, która umożliwiłaby lepsze zrozumienie przedsięwzięcia poznawczego, jakim jest filozofia chrześcijańska.

Dostrzeżenie sytuacji problemowej jest uwarunkowane wieloma czynnikami. Już Popper przestrzegał, że nie jest ono wcale takie proste. Duże znaczenie ma tutaj nastawienie, otwartość wyzbyta mentalnej inercji. Natomiast niektóre czynniki na trwale mogą uniemożliwić jej dostrzeżenie; psychologiczne przyzwyczajenia do jednej wykładni filozofii chrześcijańskiej, zbytek jej zinstytucjonalizowanie, a przede wszystkim obawa przed rozwijaniem pluralistycznych alternatyw wewnątrz tej filozofii sprawiają, „że każda próba, «by spojrzeć inaczej na to zagadnienie z innego punktu widzenia», najczęściej kończy się ześlizgnięciem się do wyjeżdżonych kolein i utrwaleniem

przekonania, że jest to jedyne dopuszczalne rozwiązanie” (HELLER 2006, 101). Fiksacja na konkretnych artykulacjach i szkołach prowadzi do rezygnacji z myślenia metaprzmiotowego, które jest w stanie dojrzeć pośród wielości tych różnych artykulacji wspólnie wyznawane wartości i założenia. Z reguły było tak, że każdy, kto proklamował jakąś koncepcję filozofii chrześcijańskiej, od razu uważał ją za wzorcową i ostatecznie nieodwoływalną (np. KWIATKOWSKI 1947). Niektórzy, jak na przykład neotomiści, głosili jej wieczysty charakter, tzn. filozofia chrześcijańska dzięki poznaniu naturalnemu i nadprzyrodzonemu odkrywa ponadkulturowe i ponadhistoryczne prawdy obiektywne obowiązujące wszystkich ludzi.

Niezależnie od radykalnych ocen formułowanych pod adresem filozofii chrześcijańskiej warto zwrócić uwagę na pewien szczególnie niuans rozpatrywanej sytuacji problemowej. Otóż owa historycznie ukształtowana sytuacja problemowa, jaką jest filozofia chrześcijańska, ujawnia się poprzez rozmaite historyczne artykulacje jako wytwór istotnie normatywny. Normatywny wymiar tej filozofii polega na tym, że jej twórcy uznawali ją za wzorcowy sposób uprawiania wszelkiej filozofii. Owa normatywność nie jest jednak konsekwencją samych tylko założeń filozoficznych. Trzeba bowiem pamiętać, że filozofa chrześcijańskiego obowiązuje tzw. negatywna norma wiary, znaczy to, że nie może on formułować twierdzeń filozoficznych, które byłyby niezgodne z artykułami wiary. Na podstawie tej normy odmawia się nierzadko wartości poznawczej tym koncepcjom filozoficznym, które nie uwzględniają problemów dotyczących Boga i religii lub też świadomie je odrzucają, uznając za niemożliwe do zaakceptowania z punktu widzenia akceptowanych założeń (KRAPIEC 1999). Stąd też chyba nieprzypadkowo ten właśnie typ filozofii oskarżany jest przez swoich przeciwników o fundamentalizm. I nieprzypadkowo napotkał on na szereg trudności z adaptacją do współczesnych warunków kulturowych. Niektóre bowiem gatunki filozofii chrześcijańskiej do tego stopnia stały się wyspecjalizowanymi, że straciły zdolność przystosowawczą do szybko zmieniającego się środowiska kulturowego i społecznego. W sposób szczególnie dotknęło to np. tomistyczną artykulację filozofii chrześcijańskiej.

Na kształt aktualnej sytuacji problemowej filozofii chrześcijańskiej ma wpływ to, co dzieje się w naukach przyrodniczych, takich jak fizyka, biologia czy choćby interdyscyplinarna kognitywistyka (BREMER 2010; 2018; MESSER 2007; 2011; 2013; 2017; HELLER 1996; 2002; ŻYCIŃSKI 2009; 2014). Sytuacje problemowe występujące w nauce wpływają na sposób reinterpretacji tradycyjnych problemów filozoficznych dotyczących Boga, duszy czy

stworzenia (GRYGIEL 2019; HELLER 2008; MAZIARKA 2019; PABIAN 2016; SŁOMKA 2019). Stale obserwujemy próby rozwijania nowych koncepcji filozofii chrześcijańskiej, które wyrastają z sytuacji problemowych rozpatrywanych w nauce. Nowym interpretacjom sprzyjał także szybki rozwój refleksji metanaukowej, która dostarczała heurystycznych kategorii umożliwiających przełamywanie dotychczas wyrażonych kolein myślowych, z których perspektywy nie dostrzegano żadnych nowych sytuacji problemowych (HELLER 2006; 2008; ŻYCIŃSKI 1994; 2013). Przykładem może być kategoria „tradycji badawczej”, wypracowana w uhistorycznionej epistemologii nauki, która — jak przedstawię to w następnych paragrafach — stwarza okazję do nowej determinacji metapredmiotowej filozofii chrześcijańskiej⁴. W związku z tym mogę stwierdzić, że na kształt obecnie rozpatrywanej sytuacji problemowej miała wpływ sytuacja problemowa dostrzeżona w metateorii nauk empirycznych.

Podsumowując powyższy etap domysłów, stwierdzam, że każda konceptualizacja filozofii chrześcijańskiej ma charakter z gruntu historyczny; jest uwarunkowana określonymi czynnikami kulturowymi i instytucjonalnymi. Jedna epoka generowała czasem różne wykluczające się jej rozumienia, które prowadziły do powstania sytuacji problemowej: jak ostatecznie rozumieć filozofię chrześcijańską? Choć niniejsza propozycja ma charakter kompromisowy, nie jest wolna od osobistych preferencji metafizycznych. Wpływ na jej ukształtowanie miała sytuacja problemowa sformułowana w metanauce, która dostarczyła kategorii służącej do jej interpretacji. Owa kategoria obejmuje wszystkie dotychczasowe artykulacje tej filozofii, definicje (*sensu largo* i *sensu stricto*), pokazuje, że spory między filozofami chrześcijańskimi, dotyczące istoty tej filozofii czy sposobów jej uprawiania, są tak naprawdę sporami w jednej rodzinie⁵, jaką jest tradycja badawcza, rozumiana jako doniosła metodologiczna struktura, porządkująca i wyjaśniająca pluralizm teoretyczny obecny w jej wnętrzu, który bezwzględnie towarzyszył jej od pierwszych chwil powstania⁶.

⁴ W tym kontekście atrakcyjna wydaje się również kategoria teoretyczna stylu myślowego wypracowana przez Ludwika Flecka. Również i tak kategoria mogłaby odegrać ważną rolę w determinacji metodologicznej filozofii chrześcijańskiej.

⁵ Wielu filozofów chrześcijańskich nie dostrzega owego sporu w rodzinie. Do różnych koncepcji filozofii chrześcijańskiej podchodzą z nieufnością i podejrzliwością. Taka sytuacja uniemożliwia prowadzenie twórczego dialogu między różnymi artykulacjami teoretycznymi funkcjonującymi w tej samej rodzinie idei, na różny sposób zunifikowanej w ramach jednej tradycji.

⁶ Pomijam w swoich badaniach problem tzw. kontekstu odkrycia dla filozofii chrześcijańskiej. Problem ten wymaga osobnego i drobiazgowego opracowania.

OKREŚLENIE FILOZOFII JAKO TRADYCJI BADAWCZEJ

W charakterystyce filozofii stosuje się niekiedy kategorię teoretyczną — paradygmat. I tak wielu filozofów pisze np. o różnych paradygmatach filozofowania: o paradygmacie tomistycznym, fenomenologicznym, analitycznym czy dialogicznym itp. Wielość tych sformułowań nie towarzyszą jednak próby bliższej determinacji semiotycznej znaczenia wyrażenia „paradygmat” w odniesieniu do filozofii. Takich prób w literaturze przedmiotu jest niewiele, te zaś, które zostały sformułowane, wymagają doprecyzowania i rozwinięcia (MOTYCKA 1999; 2005). Pojęcie to nasuwa bowiem określone trudności, zwłaszcza jeśli chcielibyśmy je zaaplikować do filozofii w jego literalnym znaczeniu, tj. w takim, w jakim występuje ono w uhistorycznionej wersji filozofii nauki, np. u Thomasa Kuhna oraz innych protagonistów nurtu historyzującego (DREINERT 1999)⁷.

Współczesny filozof nauki Larry Laudan posłużył się w opisie nauki (zwłaszcza nauk empirycznych) kategorią „tradycje badawcze” (LAUDAN 1978; SADY 2013; ŻYCIŃSKI 1988; HAJDUK 2012; 2018). W poniższych analizach nie będę jednak szczegółowo referował jego koncepcji naukowych tradycji badawczych⁸, tylko od razu przejdę do eksplikacji tej kategorii z zastosowaniem jej do filozofii, a w następnym paragrafie do filozofii chrześcijańskiej. Przyjmuję zatem, że pojęcie „tradycji badawczej” to podstawowa jednostka metodologiczna dla analizy filozoficznej. Za Laudanem stwierdzam, że poznanie filozoficzne sprowadza się do rozwiązywania różnych problemów. Problemy filozoficzne mają w dużej mierze charakter conceptualny (chodzi w nich o ustalenie znaczenia pojęć), niekiedy zaś empiryczny, wówczas dotyczą faktów — najogólniej rzecz ujmując — świata i szeroko rozumianego doświadczenia. Kiedy jednak mówimy o problemach

⁷ Teresa Grabińska zwraca uwagę, że w związku z metodologiczną próbą determinacji filozofii chrześcijańskiej lepszą kategorią byłby styl myślowy Flecka niż tradycja badawcza (GRABIŃSKA 1993). Nie wykluczam, że pomysł ten wart jest dogłębnego opracowania.

⁸ Na przykład trudności w zastosowaniu kuhnowskiego pojęcia „paradygamtu” do filozofii wskazuje Tomasz Dreinert: „Tak więc na pytanie: Czy zasadne jest użycie terminu «paradygmat» w filozofii?, odpowiadam: Nie. Natychmiast jednak trzeba zastrzec, że odpowiedź ta dotyczy terminu «paradygmat» w tym znaczeniu, jakie nadane mu zostało przez Kuhna. Wydaje się bowiem, że nic nie stoi na przeszkodzie stosowaniu tego terminu, gdy mowa jest o metodzie filozofowania (jednej z wielu), o przykładowych rozwiązaniach jakiegoś problemu (przy czym nie chodzi o rozwiązanie nieproblematyczne), czy o podstawowych tezach danego systemu (również sproblematyzowanych). Należy wtedy traktować ten termin po prostu jak jedno z wielu innych słów, które nie ma żadnego wyróżnionego znaczenia” (DREINERT 1999, 16).

empirycznych, trzeba je widzieć w ścisłym powiązaniu z problemami konceptualnymi odnoszącymi się do teorii. Nie ma bowiem czystych faktów. O tym, jakie fakty bierzemy pod uwagę w poznaniu filozoficznym, decyduje zawsze teoria, którą przyjmujemy, czy — szerzej — tradycja badawcza, w jakiej filozofujemy. Tradycja jest niczym reflektor, który oświetla nasze doświadczenie świata. Oczywiście stopień uteoretyzowania faktów może być różny, ale zawsze jakiś jest. Dlatego też postulowanie czystych faktów lub neutralnych (tzn. bezzałożeńowych) punktów wyjścia jest mitem, którego podtrzymywanie nie ma dziś najmniejszego sensu⁹.

