

ULRICH SCHRADER

Politechnika Warszawska

OJCIEC INNOCENTY MARIA (JÓZEF) BOCHESKI OP

I. DZIEŁA. Ojciec Bocheski opublikował ponad 300 prac filozoficznych. Nie sposób wymieni tu ich wszystkich, dlatego ograniczamy się do najbardziej znanych i wartościowych.

A) Prace logiczne: *Elementa logica Graecae*. Rzym 1933; *Z historii logiki zda modalnych*. Kraków 1938; *Nove lezioni di logica simbolica*. Rzym 1938; *Petri Hispani Summae Logicales*. Turyn 1947; *La logique de Théophraste*. Fryburg 1947, *Précis de logique mathématique*. Bussum 1947; *Ancient formal logic*. Amsterdam 1951; *Die zeitgenössischen Denkmethoden*. Bern 1954 (wyd. polskie: *Współczesne metody myślenia*. Poznań 1992); *Formale Logik*. Fryburg-Monachium 1955.

B) Prace filozoficzne: *Szkice o nacjonalizmie i katolicyzmie polskim z lat 1932-1938*. Komorów 1995; *De virtute militari*. Rozkaz wewn. trzyny Biskupa Polowego Wojsk Polskich, nr 5 i 7/1939, b. m. w.; *Katastrofa pacyfizmu*. Lublin-1 sk-Warszawa 1989; *Europäische Philosophie der Gegenwart*. Monachium 1947; *Der sowjetrussische dialektische Materialismus*. Bern 1950 (prace sowietologiczne Bocheskiego zostały wydane po polsku w tomie opracowanym przez Jana Parysa: *Lewica, religia, sowietologia*. Warszawa 1996); *ABC tomizmu*. „ZNAK” nr 2/1950; *Wege zum philosophischen Denken*. Monachium 1959 (wyd. polskie: *Ku filozoficznemu myśleniu*. Warszawa 1986); *The logic of Religion*. New York 1965 (wyd. polskie: *Logika religii*. Warszawa 1990); *Między logiką a wiarą*. Z Józefem M. Bocheskim rozmawia Jan Parys. Montricher 1988; *Sto zabobonów*. Paryż 1987; *Religia w Trylogii*. Kraków 1993; *Sens życia*. Kraków 1993; *Zarys historii filozofii*. Kraków 1993; *Logika i filozofia*. Warszawa 1993; *Etyka*. Kraków 1995; *Wspomnienia*. Kraków 1995.

Wydawanie pism Bocheskiego w Polsce jest dość chaotyczne i nie zostało jeszcze zakończone.

II. OPRACOWANIA. Ilość opracowań poświęconych myśleniu Bocheskiego jest wciąż niewielka i obejmuje następujące pozycje: U. Schrader: *Poza logikę nie ma nic prócz nonsensu*. W: W. Mackiewicz: *Człowiek miar wszechrzeczy*. Warszawa 1997; J. J. Jadacki: *Logiczny symplifikacjonizm Józefa Marii Bocheskiego*. W: J. J. Jadacki: *Orientacje i doktryny filozoficzne*.

Warszawa 1998; J. Kozak: *Archiwum Ojca Boche skiiego*. „Kwartalnik filozoficzny”, 1998, t. XXVI, z. 1.