Filozoficzną tradycję badawczą projektującą można określić jako zespół ogólnych założeń dotyczących natury świata, istniejących w nim przedmiotów, relacji zachodzących między nimi, sposobów jego badania, formułowania i rozstrzygania problemów. Można zatem powiedzieć, że tradycja badawcza daje filozofowi określone wskazówki dotyczące tego, jak ma on konceptualizować i analizować różne problemy, w jaki sposób przeprowadzać konkretne argumentacje, jak stawiać hipotezy i jak je waloryzować, jak dyskutować z przedstawicielami innych tradycji. Tradycja badawcza zawiera również wzorcowe rozwiązania różnych problemów teoretycznych (zob. JODKOWSKI 1990). Przyswajanie wzorców dokonuje się poprzez praktykę i trening, a te zawsze mają charakter zinstytucjonalizowany. Filozoficzne tradycje badawcze nie są jednolite. Przeważnie są to konglomeraty różnych idei, koncepcji, bardziej lub mniej rozwiniętych teorii, które mogą podzielać pewien zestaw wspólnych założeń, jednocześnie różniąc się w sposobie ich konkretyzacji. Za Laudanem można też przyjąć, że każda filozoficzna tradycja badawcza rozwija wiele specyficznych koncepcji i teorii, które ją tworzą; niektóre z nich współistnieją razem, inne zaś należą już tylko do historii. Tradycja badawcza nie jest zatem monolitem. Jest przeważnie zbiorem heterogenicznych idei, koncepcji, teorii, które mogą pozostawać względem siebie w różnych stosunkach, np. wykluczania lub dopełniania. Filozoficzna tradycja badawcza cechuje się określonymi metafizycznymi i metodologicznymi założeniami, które definiują jej tożsamość, a tym samym odróżniają ją od innych tradycji badawczych. Atoli każda tradycja badawcza przechodzi różne historyczne przeobrażenia. Nie zawsze jednak łatwo jest wyznaczyć

⁹ Ludwik Fleck twierdził, że styl myślowy dokonuje ukierunkowania naszego spojrzenia na rzeczywistość i podsuwa określone narzędzia do jej obróbki. Obróbka ma charakter myślowy, polega na konceptualizacji danych doświadczenia. Ze stylem myślowym związany jest bowiem język. Fleck twierdzi, że każde słowo jest zabarwione stylem myślowym. Styl określa znaczenia słów jakich używamy do organizacji doświadczenia (FLECK 1986, 131–180).

granice między nimi. Dokonują się one pod wpływem czynników pochodzących tak z wewnątrz tradycji, jak dostrzeganie nowych związków między problemami i ich rozwiązaniami występującymi w innych tradycjach, jak i spoza niej; chodzi o czynniki zewnętrzne, np. kulturowe, społeczne czy też ekonomiczne itp. Tradycja jest wytworem uporządkowanych (czyli metodycznie zorganizowanych) czynności poznawczych; zdaniowych i niezdaniowych (wzorów, praktyk). Tworzą ją elementy, które zmieniają się w czasie, jak również takie, które są trwałe i konstytuują tzw. twarde rdzeń tradycji, np. w chrześcijaństwie teza: *Bóg istnieje*. Laudan, odnosząc się do naukowych tradycji badawczych, pokazywał, że niektóre jej elementy są po prostu nietykalne, nie mogą być odrzucone, wiązałyby się to bowiem z porzuceniem danej tradycji badawczej (LAUDAN 1978, 78–80; SADY 2013). Każda filozoficzna tradycja badawcza ma swoją historię; ma swój czasowy początek i koniec; ktoś ją kiedyś wymyślił i ktoś zakończył¹⁰. Jedne tradycje powstają, a inne zanikają — to naturalny stan rzeczy. Filozoficzna tradycja badawcza trwa, dopóki żyją jej ostatni wyznawcy. Z chwilą śmierci ostatniego obrońcy (wyznawcy) kończy się historyczne „życie” tradycji (KUHN 1962). Filozoficzne tradycje badawcze podlegają mniej lub bardziej zaawansowanej instytucjonalizacji, która przeważnie dokonuje się w obrębie uniwersytetów, akademii, instytutów badawczych oraz innych jednostek naukowych, np. towarzystw naukowych.

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA JAKO TRADYCJA BADAWCZA

Przedstawiona charakterystyka filozoficznej tradycji badawczej domaga się oczywiście pogłębionej analizy, z której jednak muszę na tym etapie zrezygnować. Na podstawie jednak powyższych ustaleń, można przyjąć, że filozofia chrześcijańska jest właśnie taką filozoficzną tradycją badawczą, składającą się z różnych idei, koncepcji i teorii, z których znaczna część należy już do przeszłości i nie ma obecnie żadnego oddziaływania na współczesną kulturę filozofowania, oraz z takich, które obecnie współistnieją obok siebie i odznaczają się mniej lub bardziej wyraźnym oddziaływaniem, polegającym na formułowaniu i rozwiązywaniu określonych problemów.

W związku z powyższymi ustaleniami proponuję, aby w następujący sposób projektując scharakteryzować filozofię chrześcijańską: filozofia chrześci-

¹⁰ Odwołując się do Flecka, możemy powiedzieć, że style myślowe mają swoją historię. Różne style myślowe mogą występować obok siebie w tym samym czasie historycznym.

jańska to filozoficzna tradycja badawcza, która powstała w określonym czasie historycznym (pod wpływem określonych czynników kulturowych, społecznych), jej zwolennicy zakładają (akceptują) określony (również historycznie zmienny), przeważnie zinstytucjonalizowany obraz świata, na który składają się określone przedmiotowe tezy (przeważnie niezmiennie), dotyczące natury i istnienia Boga, natury świata, następnie tezy metodologiczne, dotyczące sposobów badania świata¹¹, tezy epistemologiczne, dotyczące jego poznania, oraz antropologiczno-aksjologiczne, dotyczące natury osobowego bytu ludzkiego¹².

W ramach tej tradycji podejmuje się dwojakiego rodzaju problemy badawcze: empiryczne, np. problem istnienia cierpienia, śmierci, zła, i conceptualne, związane z kwestiami semantyczno-terminologicznymi, np. problem istnienia i atrybutów przysługujących naturze Boga. Tak rozumiana filozofia dostarcza badaczowi określonych narzędzi conceptualnych do formułowania i rozstrzygania problemów teoretycznych i praktycznych. Wybór filozofii chrześcijańskiej jako tradycji badawczej nie dokonuje się wyłącznie

¹¹ W tym znaczeniu można by również potraktować filozofię chrześcijańską jako tzw. epistemiczny układ odniesienia. Pojęcie wprowadził Kazimierz Jodkowski z Uniwersytetu Zielonogórskiego. Epistemiczne układy odniesienia to określone struktury metodologiczne, które składają się na zbiory najogólniejszych, historycznie zmiennych założeń, podpowiadających badaczowi, w jaki sposób ma uprawiać naukę. Obecnie mamy dwa konkurujące ze sobą epistemiczne układy odniesienia: naturalizm i antynaturalizm. Filozofię chrześcijańską również można potraktować jako epistemiczny układ odniesienia w wariacie antynaturalistycznym. Przykład stanowi teistyczna filozofia nauki (WOJTYŚIAK 2018). Na temat epistemicznego układu odniesienia zob. JODKOWSKI 2008; KILJAN 2017.

¹² Jeśli chodzi o kwestię stosunku pojęć do rzeczywistości, to zasadniczo, nie rozwijając jednak tej kwestii szczegółowo, opowiadam się za realizmem umiarkowanym. Ten problem tylko sygnalizuję. W jego uzasadnieniu inspiruję się Stanisławem Kamińskim, który tak bronił realistycznego statusu pojęcia nauki: „Skoro istnieją konkretne dyscypliny naukowe, to zgodnie z realizmem umiarkowanym ogólnej nazwie nauka odpowiada układ rzeczywistych cech, przysługujących wspólnie poszczególnym dyscyplinom. Na mocy analogii układ rzeczonych właściwości, aczkolwiek ubogi, jest spójny (cechy nie wykluczają się wzajemnie). Może przeto tworzyć pojęcie realistyczne, czyli takie, które posiada treść realizującą się nie w osobnym przedmiocie «nauka w ogóle», ale we wszystkich konkretnych naukach. [...] Według realizmu umiarkowanego (lub jak niektórzy mówią — konceptualizmu) zarówno nauka w ogóle, jak i np. nauka fizyki jako taka nie istnieje sama w sobie niezależnie od konkretnych czynności badawczo-systematyzacyjnych lub ich konkretnych wytworów, jak chce skrajny platoński realizm, ale też nie jest samą nazwą, jak chce nominalizm, lub czystą fikcją obiegową czy tylko umownym pojęciem ułatwiającym wysłowienie dla oznaczenia setek dyscyplin, jak chcą niektórzy konceptualiści, lecz stanowi abstrakt realizujący się w konkretnych czynnościach i wytworach poznania naukowego. Jest układem właściwości, które przysługują konkretnym przedmiotom” (KAMIŃSKI 1994, 31–32). Zamiast nazwy „nauka” w tym cytacie można by wstawić nazwę „filozofia chrześcijańska”. Zgodnie z realizmem umiarkowanym filozofia chrześcijańska jako tradycja badawcza przysługuje rzeczywistemu układowi cech, który realizowany jest w ludzkich czynnościach i wytworach należących do dyscypliny filozofia.

na podstawie czynników racjonalnych. Odpowiedź na pytanie, dlaczego ktoś filozofuje w ramach tej tradycji, musi uwzględniać, obok czynników racjonalnych, czynniki o charakterze kulturowym (wpływ tradycji religijnej), psychologicznym (osobiste poszukiwania zrozumienia doświadczenia wiary) oraz społecznym (wybór określonej instytucji, w której ramach zdobywamy wiedzę). Zanim sformułujemy jakiegokolwiek racje przedmiotowe za akcesem do tej tradycji badawczej, najpierw musimy w nią po prostu uwierzyć. Zaczynamy bowiem wierzyć w to, że określone przedłożenia dają nam najlepszą wykładnię chrześcijańskiego doświadczenia. Bez uwzględnienia podmiotowego *commitment* trudno zrozumieć, dlaczego ktoś opowiada się za taką, a nie inną tradycją filozoficzną (zob. ŻYCIŃSKI 1985). Idąc za Wittgensteinem, możemy powiedzieć, że przejmujemy tę tradycję od naszych mistrzów i nauczycieli, którym wierzymy. Dlatego też początkowo nie podajemy w wątpliwość zaakceptowanej tradycji, poruszamy się w jej ramach, dopóki nie zaczną pojawiać się różnego rodzaju merytoryczne wątpliwości, które skłaniają nas do poszukiwania ich przewyżczenia za pomocą tych środków konceptualnych, które oferuje tradycja, albo też zmuszą nas — na skutek psychologicznego kryzysu — do porzucenia jakiejś konkretnej wykładni tej tradycji i poszukiwania albo zupełnie nowych wykładni funkcjonujących w ramach akceptowanej tradycji badawczej albo też do całkowitego zerwania z tą tradycją i uznania jej za zdegenerowaną (zob. WITTGENSTEIN 1993).

Filozofię chrześcijańską można również określić mianem metafizycznej tradycji badawczej, a to z tego względu, że statystyczna większość zwolenników tej filozofii uznawała, iż ma ona wymiar metafizyczny (przedmiotowy), co wiązało się z tym, że metafizykę uznawano za bazową dyscyplinę tej filozofii. Niektórzy nawet wprost utożsamiali filozofię chrześcijańską z konkretną formacją metafizyczną, która dominowała w określonym czasie historycznym i była legitymizowana przez czynniki instytucjonalne. Z punktu widzenia socjologii wiedzy należy zwrócić uwagę, że filozofia chrześcijańska jako tradycja badawcza uzyskiwała mocne wsparcie instytucjonalne od Kościoła katolickiego, czego dobitnym przykładem są dokumenty papieskie w postaci encyklik, np. *Aeterni Patris* i *Fides et ratio*. Instytucjonalne rozstrzygnięcia decydowały o całokształcie filozoficznym tradycji badawczej, dekretowały bowiem o prawdziwości lub fałszywości założeń filozoficznych, na których bazie miała być rozwijana¹³. Tak było

¹³ Ten problem trafnie opisał w swoich pracach Ludwik Fleck. Twierdził, że styl myślowy, który wypracowuje kolektyw, sprawuje społeczną kontrolę nad racjonalnością sądenia. Tylko te sądy są racjonalne, które są zgodne ze stylem myślowym. Element kontroli społecznej konserwuje

w przypadku neotomizmu, który w XIX wieku za sprawą papieża Leona XIII został uznany za oficjalną wykładnię filozofii chrześcijańskiej, a jeszcze wcześniej takie rozwiązanie promulgował Sobór Trydencki. Wówczas to instytucjonalnie uznano tomizm za tzw. zdrową filozofię, na której bazie powinna być budowana teologia i filozofia chrześcijańska. Pociągnęło to za sobą radykalan odrzucenie innych wykładni filozofii chrześcijańskiej, na których podstawie była rozwijana. W ten sposób rozpoczął się — trwający do dziś — spór o prawdziwość tzw. obrazów świata, które konstytuują twarde jądro każdej tradycji.

Powyżej przyjęliśmy projektującą definicję filozofii chrześcijańskiej jako tradycji badawczej. Jest to charakterystyka na tyle szeroka, że może pomieścić wszystkie szczegółowe koncepcje, teorie czy idee filozofii chrześcijańskiej, które zostały sformułowane od przełomu II/III wieku po Chrystusie do czasów nam współczesnych. W ten sposób, jak przypuszczam, otrzymujemy użyteczną heurystycznie kategorię, która pozwala na synchroniczne i diachroniczne uporządkowanie różnych koncepcji i teorii, które na przestrzeni choćby ostatnich stu lat rozwijały się w europejskiej i polskiej kulturze filozoficznej¹⁴. Byłoby czymś interesującym prześledzenie, jak historycznie rozwijała się ta tradycja badawcza. Takie jednak badania — ze względu na swoje rozmiary — musimy odłożyć na inną okazję, a teraz przejdziemy do zagadnień związanych z obrazem świata.

OBRAZ(Y) ŚWIATA

Kluczowe dla rozważań o chrześcijańskiej filozoficznej tradycji badawczej jest pojęcie obrazu świata. Zwolennicy każdej filozoficznej tradycji badawczej, w tym chrześcijańskiej, zakładają jakiś obraz świata. Powyżej

styl i zabezpieczana przed tymi, którzy mogliby go kwestionować. Akceptacja stylu myślowego jest związana z pewną formą przymusu, nie zawsze wprost uświadomianą przez jego zwolenników. W stabilnych kolektywach styl ulega z biegiem czasu sformalizowaniu i zostaje zaakceptowany przez daną wspólnotę naukową. Kolektyw wymaga od swoich członków, aby dostosowali się do pewnych standardów, norm, wzorców, które w danym stylu obowiązują. Sformalizowanie stylu nie wyklucza jednak jego ewolucji (zob. FLECK 1986).

¹⁴ Oczywiście takie historyczne uporządkowanie całości różnych koncepcji i nurtów filozofii chrześcijańskiej wymagałoby napisania monografii. Można by np. wyróżnić kilka filozoficznych tradycji badawczych w myśli chrześcijańskiej, takich jak: tradycja platońsko-augustyńska, tradycja arystotelesowsko-tomistyczna, tradycja szkotystyczna czy np. tradycja kantowska, której zwolenników mamy w rodzinnym środowisku.

stwierdziłem, że w ramach każdej filozoficznej tradycji badawczej znajdują się różne założenia metafizyczne, metodologiczne, epistemologiczne czy aksjologiczne. Uważam, że właśnie owe założenia to nic innego, jak pewien akceptowany obraz świata, rozstrzygający o tożsamości tradycji. Wstępnie możemy dokonać rozróżnienia na potoczne, filozoficzne i naukowe obrazy świata. Stąd też chyba bardziej uzasadnione jest mówienie nie tyle o obrazie świata, co raczej o obrazach świata, które pozostają względem siebie w różnych zależnościach (SELLARS 1991). Każdy z tych obrazów wymagałby bardziej systematycznego opracowania, z którego na obecnie prezentowanym etapie badań muszę zrezygnować.

Na szczególną rolę obrazów świata w kształtowaniu teorii naukowych i filozoficznych zwraca uwagę ks. Michał Heller. Uważa, że obraz świata jest pewnym tłem wytworzonym przez określone czynniki kulturowe i historyczne. Sama nauka czy filozofia nie nasuwają wprost żadnego obrazu świata. Jest on zawsze konsekwencją określonej interpretacji. Obraz świata jest rezultatem naszego poznania. Jest wynikiem konceptualizacji dokonującej się przy użyciu aparatury pojęciowej i kategorii językowych, które przyswajamy z kultury. W skład każdego obrazu świata wchodzi przekonania filozoficzne, naukowe i religijne. Proporcje między tymi przekonaniami mogą układać się bardzo różnie. Stanowią one tworzywo, z którego mniej lub bardziej misternie utkany jest obraz świata (zob. HELLER 1996; 2008; 2019).

Precyzując: przez obraz(y) świata funkcjonujący(e) w filozofii chrześcijańskiej, pojmowanej jako tradycja badawcza, będę projektująco rozumiał, pewien zbiór założeń lub przedłożeń (najczęściej ontologicznych, epistemologicznych i aksjologicznych), które akceptuje dany filozof po to, aby w ogóle móc przeprowadzać jakikolwiek dyskurs teoretyczny (ŻYCIŃSKI 1985). Obraz świata i wchodzące w jego skład założenia stanowią tzw. wiedzę tła, która określa argumentacyjne sposoby rozstrzygania formułowanych problemów teoretycznych i praktycznych. Zgodnie z przyjętą definicją projektującą teorie filozoficzne dostarczają treściowo heterogenicznych obrazów świata. Inny obraz świata akceptują tomiści, inny fenomenologowie, a jeszcze inny zwolennicy filozofii procesu. W ramach jednej tradycji badawczej może być rozwijanych wiele różnych obrazów świata, pozostających wobec siebie w stosunku wykluczania lub dopełniania. Obrazy świata zawierają przekonania determinujące tzw. *twarde jądro* tradycji, z których tak łatwo nie można zrezygnować, oraz przekonania, z których na różnych etapach kształtowania tradycji można zrezygnować, nie naruszając jej tożsamości. Chciałbym

jednak podkreślić, że filozoficzne obrazy świata mają charakter całościowy, unifikujący (NOWAK 1998). Do podstawowego korpusu założeń należą tezy metafizyczne/ontologiczne, które — jak twierdzi Putnam — opisują podstawowe umeblowanie świata (PUTNAM 1998). Obraz świata rozstrzyga o tym, co istnieje, a co nie istnieje. Heller zwraca uwagę na bardzo ważną kwestię, iż „samo wyliczenie tych elementów uświadamia, że obraz świata jest tworem nieostrym, nieokreślonym, o rozmytych brzegach. W niczym to nie przeszkadza jego niezwyklej skuteczności w kreowaniu gustów, kryteriów wartościowania i intelektualnych preferencji epoki” (HELLER 1996, 14). Tenże obraz świata — argumentuje ks. Heller — „jest obecny nie tylko w wypowiedziach, które dotyczą go wprost, lecz w podtekstach wielu wypowiedzi, które dotyczą całkiem czegoś innego; więcej jest on obecny w całym klimacie kulturowym” (HELLER 1996, 25). W sposób szczególny zależność filozofii chrześcijańskiej od jakiegoś obrazu świata jest widoczna w warstwie językowej¹⁵. Nie zawsze filozof chrześcijański zdaje sobie sprawę z podskórnego oddziaływania tego obrazu. Ów wpływ ujawnia się w doborze kategorii językowych, za których pomocą opisuje się otaczający świat, przeprowadza określone rozumowania za formułowanymi tezami.

W akceptacji każdego obrazu świata biorą udział czynniki podmiotowe (ŻYCIŃSKI 1985). Racjonalna logika argumentacji nie jest ostatecznie rozstrzygająca dla akceptacji określonego obrazu świata. Warto zwrócić uwagę na element swoistego zawierzenia. Zanim bowiem zaakceptujemy określone argumenty, zanim uznamy, że prawdziwa jest ta, a nie inna koncepcja filozoficzna, najpierw musimy przyjąć na mocy aktu wiary epistemicznej jakiś obraz świata, który jest związany z filozoficzną tradycją badawczą (ŻYCIŃSKI 1989). W obrazy świata po prostu wierzymy. Obrazy te są bazą dla naszej teorii i praktyki (zob. ABEL 2014). Determinują, co jest prawdziwe i fałszywe, na poszczególnych etapach rozwoju poznania. Obrazy te internalizujemy, początkowo bezkrytycznie, a dopiero w konsekwencji dalszego rozwoju i gromadzenia wiedzy, zwłaszcza poprzez edukację, zaczynamy w nie powątpiewać, co prowadzi do ich częściowej lub całościowej rewizji, która nierzadko przypomina remont statku płynącego po wzburzonych morskich falach¹⁶.

¹⁵ Fleck zwraca uwagę, że z każdym stylem związana jest określona aparatura pojęciowa. Każdy styl generuje specyficzny język i pojęcia. W tym znaczeniu filozofia chrześcijańska też wypracowała sobie określony styl i język, którym posługuje się do formułowania i rozstrzygnięcia problemów konceptualnych i empirycznych.

¹⁶ Pomijam dokładniejszą analizę internalizacji obrazów świata, która uwzględniałaby opracowania z zakresu socjologii wiedzy, zwłaszcza podejścia umiarkowanego konstruktywizmu.

Początkowo musimy je zaakceptować na wiarę, aby następnie w toku internalizacji nowej wiedzy albo częściowo je przebudować, albo też w całości odrzucić i zastąpić nowymi. Niektórzy jednak z uporem maniaka trwają przy raz przyswojonych obrazach świata w ich niezmienionej treści, doświadczając tym samym trudności z ich adaptacją do nowych obrazów świata funkcjonujących w kulturze. W kulturze pełno jest przecież tzw. konserwatywnych obrazów świata, opartych na podretuszowanym filozoficzną interpretacją poznaniu potocznym (zdroworozsądkowym). Natomiast specjalistyczne — jeśli można tak powiedzieć — obrazy świata, funkcjonujące w ramach różnych naukowych i filozoficznych tradycji badawczych, przyswajamy poprzez edukację naukową i filozoficzną na uniwersytecie, akademii czy w innych instytucjach naukowych. Przyswajamy zdania stwierdzające określone stany rzeczy uznane za prawdziwe oraz wzorce formułowania i rozstrzygania problemów, które wymyślili i w praktyce utrwalili twórcy danej tradycji. Przyswajamy je zawsze na bazie potocznego obrazu świata¹⁷, który w porządku ontogenezy poznania jest podstawowy dla ludzkiego doświadczania świata i nabywa innych, bardziej wyrafinowanych obrazów świata (zob. WITTGENSTEIN 1993)¹⁸.

Ów obraz świata akceptowany przez filozofów chrześcijańskich moglibyśmy potraktować w kategorii metafory pola sił, którą spopularyzował znany filozof analityczny Willard Van Orman Quine. Wówczas obraz ten byłby zbiorem założeń i przekonań o różnym statusie metodologicznym. Byłyby w nim obecne takie przekonania, z których moglibyśmy łatwiej zrezygnować, np. pod wpływem danych empirycznych lub argumentów teoretycznych, ale byłyby w nim też i takie przekonania, które pozostawałyby nieczułe na żadne argumenty empiryczne i konceptualne. Ich odrzucenie lub radykalna reinterpretacja wiązałyby się z podważaniem tzw. twierdzeń bazowych, np. zdania *Bóg istnieje*. Wydaje się, że owe tezy bazowe stanowią bufor zabezpieczający tożsamość danej tradycji. W ich akceptacji chodziłoby nie tylko o uzasadnienie pragmatyczne, ale o wykazanie, że ich

¹⁷ Szerzej na temat przyswajania wiedzy na podstawie potocznego obrazu świata w perspektywie konstruktywistycznej zob. WYGOTSKI 1971; DRIVEN 1989; BŁASIAK 1999; SZYDŁOWSKI 1990; KLUS-STAŃSKA 2000; KRAJNA i SUJAK-LESZ 1997; MAŁKIEWICZ 2003. Autorzy ci uwzględniają różne poziomy ontogenezy poznania.

¹⁸ Zmiana obrazów świata polega w dużej mierze na reorganizacji dotychczasowej wiedzy. W tej kwestii opowiadam się za umiarkowanym konstruktywizmem. Pogląd ten nie znajduje się w radykalnej opozycji do realizmu ludzkiego poznania. Szerzej nie rozwijam tej kwestii, gdyż to wymagałoby przygotowania osobnego opracowania. Piszą o tym: ZYBERTOWICZ 1995; AMSTERDAMSKA 1992; WRONIECKA 2012 i inni.

odrzućcie prowadziłoby do radykalnej merytoryczno-treściowej rewizji obrazu świata, prowadzącej do zerwania z obowiązującą tradycją¹⁹. Przed takimi posunięciami można się jednak bronić, stosując określone heurystyki. Heurystyki nakazujące obronę lub odrzucenie określonych tez miałyby charakter tak wewnętrzny, jak i zewnętrzny. Można by też mówić o tzw. instytucjonalnym wymiarze określonych heurystyk, powiązanych z tzw. negatywną normą wiary, które na mocy pewnych dekretów zakazywałyby dokonywania określonych reinterpretacji jako po prostu niezgodnych z kanoniczną (zinstytucjonalizowaną) interpretacją określonych prawd²⁰. Takimi negatywnymi heurystykami dysponuje np. Magisterium Kościoła, a także inne instytucje z nim związane, które stawiają sobie za cel obronę integralności określonej wykładni chrześcijańskiego obrazu świata. W taki sposób — co dla niektórych może wydać się kontrowersyjne — swój obraz świata przyswaja również filozof chrześcijański. Obraz ten po prostu przejmuje od swoich mistrzów i nauczycieli, którzy już wcześniej uznali go za prawdziwy. To jednak, jak długo będzie go akceptował, zależy przede wszystkim od wpływu określonych czynników eksternalnych.