III. INFORMACJE BIOGRAFICZNE. Józef Maria Boche ski - ołnierz, ekonomista, seminarzysta, dominikanin, filozof, teolog, kapelan Wojska Polskiego na Zachodzie, nauczyciel akademicki, działacz emigracyjny, pilot - urodził si 30 VIII 1902 roku w Cuszowie w powiecie miechowskim. Uko czył gimnazjum we Lwowie, brał udział w wojnie polsko-rosyjskiej 1920 roku, przez dwa lata studiował prawo we Lwowie (1920-1922), przez cztery lata ekonomi w Poznaniu (1922-1926), w 1926 roku wst pił do seminarium duchownego, a rok pó niej do zakonu dominikanów; odbył studia filozoficzne w uniwersytecie we Fryburgu Szwajcarskim zako czone doktoratem z filozofii (1928-1931), studia teologiczne w rzymskim „Angelicum” zako czone doktoratem z teologii (1931-1934) i habilitował si prac *Z historii logiki zda modalnych* w Uniwersytecie Jagiello skim w 1938 roku. Był profesorem logiki w „Angelicum” (1934-1940). Brał udział w kampanii wrze niowej, gdzie lekko ranny w bitwie pod Kockiem dostał si do niewoli, z której uciekł przez Kraków na Zachód. Przez pi lat był kapelanem Wojska Polskiego na Zachodzie, bior c m. in. udział w bitwie pod Monte Cassino. W 1945 roku został zdemobilizowany i otrzymuje katedr filozofii współczesnej w Uniwersytecie we Fryburgu, gdzie pełnił te funkcje dziekana Wydziału Humanistycznego (1950-1952) i rektora tej e Uczelni (1964-1966). O. Innocenty Boche ski wykładał na dwunastu uniwersytetach Europy, obu Ameryk i Afryki. Nadano mu pi doktoratów honorowych, ale w swej Ojczy nie był le widziany przez władze, gdy uchodził za jednego z czołowych antykomunistów. W 1987 roku po raz pierwszy po prawie pi dziesięciu latach na krótko odwiedził Polsk . Potem bywał w niej jeszcze kilkakrotnie. Niezwykle barwne i płodne ycie zako czył 8 II 1995 w 93 roku ycia we Fryburgu.

Z racji zainteresowa Boche ski był logikiem, z racji stanowiska akademickiego - badaczem filozofii współczesnej. W tych te dwu kr gach problemowych koncentruje si jego twórczo filozoficzna. Zgodnie z zainteresowaniami Boche ski pocz tkowo po wi cił si przede wszystkim badaniom logicznym. Wobec jednak tego, e w owym czasie w kr gach katolickich zapatrywano si na logik z podejrzeniem kojarz c j z neopozytywizmem, Boche ski zaj ł si le c poza wszelkimi podejrzeniami historii logiki. Badania tego typu mo na było uprawia u dominikanów bez adnych przeszkód. Dokonania Boche skiiego na tym polu s ogromne, a ich syntez stanowi *ksi ka. Formale Logik (A history of Formal Logic)*. Prace Boche skiiego z historii logiki s wa kimi i nowatorskimi dziełami w tej dziedzinie wiedzy, cho ich wpływ na kształt współczesnej logiki nie jest zbyt znacz cy.

Szersze oddziaływanie ni specjalistyczne prace logiczne miały filozoficzne prace Boche skiego. Nale do nich przede wszystkim znakomite opracowania dotycz ce tomizmu i etyki tomistycznej: *Szkice o nacjonalizmie i katolicyzmie polskim*, po wi cone religijnie poj tej cnoce patriotyzmu; *Katastrofa pacyfizmu*, b d ca radykaln krytyk pacyfizmu ze stanowiska tomistycznego; *De virtute militari*, znakomita praca o etyce walki zbrojnej; *Europäische Philosophie der Gegenwart*, omawiaj ca główne kierunki filozofii współczesnej; *Der sowjetrussische dialektische Materialismus*, bodaj jedyna w polskiej literaturze filozoficznej próba krytycznej analizy marksizmu: oraz *ABC tomizmu*, b d ce zwi złym, ale i jasnym i pełnym wykładem głównych idei tomizmu. Zamkni ciem tomistycznego okresu w twórczo ci Boche skiego jest praca *Ku filozoficznemu my leniu* z 1959 roku ukazuj ca tomistyczne rozstrzygni cia podstawowych problemów filozoficznych. Na pocztku lat 60. Boche ski dokonał zasadniczej rewizji swoich dotychczasowych pogl dów i całej nowo ytniej filozofii europejskiej z punktu widzenia współczesnej logiki i metodologii nauk. W wyniku tej rewizji porzuc a tomizm, tworz c zarazem zacztki własnego systemu analitycznej filozofii chrze cija skiej. Ta zmiana stanowiska ujawniła si po raz pierwszy w *Logice religii* i jest kontynuowana i pogł biana w pracach: *Sto zabobonów*, *Sens ycia*, *Podr cznik m dro ci tego wiata* i w innych drobniejszych pismach. Referowane poni ej pogl dy Boche skiego dotycz wła nie tego drugiego okresu, a wi c ukazuj zarys analitycznej filozofii chrze cija skiej.