W dwudziestowiecznej filozofii chrześcijańskiej bardzo długo dominował neotomistyczny obraz świata. Stanowił on pogłębioną filozoficznie interpretację zdroworozsądkowego obrazu świata. Już bowiem po tzw. rewolucji scholastycznej XIII wieku uznano, że tylko tomistyczny obraz świata — w przeciwieństwie do platońsko-augustiańskiego — oddaje prawdziwą naturę rzeczywistości. Jego przesłanki uznano przecież za tzw. przedsiönki wiary. Wykazywano wówczas, że tylko w ramach realistycznego obrazu świata da się przeprowadzić spójną interpretację chrześcijańskiego doświadczenia. Świat rzeczywisty jest taki, jaki jest jego neotomistyczny obraz. Konkurencyjne obrazy świata zafałszowują rzeczywistość, wprowadzając do niej elementy aprioryczne, nielicujące z realizmem poznania²¹. Obraz

¹⁹ Kwestia opracowania chrześcijańskiego obrazu świata w kategorii metafory Quine'owskiego pola wymagałaby znacznie szerszych analiz. Powyżej wskazuję tylko jedną z możliwości interpretacyjnych.

²⁰ Jako przykład można by tutaj podać wszelkie próby feministycznych interpretacji utrwalonego obrazu Boga i tradycji chrześcijańskiej.

²¹ Już w latach 70. i 80. ubiegłego wieku obok tomistycznego obrazu świata, który w filozofii chrześcijańskiej był mocno dominujący, zaczęły krystalizować się nowe obrazy świata, związane z takimi tradycjami badawczymi, jak fenomenologia, filozofia dialogu czy filozofia w kontekście nauki. Akceptowane przez zwolenników tych koncepcji obrazy świata przedmiotowo bardzo różniły się od tomistycznego. Zwracały uwagę bardziej na podmiotowe aspekty przeżywania wiary i doświadczenia religijnego. Z socjologicznego jednak punktu widzenia nowe obrazy świata nie miały łatwej adaptacji w kulturze filozofowania zdominowanej przez zinstytucjonalizowany obraz

świata określa również rzeczywistość wiary; jaki obraz świata, takie rozumienie wiary. Stąd niekiedy pojawiające się, w różnych okolicznościach, sarkastyczne sformułowanie: prawowicie wierzącym może być tylko ten, kto akceptuje tomistyczny obraz świata. Dominującej roli tomistycznego obrazu świata w teologii i filozofii chrześcijańskiej nie kwestionował także papież Jan Paweł II. Wskazywał on jednak na konieczność jego uzupełnienia zdobyczami filozofii i nauki współczesnej.

Z punktu widzenia socjologii wiedzy instytucjonalizacja tomistycznego obrazu świata tylko częściowo zabezpieczyła go przed refutacją. Atoli rewolucja, metanauka i przełomowe odkrycia dokonane w naukach przyrodniczych doprowadziły do wykrystalizowania się naukowego obrazu świata, który przyczynił się do podważenia wielu założeń filozofii chrześcijańskiej opartej na tezach zdroworozsądkowego obrazu świata²². Generalnie rzecz ujmując, kwestia instytucjonalizacji tradycji badawczej, a także akceptowanego przez jej członków obrazu świata jest bardzo interesująca z socjologicznego punktu widzenia²³. Szczegółowe przebadanie tych problemów,

tomistyczny. Zwolennicy tomistycznego obrazu świata, który instytucjonalnie został uznany za podstawową wykładnię filozofii chrześcijańskiej, od samego początku krytycznie odnosili się do wszystkich prób konceptualizacji filozofii chrześcijańskiej w terminologii zapożyczonych z fenomenologii, hermeneutyki czy filozofii dialogu. Wymownym przykładem obrazującym tę sytuację może być „debaty” ks. Tischnera z przedstawicielami tomizmu egzystencjalnego i konsekwentnego (Gogacz), która w praktyce nie przyniosła żadnych rozstrzygnięć teoretycznych dla obydwu stron sporu poza, niestety, pogłębieniem podziałów i wzajemnych niechęci do członków tej samej tradycji badawczej.

²² W związku z tym niektórzy zwolennicy filozofii w nauce (np. ks. Heller) wprost piszą o porzuceniu dawnego tomistycznego obrazu świata na rzecz nowego, tzw. naukowego obrazu świata, który pełni ważne funkcje regulatywne i heurystyczne. Podstawowym mankamentem tomistycznego obrazu świata jest to, że nie współgra ze współczesnymi naukami przyrodniczymi, daleko mu także do nauk społecznych i humanistycznych. Jest kulturowo wyizolowanym tworem, którego broni niewielka grupa filozofów, kształtujących swoiste getto intelektualne (zob. ŻYCIŃSKI 1996).

²³ W sposób szczególny wyłania się tutaj kwestia obiektywności. Instytucjonalizacja ma zapewnić obiektywność myślenia, która jest zagwarantowana powszechną zgodą panującą w danym kolektywie myślowym. Idąc za Fleckiem, można powiedzieć, że chodzi tu o zgodność nie tylko w ramach racjonalnie wydawanych sądów, ale też o zgodność przeżywanych emocji. Kolektyw myślowy to nie tylko racjonalne przekonania, ale też przeżywane emocje, które razem tworzą tzw. przeciętny nastrój kolektywu. U Flecka owa przeciętna normalność jest gwarantem intersubiektywności. Instytucjonalizacja gwarantuje obiektywność i intersubiektywność przekazu wiedzy, który przekracza psychologiczne uwarunkowania indywidualnego badacza. Instytucjonalizacja kładzie kres dowolności badawczej. Instytucja pełni funkcję kontrolną wobec tych jednostek, które mogłyby mieć problem z wierną transmisją wiedzy. Stąd też instytucja może wymuszać na jednostkach głoszenie określonych sądów, które z jej perspektywy są racjonalnie uzasadnione, poddane określonej kontroli, która prowadzi do zagwarantowania spójności i konserwatywności stylu myślowego (zob. FLECK 1986, 71–79.)

które chciałbym tylko zasygnalizować, mogłoby pokazać, w jaki sposób czynniki pozapoznawcze (np. pragmatyczne, związane z utrzymaniem przez instytucję Kościoła określonej pozycji społecznej, reguły internalizacji obrazu świata, które determinują określone autorytety instytucjonalne) rozstrzygały o akceptacji rozwiązań określonych problemów empirycznych i konceptualnych (przykładem może być tutaj sprawa tzw. Galileusza czy Karola Darwina), a tym samym decydowały, w ramach jakiego obrazu świata może być rozwijana jedynie słuszna, prawdziwa i autentyczna artykulacja chrześcijańskiego doświadczenia. Wydaje się bowiem, że związek niektórych filozoficznych wykładni chrześcijańskiej tradycji badawczej z instytucjami kościelnymi miał za zadanie zapobiegać nadmiernemu wzrostowi wewnętrznego pluralizmu teoretycznego. Wszak przez bardzo długi czas uważano (zresztą i dziś wielu przyjmuje takie stanowisko), że obraz świata kształtujący tę tradycję powinien być wewnątrznie jednolity i spójny, gdyż tylko wtedy będzie można skutecznie bronić depozytu wiary chrześcijańskiej. Jeśli zaś tak, to powinno się dążyć do zachowania niezmiennego w swojej treści obrazu świata, niezłезienie od tego, czy nadąża on za współczesnymi przeobrażeniami dokonującymi się w kulturze, a zwłaszcza w nauce. Stąd też nie należy się dziwić, że wielokrotnie podejmowano próby — a historia pełna jest takich przykładów²⁴ — aby instytucjonalnie zagwarantować monolityczny charakter obrazowi świata, a tym samym uchronić tradycję filozofii chrześcijańskiej przed zagrażającym jej — w myśl tych interpretacji — wewnętrznym pluralizmem²⁵.

PLURALIZM TEORETYCZNY W FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Filozofia chrześcijańska jako tradycja badawcza nigdy nie była monolitem. Zawsze była wewnątrznie zróżnicowana, pluralistyczna, zantagonizowana sporami wokół różnych jej wykładni. Jej wyraźnym znamieniem jest podległy historycznym fluktuacjom pluralizm teoretyczny. Dlatego też jest

²⁴ Jako przykład mogą tutaj służyć administracyjne zakazy studiowania w średniowieczu Arystotelesa czy późniejsze potępienia i polemiki z XIII i XIV wieku, których ofiarą padł sam św. Tomasz z Akwinu.

²⁵ Interesującym zagadnieniem byłoby tutaj rozwinięcie kategorii stylu myślowego wypracowanej przez polskiego filozofa nauki Ludwika Flecka, pod kątem uchwycenia specyfiki zagwarantowania wewnętrznej spójności obrazu świata filozofii chrześcijańskiej (zob. FLECK 2011). W takim ujęciu chodziłoby o mocniejsze wyeksponowanie społecznych czynników, które kształtowały i nadal kształtują profil poznawczy współczesnej filozofii chrześcijańskiej.

ona strukturą dynamiczną, dialektyczną, historycznie zmienną, podatną na wszelkie oddziaływania kulturowe, społeczne, polityczne i dosyć mocno zinstytucjonalizowaną. Ograniczając się tytułem przykładu do dwudziestowiecznej europejskiej filozofii chrześcijańskiej jako pierwsza najbardziej dominująca — przynajmniej przez jakiś czas — była neotomistyczna tradycja badawcza. Znalazła ona silne wsparcie instytucjonalne ze strony Kościoła katolickiego; Sobór Watykański II *de facto* nigdy nie zakwestionował dominującej pozycji tomizmu w teologii i filozofii. Dziś pozycja tej tradycji jest znacznie słabsza, do czego przyczyniły się czynniki kulturowe i społeczne, a także przemiany, które dokonały się w rozumieniu poznania filozoficznego. Tradycja ta również nigdy nie była monolityczna. Charakteryzując ją, należy skonstatować, że w jej skład wchodziły i nadal wchodzi takie koncepcje (lub pomniejsze tradycje badawcze — jeśli przyjmiemy taką kategorię) tomistyczne, jak: tomizm tradycyjny, tomizm lowański, tomizm fenomenologiczny, tomizm transcendentálny, tomizm egzystencjalny, tomizm konsekwentny, tomizm fenomenologiczny i tomizm analityczny (SHANLEY 2017). Nie wiodły one spokojnej koegzystencji, ale pozostawały w stanie raczej notorycznego zantagonizowania. Jedne z nich uzyskiwały mniejsze, inne zaś większe wsparcie instytucjonalne, co zapewniło tym ostatnim przetrwanie w kulturze. Niektóre z tych pomniejszych tradycji mają już wartość historyczną (np. tomizm tradycyjny czy lowański), to znaczy, że obecnie nie istnieją ich przedstawiciele i nie podejmują prób rozstrzygnięcia żadnych problemów, natomiast w przypadku innych koncepcji tomistycznych (egzystencjalny, analityczny, fenomenologiczny) widoczne jest ich względne oddziaływanie w postaci formułowanych i rozstrzyganych problemów filozoficznych. Można by zatem stwierdzić, że niektóre z tych tradycji mają charakter postępowy; podejmują się formułowania i rozstrzygnięcia określonych problemów teoretycznych i praktycznych.

Filozoficzne tradycje badawcze — na co zwróciłem już uwagę — mogą pozostawać względem siebie w stosunku krzyżowania, wykluczania się, nadrzędności lub podrzędności. Na przykład filozofia chrześcijańska jako tradycja badawcza jest kategorią nadrzędna wobec tomistycznej tradycji badawczej. Tomistyczna tradycja jest po prostu częścią znacznie szerszej tradycji badawczej, jaką jest filozofia chrześcijańska, dlatego że oprócz neotomizmu w jej ramach funkcjonują także inne propozycje teoretyczne uprawiania filozofii chrześcijańskiej, które wobec tradycji tomistycznej pozostają w opozycji lub też w statusie częściowego dopełniania się. Obok tomistycznej można by wyróżnić np. zróżnicowaną tradycję fenomenologiczną i analityczną.

Na tym właśnie polega wewnętrzny (merytoryczno-treściowy) pluralizm tej tradycji badawczej; obejmuje ona zróżnicowane idee, koncepcje i teorie, które pozostają względem siebie w różnych stosunkach, zwłaszcza odnośnie do różnych szczegółowych rozstrzygnięć problemów konceptualnych i empirycznych. Inaczej problem zła i cierpienia rozwiązuje tomizm, a inaczej filozofia dialogu, inaczej na kwestię wszechmocy Boga odpowiada tomizm, a inaczej filozofia procesu (KOWALCZYK 1979; WOJTYSIĄK 2012). Stąd też użytkownicy aparatur pojęciowych, właściwych poszczególnym tradycjom, nie zawsze są w stanie się porozumieć.

Współczesna filozofia chrześcijańska pojmowana jako tradycja badawcza jest wewnętrznie mocno zróżnicowana. Zróżnicowanie to jest konsekwencją przybierających na sile emancypacji indywidualnych preferencji badaczy, którzy nierzadko wyłamują się spod czegoś, co Fleck nazwał kolektywnym stylem myślenia (zob. FLECK 2011)²⁶. Filozofię chrześcijańską znamionuje mocno zaawansowany pluralizm teoretyczny i wielość mniej lub bardziej konserwatywnych obrazów świata, których podmiotowa akceptacja rozstrzyga ostatecznie o przyjmowanym punkcie wyjścia, sposobie konceptualizacji problemów, stosowanych typach argumentacji itp. Jest to tradycja badawcza dość mocno zdemokratyzowana (zwłaszcza wśród młodszego pokolenia) — jak na panujący w niej konserwatyzm — o zróżnicowanych aspiracjach poznawczych i różnym poziomie wewnętrznego i zewnętrznego zantagonizowania. Dlatego też trudno jednoznacznie stwierdzić, która z pomniejszych tradycji aktualnie rozwijanych jest dominująca dla całego chrześcijaństwa. Na pewno tomizm stracił siłę oddziaływania, na czoło wysunęły się koncepcje związane z tzw. teizmem analitycznym czy w ogóle z analitycznym podejściem do uprawiania filozofii religii i teodycei. Trudno jednak precyzyjnie oszacować, na ile tradycja analityczna, która też jest wewnętrznie zróżnicowana, zdobędzie przewagę na innymi²⁷.

²⁶ Fleck twierdził, że niektóre jednostki funkcjonujące w określonym stylu myślowym, pod wpływem określonych czynników psychologicznych i społecznych, mają tendencję do wyzwolenia się z obowiązujących standardów racjonalnego sądenia, które określa kolektyw. W związku z tym podejmują próby przekształcenia doczasowej formy stylu poprzez podawanie w wątpliwość niektórych jego elementów lub też całości. Wątpliwości, powiada Fleck, powinny zostać przedstawione kolektywowi jako całości. Dopiero wtedy zaczynają oddziaływać, kiedy zdołają uruchomić twórczy ferment, wówczas prowadzą do określonych przemian. Zmiany mogą być społecznie uprawomocnione, o ile kolektyw zostanie do nich przekonany. Bywa i tak, że niektóre jednostki muszą opuścić kolektyw, gdyż nie są w stanie zaakceptować wierności jego kulturze. (Zob. FLECK 1986).

²⁷ Dominacja tych stanowisk, jak przypuszczam, będzie coraz mocniejsza i prawdopodobnie to one doprowadzą do wykrystalizowania się nowej tradycji badawczej, którą nazwałbym nie-

Z pluralizmem teoretycznym i demokratyzacją podejść wiąże się mniejsza lub większa otwartość na dialog z innymi tradycjami badawczymi. Obecnie nie istnieje możliwość utrzymania jednego obowiązującego obrazu świata w tej tradycji badawczej, pomimo że stale pojawiają się pośród jej wyznawców tendencje unifikacyjne, które są niczym innym, jak tylko wyrazem nostalgii za zunifikowanym, hierarchicznie uporządkowanym i instytucjonalnie promulgowanym obrazem świata. Atoli żadne decyzje i rozstrzygnięcia o charakterze instytucjonalnym nie są w stanie zagwarantować jej monolitycznego charakteru. Wszelkie zaś próby takiego zagwarantowania, które były podejmowane w przeszłości, kończyły się dramatycznie nie dla tradycji, która i tak rozwijała się własnym torem, ale dla instytucji, która kompromitowała się mało poważnymi dekrétami. Czy tego chcemy czy nie, jesteśmy skazani na teoretyczny pluralizm. Trwanie w monolocie byłoby jak stanie na jednej nodze. Do zwolenników, którzy uparcie trwają w takiej postawie, można odnieść słowa Wittgensteina, który pisał: „kiedy filozofuję, ważne dla mnie jest to, bym stale zmieniał pozycję, abym nie stał zbyt długo na jednej nodze, bym nie zeszywniał” (WITTGENSTEIN 2000, 50). Pluralizm teoretyczny może inspirować do dialogu i twórczej dyskusji, ale też może uruchamiać skądinąd bardzo niebezpieczne psychologiczne mechanizmy izolacyjne. Dlatego też, aby ustrzec się przed izolacją, potrzebna jest właściwa metoda zabezpieczająca (rzecz jasna nie z automatu) filozofów chrześcijańskich przed popadnięciem w skrajności spowodowane nieumiejętnością adaptacji do aktualnych warunków społecznych i kulturowych, tak silnie zdeterminowanych rozwojem nauki i techniki. Powinna to być metoda rozumiana nie tylko jako zbiór przepisów, które filozof chrześcijański potrafiłby zaaplikować w praktyce filozofowania, ale bardziej jako pewna postawa, *habitus*, czyli sprawność umysłowa dotycząca nie tyle samej filozofii, co raczej samego filozofa chrześcijańskiego. W związku z tym w kolejnym kroku chciałbym sformułować kilka tez i postulatów o metodzie, jaką mógłby posługiwać się współczesny filozof chrześcijański.

zobowiązująco analityczną filozofią chrześcijańską. Nawet jeśli paradygmat analityczny uzyskałby taką dominację, to jednak nie zdoła doprowadzić do całkowitego wygaszenia innych tradycji, takich jak fenomenologiczna czy neotomistyczna. Będą one współistnieć obok siebie, wchodząc z sobą, być może, okazjonalnie w krytyczną dyskusję, albo też dojdzie do takiej sytuacji, w której mniej liczne i mniej dominujące tradycje zamkną się we własnych formułach i koncepcjach na wszelki dialog i dyskusję z tradycją dominującą. Trudno jednakże w tej materii o jednoznaczne predykcje.

DYSKUTOWALNOŚĆ JAKO METODA FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Czy filozofowie chrześcijańscy dyskutują? Odpowiedź na to pytanie wcale nie jest taka prosta, jakby się wydawało. Generalnie wszyscy zgadzają się z doniosłą rolą dyskusji w rozwijaniu twórczych podejść w filozofii. W praktyce jednak różnie z tym bywa²⁸. Są bowiem tacy, którzy dostrzegając różne wyzwania, np. sytuacje problemowe pojawiające się w nauce, podejmują dyskusje, które prowadzą do sformułowania nowych propozycji teoretycznych w tradycji filozofii chrześcijańskiej (zob. SŁOMKA 2018; MAZIARKA 2019; GRYGIEL 2019). Nie brakuje jednak i takich, którzy uważają, że w ogóle nie ma sensu dyskutować, skoro wszystko mamy już ustalone. Lepiej okopać się na dobrze ugruntowanych pozycjach, a wobec tych, którzy prowokują do dyskusji, przyjąć postawę przeczekania lub ignorowania. Nie siląc się na jakieś ogólne diagnozy, niepoparte konkretnymi danymi statystycznymi, w formie przypuszczenia stwierdzam, że niektórzy współcześni filozofowie chrześcijańscy mają spore problemy z dialogiem i dyskusją, i to nie tylko z tymi, którzy opowiadają się za innymi tradycjami badawczymi, ale mają też problem z dyskusją wewnątrz własnej tradycji, z tymi, którzy rozwijają odmienne koncepcje teoretyczne od tych kanonicznie ustalonych. Nadal przecież tomiści nie mogą porozumieć się z analitykami czy z filozofującym w kontekście nauki, choć wszyscy należą do jednej tradycji badawczej. Fenomenologowie nadal podejrzliwie patrzą na wszelkie próby spekulatywnego uprawomocnienia teodycei, o które tak zabiegają autorzy tomistyczni. Wygląda na to, że filozofowie chrześcijańscy wcale nie są ekumeniczni i jakoś nie bardzo zależy im na dobrym porozumieniu się ani między sobą ani też z innymi filozofiami (zob. WOLEŃSKI 1996).

Dlatego też uważam, że współczesna filozofia chrześcijańska powinna być tradycją krytyczną, zmierzającą do zbalansowanego kompromisu między wiernością jej historycznych artykulacji a współczesnymi wyzwaniami, które

²⁸ „Wszyscy zgadzamy się z tym, iż filozofia (każda filozofia) rozwija się przede wszystkim w dialogu, w dyskusji. W dyskusji wewnątrz szkoły i w dyskusji między szkołami, między różnymi kierunkami filozofii. Jeśli nie chcemy zamykać się w wyspecjalizowanych środowiskach, jeśli chcemy uniknąć stagnacji, musimy m.in. iść w dwu kierunkach. Po pierwsze, zaprezentować naszą myśl w zróżnicowanej szacie językowej, dostosowanej do różnego typu odbiorców, uwzględniającej obowiązujący model kultury logiczno-metodologicznej. Po drugie, musimy wchodzić w niepowierzchną dyskusję z innymi teoriami rzeczywistości, człowieka, musimy adekwatnie zestawiać nasze poglądy z poglądami nowych kierunków. Nie wystarcza tu stosowanie grubych klasyfikacji cudzych poglądów” (STĘPIEŃ 1997, 58).

są związane z intensywnym rozwojem nauk empirycznych. Uważam, że powinna być rozwijana w duchu popperowskiego krytycznego racjonalizmu, oczywiście w określony sposób zinterpretowanego²⁹. Byłaby to tradycja dyskursywna o dużych walorach poznawczych, w nieustannym dialogu z innymi tradycjami wypracowująca swoją interpretację rzeczywistości (zob. BRONK 2010). Aby dziś rzetelnie uprawiać filozofię chrześcijańską, trzeba na serio potraktować wskazówkę Poppera: „spróbuj zbadać, o czym dziś dyskutują uczeni i filozofowie” (POPPER 1963, 864). W ten sposób kształtuje się tradycja krytycznego badania, odrzucająca wszystkie próby ideologizacji i mitologizowania chrześcijaństwa. Jej zwolennicy muszą nauczyć się akceptować, że prawda nie jest łatwa do osiągnięcia, tam bowiem gdzie w grę wchodzi oparte na rozumie naturalnym strategie argumentacyjne, zawsze możliwy jest błąd. Dlatego też nie należy obawiać się przyznania racji naszym oponentom, kiedy nasze argumenty zawodzą³⁰. Filozofowie chrześcijańscy zbyt długo byli zdominowani przez instynkt pewności, który wyrażał się w notorycznym powtarzaniu utartych formuł przeszłości, zabezpieczanych określonym wsparciem instytucjonalnym. Znalazło to swój niepokojący finał w fundacjonalizmie, nierzadko podszytym agresją i lękiem wobec innych koncepcji (HELLER 2006). I tym razem inspirując się Popperem, należałoby w duchu krytycyzmu przyznać: „Przedstawiam ci takie, a takie wyjaśnienie,

²⁹ Od razu może pojawić się wątpliwość, dlaczego proponuję, aby popperowski racjonalizm krytyczny przyjąć jako model uprawiania filozofii chrześcijańskiej. Argumentem za są, po pierwsze, osobiste preferencje metafizyczne autora, który dostrzega w podejściu Poppera pewną bezkompromisową postawę, w praktyce faktycznie przekładającą się na to, że głoszone poglądy trzeba poddawać dyskusji krytycznej, a nie szukać dla nich potwierdzenia u tych, którzy myślą podobnie. Szukanie tych, co myślą podobnie do mnie, jest heurystycznie niewymagającą strategią poznawczą, która jednak nie prowadzi od odkrycia niczego nowego poza wzajemnym przytakiwaniem prowadzącym w niektórych sytuacjach do powstania koła wzajemnej adoracji. Ta strategia, dobrze ugruntowana u niektórych filozofów, nie tylko zresztą chrześcijańskich, doprowadziła do swoistej inercji poznawczej, wyrażającej się w filozofowaniu opartym na powtarzaniu utartych formułek. Takie uprawianie filozofii chrześcijańskiej jest przede wszystkim bezpieczne i mało kosztowne. Niestety rozstrzygającym argumentem na rzecz sformułowanej opcji są obok preferencji osobistych także racje przedmiotowe. Uważam, że racjonalizm scholastyczny głoszony przez św. Tomasza z Akwinu, który swój najpełniejszy wyraz znalazł w metodzie scholastycznej dyskusji, nie jest sprzeczny z racjonalizmem krytycznym lansowanym przez Poppera. Tomasz i Poppera cechuje pewna bezkompromisowość, głoszone poglądy pragną oni poddać intersubiektywnej kontroli, która może dokonać się w gronie kompetentnych dyskutujących.

³⁰ Za Witoldem Marciszewskim trzeba odróżnić „mieć racje” od „mieć rację”. Mieć dla swojego stanowiska racje, to jeszcze nie to samo, co mieć rację. Mieć racje to znaczy głosić zdanie uzasadnione, ale mieć rację to głosić zdanie prawdziwe. Niektórzy to myślą, twierdzą, że jak mają racje, to z automatu głoszą prawdę. Nie każde zdanie uzasadnione jest prawdziwe i nie każde zdanie prawdziwe jest uzasadnione. Mamy tutaj do czynienia z pewną asymetrią.

powiedz, co myślisz o nim. Zastanów się, może sam potrafisz dać inne, lepsze” (POPPER 1963, 863). Taka umiarkowana antyfundacjonalistyczna postawa powinna cechować współczesnego filozofa chrześcijańskiego. Nie zawsze, jak pokazuje historia, filozofowie chrześcijańscy byli w stanie powiedzieć: zastanów się, może potrafisz podać lepsze rozwiązanie, dominujące były raczej stwierdzenia w stylu: nasze rozwiązania są prawdziwe, a innych są konsekwencją błędu poznawczego.

Dlatego tak ważna jest kwestia właściwej metody, która zabezpiecza przed czymś, co można nazwać dyktatorskimi posunięciami. Posunięcia te wynikają ze wspomnianego instynktu pewności, który nakazuje wierzyć, że tylko rozwiązania oparte na moich fundamentach są prawdziwe i słuszne, innych zaś muszą być skażone jakimś nieprzewidywalnym błędem. Poszukując właściwej metody, można skorzystać z pewnej analogii do procedury badawczej występującej w naukach przyrodniczych. I tak jak w naukach przyrodniczych mamy do czynienia z falsyfikacją hipotez empirycznych, tak w filozofii chrześcijańskiej mielibyśmy do czynienia z metodą dyskutowalności jako swoistym odpowiednikiem falsyfikowalności. Owo pojęcie do obiegu filozoficznego wprowadził ks. Michał Heller w dyskusji z fundacjonalizmem epistemologicznym (zob. HELLER 2006, 82–101). Jego zdaniem za odpowiednik falsyfikowalności hipotez w naukach empirycznych trzeba przyjąć dla filozofii kryterium „dyskutowalności”. Skoro filozofia nie jest nauką empiryczną w takim samym znaczeniu jak nauki przyrodnicze, a jej tezy nie mogą być potwierdzone lub obalone za pomocą dowodów empirycznych, to trzeba przyjąć jakąś metodę, która zagwarantuje im racjonalny charakter. Należy uznać, że tylko te kierunki filozoficzne są wartościowe, które są otwarte na racjonalną i bezkompromisową dyskusję z przedstawicielami innych tradycji badawczych, np. ze współczesnym naturalizmem albo z przedstawicielami tych tradycji, które są rozwijane w ramach całościowo wziętej chrześcijańskiej tradycji badawczej (zob. HELLER 2006). Dyskutowalność spełnia funkcję kryterium aksjologiczno-normatywnego, które rozstrzyga o wartości (pozytywnej lub negatywnej) danego przedsięwzięcia filozoficznego. Waloryzacja ta ma charakter metaprzedmiotowy. Odnośnie do samej dyskutowalności należy stwierdzić, że nie jest ona cechą zdań, koncepcji, teorii czy całych tradycji badawczych jako doniosłych struktur teoretyczno-metodologicznych³¹. Dyskutowalność to umysłowa sprawność samych filozofów (klasycznie nazywano ją *habitus*), którzy przejawiają

³¹ Odnośnie do falsyfikowalności Popper pisał tak: „Przyjęte przeze mnie kryterium demarkacji nie stosuje się bezpośrednio do systemu zdań” (POPPER 1977, 71).

skłonność do poddawania swoich pomysłów teoretycznych (idei, koncepcji, teorii, całych tradycji) pod krytyczną, intersubiektywną dyskusję tocząca się we wspólnocie uczonych³². Moglibyśmy też za Flekiem powiedzieć, że dyskutowalność to pewien styl myślowy. Nie rozwijając tego wątku, zaznaczam tylko, że dyskutowalność jako podmiotowy *habitus* urzeczywistnia się w praktyce, czyli w realnie podejmowanych praktykach argumentacyjnych, w których ma miejsce formułowanie tez, ich uzasadnianie oraz przekonywanie. Zakłada zatem przyswojenie określonych reguł, które stosowane w praktyce umożliwiają wykazanie, że stanowisko, za którym się opowiadamy, jest racjonalnie uzasadnione (zob. KOJ 1989). Dyskutowalność, jakby się wydawało, nie prowadzi do relatywizmu, co najwyżej do relatywizacji, uczuła, że nasze tezy oraz ich uzasadnienia są zawsze konsekwencją akceptowanych obrazów świata, czyli zależą od większych całości teoretycznych. To nie jest tak, że dyskutowalność prowadzi do eliminacji wszelkich przekonań. Wręcz przeciwnie, dzięki niej mamy okazję dowiedzieć się, które z przekonań możemy zaakceptować, za którymi stoją najmocniejsze racje epistemiczne, a nie tylko racje pragmatyczne. Najogólniej rzecz ujmując, chodzi o to, aby mieć świadomość, że „zaakceptowane rezultaty badań nie są też chwilowymi modami. Zostają bowiem przyjęte na stałe, choć zmieniają się odniesienia przyjętych teorii, zmieniają się interpretacje, widzi się uwarunkowania i ograniczenia dawnych teorii, widzi się nawet błędy starych teorii” (KOJ 1989, 73).

Dyskutowalność jako metoda uprawiania filozofii chrześcijańskiej w praktyce wyraża się w formie niedyktatorskiej gry między interlokutorami (zob. GIEDYMIN 1959; WOLEŃSKI 1996; DUCHLIŃSKI 2014). Chodziłoby, rzecz jasna, o grę racjonalną. Gra jest racjonalna wtedy i tylko wtedy, kiedy filozof chrześcijański nie stosuje tzw. strategii dyktatorskiej, czyli takich posunięć argumentacyjnych, których użycie zapewnia jednemu z graczy wygraną niezależnie od tego, jakich posunięć argumentacyjnych dokonał przeciwnik.

³² Uważam, że tę skłonność do dyskutowalności nabywa się poprzez trening. Ową grę prowadzą konkretne podmioty, stąd też tak ważne jest wykształcenie w nich nawyku do niedyktatorskiego podejścia do interlokutora. Trafnie pisał o tym Witold Marciszewski, rozróżniając dwa modele edukacji: inicjacji i promocji. Tylko w tym drugim jest możliwość treningu dyskutowalności. Istotą tego modelu jest nauczenie adepta, mówiąc scholastycznie, sztuki *discussio*, czyli roztrząsania. Jak zwraca uwagę Marciszewski, model promocji polega na wprowadzeniu adepta w arkaną sztuki dyskusowania. To wprowadzenie powinno być określone przez tzw. dyrektywę partnerstwa, która brzmi: Ty możesz mieć rację, ja mogę być w błędzie. W modelu opartym na inicjacji jest inaczej: to Ja zawsze mam rację względem tych, który są spoza mojej tradycji czy kultury. W modelu promocyjnym: Ja czasem mogę się mylić, zwłaszcza kiedy stykam się z ludźmi o innych zapatrywaniach aksjologicznych, które wywodzą się z innych kultur i tradycji (MARCISZEWSKI 1976). Za Flekiem można by powiedzieć, że są takie style myślowe, które sprzyjają rozwijaniu dyskutowalności, acz są i takie, które mają mechanizmy przed nią zabezpieczające.

Strategia dyktatorska opiera się na formułowaniu takich hipotez, które można uzgodnić z dowolnym zestawem faktów. Wyrasta z instynktu pewności, czyli z subiektywnego poczucia, że „to ja mam rację”, że moja teoria najlepiej wszystko wyjaśnia. Jak długo filozof chrześcijański pozostaje w obszarze subiektywnej pewności, tak długo nie porzuca sfery instynktu i nie jest w stanie wejść w sferę zorganizowanej dyskusji z innymi (HELLER 2006, 82–83). Kiedy zderzają się ze sobą instynkty pewności, żadna dyskusyjność, poza okazywaniem wzajemnej niechęci i licytowania się, który instynkt jest bardziej pewny, nie jest możliwa.

Gra filozofa chrześcijańskiego z sytuacją problemową (problemami konceptualnymi lub empirycznymi) dokonuje się zawsze w horyzoncie tradycji, kultury, nauki, czyli tych elementów, które dziedziczymy po naszych przodkach i przyswajamy w języku. Pomysły i hipotezy nie biorą się przecieź znikąd; generują je minione tradycje i wiedza zastana³³. Owa niedyktatorska gra jest hermeneutycznym dialogiem uwikłanego w struktury przedrozumienia filozofa chrześcijańskiego z tradycją, obecnymi w niej tekstami filozoficznymi oraz ich interpretacjami, w których zostało wyrażone doświadczenie minionych pokoleń. Można powiedzieć, że współczesny filozof chrześcijański prowadzi dialektyczną grę, w której stapiają się z sobą dwa współwarunkujące rozumienie każdej sytuacji problemowej horyzonty: (1) horyzont przeszłości, tradycji i (2) horyzont tego, co aktualne (wiedzy zastanej), tego, co współczesne, co uwarunkowane kulturą, w jakiej żyje, nauką, która coraz bardziej zmienia nasze postrzeganie świata, a jednocześnie stale antycypuje przyszłość, prowokując do formułowania nowych pytań i przekraczania ograniczeń dotychczasowych horyzontów. Rozgrywająca się w intersubiektywnej przestrzeni różnych typów dyskursów niedyktatorska gra, czyli ów hermeneutyczny dialog między sytuacją problemową a interpretatorem, nie musi być realizowana według dyktatorskiej strategii, w której obowiązywałaby niczym nieograniczona zasada interpretacyjna „wszystko ujdzie”, prawa logiki byłyby w niej zastępowane niczym nieskrępowanymi prawami baśni, a zasady metodologii przysłaniane dowolną inwencją twórczą filozofów, nieliczących się ze stałymi elementami zastanej tradycji

³³ Popper stwierdza, że „nie wiemy, gdzie i jak rozpocząć analizę rzeczywistości. Żadna mądrość nam tego nie powie. Nawet tradycja naukowa jako taka nie wskaże nam tego. Ale powie nam, że ludzie zbudowali już na tym świecie pewien ramowy zarys jego teorii — pewnie nie najlepszy, lecz mniej więcej przydatny jako osnowa wyjaśnienia zjawisk. Służy on jako pewnego rodzaju siatka, układ współrzędnych, do którego odnosimy nasze spostrzeżenia. Korzystamy z tego układu wciąż, sprawdzając i krytykując w całej rozciągłości. I w ten sposób osiągamy postęp” (POPPER 1963, 864).

badawczej. Ważne jest bowiem, aby niedyktatorskie strategie nie prowadziły do wyników niekorygowalnych i nieobalalnych, czyli takich, które byłyby immunizowane na wszelkie zabiegi teoretycznej i empirycznej refutacji. Im bardziej taka interpretacja pozostaje odporna na świadectwa formułowanych kontrprzykładów, tym bardziej zbliża się do irracjonalnych uzurpacji poznawczych, z którymi nie można już racjonalnie dyskutować.

O rodzaju stosowanej gry przesądza ostatecznie akceptowany obraz świata, który może być mniej lub bardziej konserwatywny; im bardziej konserwatywny, tym bardziej uruchamia strategie dyktatorskie i — co też jest naturalne — różne psychologiczne mechanizmy obronne. I tutaj sprawa się komplikuje, bo oto okazuje się, że akceptowany obraz świata może być nieprzekraczalną granicą dla dyskutowalności. Czy tak naprawdę można kogoś przekonać do innego obrazu świata niż ten, który wyznaje? Na ten problem zwrócił uwagę Ludwig Wittgenstein, który pisał: „Mogę sobie wyobrazić człowieka, który wyrósł w całkiem szczególnych warunkach i któremu wpojono, że Ziemia powstała 50 lat temu — i dlatego też w to wierzy. Moglibyśmy go pouczać: Ziemia już od dawna... itd. Próbowalibyśmy przekazać mu nasz obraz świata. Zaszłoby to w wyniku swoistej perswazji” (WITTGENSTEIN 1993, 59). Perswazja jednak ma swoje granice. Wyznaczają je akceptowane obrazy świata³⁴. Dlatego też w ostateczności nie ma obiektywnie ważnych argumentów, które mogłyby rozstrzygać o tym, w jaki sposób przekonać kogoś do naszego obrazu świata. Być może wchodziłaby tu w grę jakaś konwersja, ale udział racjonalnej strategii byłby w niej bardzo mocno ograniczony. Dobrym przykładem są tutaj dyskusje naturalistów z antynaturalistami, w których ścierają się dwa różne obrazy świata. Wszelkie argumenty są zawsze zrelatywizowane do akceptowanego obrazu świata, z którego czerpią one swoją prawomocność, a przede wszystkim siłę perswazyjną. Dla kogoś, kto akceptuje inny obraz świata niż my, nie mają one żadnej rozstrzygającej prawomocności poznawczej. Jeśli dyskutowalność ma

³⁴ „Ponieważ użytkownik innego systemu językowego nie rozumie słów, jakich używamy, a nawet gdy je rozumie, to tylko częściowo, to nie możemy go przekonać o zasadności naszych poglądów, podając mu argumenty — bo jemu nasze «dobre» argumenty jawić się będą jako niewystarczające lub głupie, lub niezrozumiałe. Słowa, jakich używamy, są dla niego niezrozumiałe lub rozumie je on inaczej niż my. Reguły wnioskowania, które są dla nas oczywiste, jemu jawią się jako błędne lub nieobowiązujące. Możemy więc jedynie próbować od podstaw wpoić mu nasz system językowy i związany z nim obraz świata, a tym samym sprawić, żeby zaczął tak samo postrzegać świat i myśleć o świecie, jak my go postrzegamy i o nim myślimy” (SADY 1993, 9). Zadanie to jednak jest bardzo trudne, choć nie twierdzę, że niemożliwe do wykonywania przy sprzyjających okolicznościach.

swoje nieprzewyciężalne ograniczenia, czy to znaczy, że jako metoda się nie sprawdza, że trzeba ją porzucić? Porzucenie dyskutowalności nie zapewni nam sukcesu, gdyż żadna inna metoda i tak nie będzie w stanie przewyciężyć zdiagnozowanych trafnie przez Wittgensteina ograniczeń. Pomimo ograniczeń dyskutowalności nie dochodzimy do sceptycyzmu, tylko do realistycznej oceny ludzkich możliwości kognitywnych; w praktyce po prostu tak funkcjonujemy, nie zawsze dajemy się przekonać; czynniki podmiotowego *commitment* uniemożliwiają akceptację innego obrazu świata³⁵. Dlatego też w rozwijaniu różnych wariantów filozofii chrześcijańskiej nie chodzi o to, aby się nawzajem przekonać czy zmusić interlokutora mało eleganckimi chwytami do akceptacji wyznawanego obrazu świata. Taka strategia byłaby kompletnie pozbawiona poczucia realizmu. Heurystycznie bardziej owocną strategią poznawczą jest próba zrozumienia — właśnie za pomocą dyskutowalności — jaki obraz świata akceptuje mój oponent. Jeśli to by się udało, wówczas można by stwierdzić, że został osiągnięty niemały sukces poznawczy.

REKAPITULACJA

Formułując konkluzję powyższych rozważań, stwierdzam, że kategoria tradycji badawczej dostarcza heurystycznego narzędzia do eksplikacji kategorii filozofii chrześcijańskiej. Pozwala na głębsze zrozumienie diachronicznego i synchronicznego wymiaru tej filozofii, jej wewnętrznego bogactwa, wyrażającego się w pluralizmie teoretycznym akceptowanych obrazów świat oraz w określonych mechanizmach ich instytucjonalnego konserwowania. Zastosowanie metodologii racjonalnej dyskutowalności wprawdzie nie zabezpiecza z automatu przed akceptowaniem niekorygowanych założeń, może jednak stopniowo przewyciężyć tkwiący w niektórych filozofach chrześcijańskich subiektywny instynkt pewności, popychający ich do ferowania strategii dyktatorskich. Dyskutowalność to nic innego jak pewna cnota intelektualna, którą trzeba rozwijać, internalizując w praktyce reguły krytycznej dyskusji³⁶. Być może w ten sposób filozof chrześcijański mógłby

³⁵ Moglibyśmy powiedzieć, że styl myślowy, z którym przez długie lata oswoiliśmy się i który decydował o sposobie organizacji naszego doświadczenia, uniemożliwia nam przyjęcie innego stylu myślowego, z którym związany jest zupełnie inny obraz świata, wyrażony w odmiennej aparaturze pojęciowej.

³⁶ Interesujące byłoby przebadanie dyskutowalności w kontekście współczesnej epistemologii cnót.

się poznawczo zabezpieczyć przed naiwnym instynktem pewności, prowadzącym do dogmatyzmu, doktrynerstwa, stosowania dyktatorskich posunięć argumentacyjnych, których celem jest krytykanctwo tych, którzy mają odwagę tradycyjne formuły odświeżać za pomocą nowej terminologii, bardziej przemawiającej do wyobraźni i wrażliwości współczesnego człowieka, kształtowanej przez aktualnie obowiązujący naukowy obraz świata. Powtarzanie utartych formuł przeszłości nie ma dziś przyszłości. Parafrazując słowa amerykańskiego filozofa Hilary'ego Putnama, można stwierdzić, że idea takiej filozofii chrześcijańskiej przestała zarabiać na swoje utrzymanie. Filozof chrześcijański musi być otwarty na to, o czym dziś dyskutują naukowcy i filozofowie z innych tradycji badawczych. Dyskutowalność umożliwia wejście w obszar różnych sytuacji problemowych, krystalizujących się na styku różnych obszarów wiedzy. W uprawianiu filozofii chrześcijańskiej nie chodzi przecież o to, aby żadnych założeń nie przyjmować, tylko o to, aby być ich świadomym, aby bardziej doceniać hipotezy niż pewniki, aby stale poddawać je krytycznej kontroli i waloryzacji epistemologiczno-metodologicznej w dialogu z innymi tradycjami, które przecież tak samo jak tradycja filozofii chrześcijańskiej zgłaszają nie mniej radyklane aspiracje do proklamacji prawdy absolutnej. Dyskutowalność uwalnia filozofa chrześcijańskiego od złudnej wiary w nekorygowalny charakter własnych założeń. Sformułowane powyżej domysły stanowią podstawę kolejnych badań, których celem byłyby bardziej szczegółowa determinacja metodologiczna filozofii chrześcijańskiej, np. wykorzystująca wypracowane przez Ludwika Flecka kategorie stylu myślowego i kolektywu myślowego.

REFERENCJE

- ABEL, Günter. 2014. *Świat jako znak i interpretacja*. Tłum. Wiesław Małecki. Warszawa: Aletheia.
- AMSTERDAMSKA, Olga. 1992. „Odmiany konstruktywizmu w socjologii nauki”. W: *Pogranicza epistemologii*, red. Janusz Niżnik. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- BŁASIAK, Władysław. 1999. „Nauczanie przyrody”. W: *Wiedza fizyczna i jej przekaz. Problemy studiów nauczycielskich*, red. Władysław Błasiak. Kraków: Wydawnictwo Naukowe WSP.
- BREMER, Józef. 2010. „Pojęcie duszy w naukach kognitywnych”. *Osoba i Dusza. Filozofia Chrześcijańska* 7: 37–63.
- BREMER, Józef. 2018. „Problem osoby w świetle neuronauk. Czy osoba to jedynie użyteczna metafora?” *Studia Teologii Dogmatycznej*, t. 18: *Osoba ludzka — rzeczywistość czy użyteczna metafora. Teologia w dialogu z naukami*: 11–28.
- BRONK, Andrzej. 2010. „Poznawcza rola tradycji”. W: *Metodologia: tradycja i perspektywy*, red. Monika Walczak, 2–34. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- CACKOWSKI, Zdzisław. 1964. *Problemy i pseudoproblemy*. Warszawa: PWN.

- DRIVEN, Rosalind. 1989. „Changing conceptions”. W: *Adolescent Development and School Science*, red. Philip Adey, 79–99. London: Falmer Press.
- DUCHLIŃSKI, Piotr. 2014. *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi koncepcjami filozofii współczesnej*. Universum philosophiae. Kraków: Wydawnictwo WAM, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- DUCHLIŃSKI, Piotr. 2012. „Uwagi o stylu klasycznej koncepcji antropologii filozoficznej”. w: *Spór o osobę w świetle klasycznej koncepcji człowieka. Studia i rozprawy*, red. Piotr Stanisław Mazur, 207–245. Universum philosophiae. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- DUCHLIŃSKI, Piotr, Andrzej KOBYLŃSKI, Ryszard MOŃ i Ewa PODREZ. 2016. *Inspiracje chrześcijańskie w etyce*. Universum Ethicae Christianae. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- DREINERT, Tomasz. 1999. „O stosowaniu terminu ‘paradygmat’ w filozofii”. *Pisma Humanistyczne* 1: 9–16.
- FLECK, Ludwik. 2011. „Epistemologiczne wnioski z przedstawionej historii pewnego pojęcia”. *Miscellanea Anthropologica et Sociologica* 12, nr 1: 123–147.
- FLECK, Ludwik. 1986. *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*. Tłum. Maria Tuskiewicz. Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.
- GAŁECKI, Sebastian. 2016. „O możliwości istnienia filozofii chrześcijańskiej”. *Ruch Filozoficzny*, 73, nr 3: 117–132. DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2016.028>.
- GIEDYMIN, Jerzy. 1959. „Uogólniony postulat rozstrzygalności hipotez”. *Studia Filozoficzne* 5: 139–159.
- GILSON, Étienne. 1963. *Byt i istota*. Tłum. Piotr Lubicz i Jerzy Nowak, Warszawa: IW PAX.
- GRABIŃSKA, Teresa. 1998. *Od nauki do metafizyki*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- GRABIŃSKA, Teresa. 2003. „Filozofia wiedzy Kazimierza Ajdukiewicza i Ludwika Flecka”. *Roczniki Naukowe [PWSZ w Wałbrzychu; Filozofia i metodologia nauk]* 4: 13–19.
- GRYGIEL, Wojciech, i Damian WAŚIK. 2019. „Przyczynki do teologii ewolucyjnej”. w: *Powstanie człowieka. W ujęciu interdyscyplinarnym*, red. Tomasz Maziarka, 155–173. Kraków: Copernicus Center Press.
- FĄFARA, J. Richard, i Rafał LIZUT. 2007. „Spór o rozumienie ‘filozofii chrześcijańskiej’ między É. Gilsonem a H. Gouhierem”. *Człowiek w Kulturze* 19: 331–355
- HAJDUK, Zygmunt. 2012a. *Filozofia nauk przyrodniczych*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- HAJDUK, Zygmunt. 2012b. *Ogólna metodologia nauk*. Wyd. 6. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- HAJDUK, Zygmunt. 2018. „Struktury metodologiczne w nauce”. *Roczniki Filozoficzne* 66, nr 2: 9–21.
- HELLER, Michał, Alicja MICHALIK i Józef ŻYCIŃSKI (red.). 1987. *Filozofować w kontekście nauki*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.
- HELLER, Michał. 1996. „Naukowy obraz świata a zadanie teologa”. W: *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, red. Michał Heller, Stanisław Budzik i Stanisław Wszolek, 13–28. Tarnów: Biblos.
- HELLER, Michał. 2002. *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej*. Tarnów: Biblos.
- HELLER, Michał. 2006. *Filozofia i wszechświat. Wybór pism*. Kraków: Universitas.
- HELLER, Michał. 2008. *Teologia i wszechświat*. Tarnów: Biblos.

- HELLER, Michał. 2014. „Naturalizm teologiczny Józefa Życińskiego”. W: Józef ŻYCIŃSKI. *Transcendencja i naturalizm*. Kraków: Copernicus Center Press.
- HELLER, Michał. 2019. *Nauka i teologia — niekoniecznie tylko na jednej planecie*. Kraków: Copernicus Center Press, Kraków.
- JODKOWSKI, Kazimierz. 1990. *Wspólnoty uczonych, paradygmaty i rewolucje naukowe*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- JODKOWSKI, Kazimierz. 2008. „Epistemiczne układy odniesienia i «warunek Jodkowskiego»”. W: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata 7*, red. Anna Latawiec i Grzegorz Bugajak, 108–123. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- JODKOWSKI, Kazimierz. 2006. „Epistemiczny układ odniesienia teorii inteligentnego projektu”, *Filozofia Nauki* nr 1 (53): 95–105
- KAMIŃSKI, Stanisław. 1992. *Nauka i metoda: Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, oprac. Andrzej Bronk. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- KAMIŃSKI, Stanisław. 1989. *Jak Filozofować. Studia z metodologii filozofii klasycznej*, do druku przyst. Tadeusz Szubka. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- KILIAN, J. Krzysztof. 2017. „Geneza idei epistemicznych układów odniesienia i ich odmiany”. *Filozoficzne Aspekty Genezy* 14: 137–190.
- KLUS-STAŃSKA, Dorota. 2000. *Konstruowanie wiedzy w szkole*. Olsztyn: Wydawnictwo UW-M.
- KRAJNA, Andrzej, i Krystyna SUJAK-LESZ. 1997. *Nauczanie fizyki w szkole a zmiany w obrazie świata ucznia*. Fizyka 27, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Opolskiego. Opole: Wydawnictwo UO.
- KRAJNA, Andrzej, i Krystyna SUJAK-LESZ. 2000. „Zagadnienie języka w nauczaniu przyrody”. *Edukacja Przyrodnicza w Szkole Podstawowej*. Numer specjalny: 35–47.
- KOJ, Leon. 1989. *Wątpliwości metodologiczne*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- KOWALCZYK, Stanisław. 1979. *Bóg w myśli współczesnej*. Wrocław: Wydawnictwo TUM.
- KOWALCZYK, Kinga. 2012. „Neuroteologia — naturalistyczna konceptualizacja doświadczenia religijnego”. *Hybris* nr 17: 50–79.
- KRĄPIEC, Mieczysław A. 1994. *Metafizyka. Zarys teorii bytu*. Lublin: Wydawnictwo: RW KUL.
- KRĄPIEC, Mieczysław. 1999. *Odzyskać świat realny*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- KUHN, Thomas. 1962. *Struktura rewolucji naukowych*. Tłum. Helena Ostromęcka. Warszawa: PWN.
- LAUDAN, Larry. 1978. *Progress and Its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- LUBAŃSKI, Mieczysław. 1996. „Uwagi w sprawie tzw. naukowego obrazu świata”. W: *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, red. Michał Heller, Stanisław Budzik i Stanisław Wszolek, 28–42. Tarnów: Biblos.
- MAŁKIEWICZ, Elżbieta. 2003. „Pojęcia potoczne i naukowe a proces nauczania — uczenia się w szkole podstawowej”. *Edukacja Przyrodnicza w Szkole Podstawowej* nr 3/4: 11–20.
- MARCISZEWSKI, Witold. 1976. *Rola dyskusji w nauczaniu i wychowaniu*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- MAZIARKA, Tomasz (red.). 2019. *Powstanie człowieka. W ujęciu interdyscyplinarnym*. Kraków: Copernicus Center Press.
- MESSER, Neil. 2007. *Selfish Genes and Christian Ethics: Theological and Ethical Reflections on Evolutionary Biology*. London: SCM Press.

- MESSER, Neil. 2011. *Respecting life: Theology and Bioethics*. London: SCM Press.
- MESSER, Neil. 2013. *Flourishing: Health, Disease and Bioethics in Theological Perspective*. Grand Rapids: Eerdmans.
- MESSER, Neil. 2017. *Theological Neuroethics: Christian Ethics Meets the Science of the Human Brain*. London: Bloomsbury T & T Clark.
- MOTYCKA, Alina. 2005. „Filozofia a paradygmaty”. w: *Rozum i intuicja w nauce. Zbiór rozpraw i szkiców filozoficznych*, 111–125. Warszawa: Eneteia.
- MOTYCKA, Alina. 1999. „Filozofia nauki a problem założeniowości w nauce”. W: *Wiedza a założeniowość*, red. Alina Motycka, 23–33. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- NOWAK, Leszek. 1998. *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*. T. 1: *Nicość i istnienie*, Poznań: Zysk i S-ka.
- PABIAN, Tadeusz, 2016. *Anatomia konfliktu. Między nowym ateizmem a teologią nauki*. Kraków: Copernicus Centre Press.
- POPPER, Karl R. 1977. *Logika odkrycia naukowego*. Tłum. Urszula Niklas. Warszawa: PWN.
- POPPER, Karl R. 1999. *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*. Tłum. Stefan Amsterdamski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- POPPER, Karl R. 1997. *Nieustanne poszukiwania. Autobiografia intelektualna*. Tłum. Adam Chmielewski. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- POPPER, Karl R.. 1963. „Krytycyzm i tradycja. W stronę racjonalnej teorii tradycji. Prawda nie jest oczywista”. *Znak* nr 109–110 (7–8): 863–889.
- PIETRUSKA-MADEJ, Elżbieta. 1975. *Metodologiczne problemy rewolucji chemicznej*. Warszawa: PWN.
- PIETRUSKA-MADEJ, Elżbieta. 1990. *Odkrycie naukowe. Kontrowersje filozoficzne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- PUTNAM, Hillary. 1998. *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*. Tłum. Adam Grobler, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- ROSKIES, Adina L. 2002. „Neuroethics for the New Millennium”. *Neuron* 35:21-23.
- SADY, Wojciech. 1993. „Wstęp”. W: Ludwig WITTEGENSTEIN. *O pewności*. Tłum. Wojciech Sady. Warszawa: Aletheia.
- SADY, Wojciech. 2013. *Spór o racjonalność naukową: od Poincarégo do Laudana*. Wyd. 2. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- SELLARS, Wilfried. 1991. „Philosophy and the Scientific Image of Man”. W: *Science, Perception and Reality*, 1–41. Atascadero: Ridgeview Publishing Company.
- SIEROTOWICZ, Tadeusz. 2018. „Filozofia dramatu jako filozoficzna tradycja badawcza”. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* nr 64: 59–94.
- SHANLEY, J. Brian. 2017. *Tradycja tomistyczna*. Tłum. Ryszard Mordarski. Kraków, Poznań, Warszawa: W drodze.
- SŁOMKA, Marek. 2018. *Działanie Boga w świecie. Analiza filozoficzna*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- SŁOMKA, Marek. 2018. „Otwarta nauka i otwarty teizm wobec ideowego fundamentalizmu”. *Roczniki Filozoficzne* 66, nr 2: 173–187. DOI: <http://dx.doi.org/10.18290/rf.2018.66.2-9>.
- STACHEWICZ, Krzysztof. 2013. „O filozofii chrześcijańskiej. Kilka uwag z perspektywy historycznej i futurologicznej”. *Logos i ethos* 2 (35): 219–234.
- STĘPIEŃ, Antoni B. 1997. „Filozofia klasyczna w obecnej sytuacji”. *Zeszyty Naukowe KUL* 15, nr 3–4: 57–59.

- SZAŁATA, Kazimierz. 2004. *Filozofia chrześcijańska. Na marginesie wielkiej debaty od encykliki „Aeterni Patris” do „Fides et ratio”*. Warszawa: Fundacja Polska Raoula Follereau.
- SZYDŁOWSKI, Henryk (red.). 1991. *Nauczanie fizyki a wiedza potoczna uczniów*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- WOJTYSIAK, Jacek. 2012. „Panenteizm. W związku z poglądami Józefa Życińskiego, Charlesa Hartshorne’a innych przedstawicieli ‘zwrotu panenteistycznego’”. *Roczniki Filozoficzne* 60, nr 4: 312- 337.
- WOJTYSIAK, Jacek. 2019. „Teistyczna filozofia nauki”. W: *Metodologia nauk. Cz. 1: Czym jest nauka?*, red. Stanisław Janeczek, Monika Walczak i Anna Starościc, 577–602. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- WOLEŃSKI, Jan. 1996. *W stronę logiki*. Kraków: Wydawnictwo Aureus.
- WÓJCIK, Bogusław. 2003. „Neuroteologia — fakty i mity”, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, 33: 150–153.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 1993. *O pewności*. Tłum. Wojciech Sady. Warszawa: Aletheia,
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 2000. *Uwagi różne*. Tłum. Małgorzata Kowalewska, Warszawa: KR.
- WRONIECKA, Grażyna. 2012. „Konstruktywizm a myślenie potoczne”. *Principia* 56: 7-22.
- WYGOTSKI, Lew. 2000. „Rozwój myślenia i tworzenia pojęć w okresie dorastania”. W: IDEM. *Wybrane prace psychologiczne II. Dzieciństwo i dorastanie*, 221–304. Poznań: Zysk i S-ka.
- ZYBERTOWICZ, Andrzej. 1995. *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- ŻYCIŃSKI, Józef. 1985. *Teizm i filozofia analityczna*. T. I. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- ŻYCIŃSKI, Józef. 1989. *W kręgu nauki i wiary*. Kalwaria Zebrzydowska: Calvarianum.
- ŻYCIŃSKI, Józef. 1996. „Filozofować w kontekście nauki”. W: *Rozmowy o filozofii*, red. Andrzej Zieliński, Maciej Bagiński i Jacek Wojtysiak, 213–248. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- ŻYCIŃSKI, Józef. 1994. *Elementy filozofii nauki*. Tarnów: Biblos.
- ŻYCIŃSKI, Józef. 2013. *Struktura rewolucji metanaukowej. Studium rozwoju współczesnej nauki*. Kraków: Copernicus Center Press.
- ŻYCIŃSKI, Józef. 1988. *Teizm i filozofia analityczna*. T. 2. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- ŻYCIŃSKI, Józef. 2014. *Transcendencja i naturalizm*. Kraków: Copernicus Center Press.
- ŻYCIŃSKI, Józef, 2009. *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, Lublin: Wydawnictwo KUL.

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA JAKO TRADYCJA BADAWCZA: PRÓBA ANALIZY W PERSPEKTYWIE FILOZOFII NAUKI

Streszczenie

Celem artykułu jest charakterystyka filozofii chrześcijańskiej w kategoriach tradycji badawczej. Za Larrym Laudanem uznano, że tradycja badawcza nadaje się do eksplikacji pojęcia filozofii chrześcijańskiej. W tym celu autor przybliży najpierw kluczowe pojęcie tradycji badawczej, następnie analizuje pojęcie obrazu świata, które zawsze jest związane z określoną tradycją badawczą. Kolejnym krokiem jest konstrukcja projektującej definicji filozofii chrześcijańskiej jako tradycji badawczej. W artykule wykazano, że filozofia chrześcijańska jako tradycja badaw-

cza jest tradycją pluralistyczną i zdemokratyzowaną. Na zakończenie sformułowano kilka deklaracji metaprzmiotowych, odnoszących się do metody uprawiania filozofii chrześcijańskiej. Metodą tą powinna być dyskusyjność, czyli niedyktatorska gra zachodząca między przedstawicielami różnych tradycji badawczych wyznających odmienne obrazy świata.

Słowa kluczowe: filozofia nauki; filozofia chrześcijańska; tradycja badawcza; obrazy świata; neotomizm; fenomenologia; filozofia analityczna; filozofia w kontekście nauki; filozofia polska.

CHRISTIAN PHILOSOPHY AS A RESEARCH TRADITION:
AN ATTEMPT AT AN ANALYSIS FROM THE STANDPOINT
OF THE PHILOSOPHY OF SCIENCE

S u m m a r y

The aim of this article is to present a characterization of Christian philosophy in terms of the notion of a research tradition. Since the work of Larry Laudan, it has been thought that the latter notion could prove useful for shedding light on the idea of Christian philosophy. To this end, the author first introduces the key concept of a 'research tradition,' and then proceeds to analyse the notion of an 'image of the world,' understood as something invariably associated with specific research traditions. The next step is the construction of a definition of Christian philosophy as a research tradition in project-based terms. The author sets out to demonstrate that Christian philosophy, as such a tradition, is both pluralistic and democratized. In conclusion, several higher-order proposals are formulated with respect to the right method for pursuing Christian philosophy. In particular, the approach adopted should be one oriented towards possibilities of discussion: i.e. a non-dictatorial game unfolding with the participation of representatives from various research traditions who endorse different images of the world.

Keywords: philosophy of science; Christian philosophy; research tradition; images of the world; neo-Thomism; phenomenology; analytical philosophy; philosophy in the context of science; Polish philosophy.

Information about Author: Prof. Dr. hab. PIOTR DUCHLIŃSKI — Akademia Ignatianum in Kraków, Institute of Philosophy, Department of General and Applied Ethics; deputy director of the Tadeusz Ślipko Centre for Christian Ethics; lecturer at the Faculty of Theology of the Pontifical University of John Paul II in Kraków; address for correspondence: ul. Kopernika 26, 31-501 Krakow; e-mail: piotr.duchlinski@ignatianum.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9480-2730>.