IV. POGL DY. 1. Preliminaria logiczno-metodologiczne. Filozofia jest nauk , ale nie ka da; filozofia analityczna - jest, a filozofia syntetyczna nie jest nauk . Podstawowym narz dziem analizy poj i twierdze jest logika i metodologia nauk. Nie s one jednak niezmiennymi instrumentami poznania naukowego. Logika i metodologia nauk rozwijaj si i doskonal . Poj cie analityczno ci jest wi c historycznie zmienne.

W dziejach logiki mo na wyró ni trzy stuletnie okresy jej bujnego rozkwitu i trzy około tyścioletnie okresy gł bokiego jej upadku. Okresy rozkwitu logiki to:

1. Staro ytna logika arystotelesowsko-stoicka, IV-III wiek p. n. e.;
2. redniowieczna logika scholastyczna XIII/XIV wiek;
3. Współczesna logika matematyczna XX wieku.

Po ka dym okresie rozkwitu logiki nast pował nie tylko gwałtowny jej zastój i upadek, ale te jawnie wrogi stosunek filozofów do wszelkich analiz logicznych. I tak logik staro ytn zniszczył Cyceron, logik redniowieczn - Erazm z Rotterdamu, a logik współczesn - Martin Heidegger. Trzem ok-

resom rozwoju logiki i metodologii odpowiadają trzy fazy rozwoju filozofii analitycznej. W pierwszym okresie, wzorcowym zastosowaniem logiki do analizy zagadnień filozoficznych jest synteza wiedzy dokonana przez Arystotelesa; w drugim - filozofia w. Tomasza z Akwinu, w trzecim zaś - filozofia analityczna naszego wieku, która, w odróżnieniu od wcześniejszych, jest symboliczna, formalistyczna i obiektywistyczna. Doskonalenie logiki i metodologii nauk zaostreza wymogi stawiane filozofii analitycznej. To, co dawniej zdawało się racjonalne i logiczne, może w świetle doskonalszych narzędzi i metod logicznych okazać się niedostatecznie uzasadnione. Rozwój logiki oddala nas wprawdzie od syntetycznej pojęcia tej prawdy, ale zarazem przybliża do prawd czystych w wielu kwestiach szczegółowych".

Samo pojęcie „filozofia analityczna” jest wieloznaczne, a reguły analizy nie zostały nigdy skodyfikowane. Filozofowie analityczni nie tworzą bowiem jakiejś szkoły, a tworzą pewien „obóz”. Nie chodzi o ich poglądy, a o ich metodę. Niemniej jednak 90 % z nich należy do nurtów bliskich analitycznemu pozytywizmowi, a tylko 10 % do zwolenników analizy metafizycznej. Sam Bocheński był bliski analitycznemu pozytywizmowi i do metafizyki odnosił się z krytyczną rezerwą. Według Bocheńskiego, filozofia analityczna konstituowała się w opozycji do filozofii syntetycznej, a jej własna jej wersja opierała się na następujących przekonaniach:

- Po pierwsze, uznaje, że świat jest skomplikowane zło, ale logicznie uporządkowane strukturą (kosmos, nie chaos). Struktura ta adekwatnie ujmuje Arystotelesowską ontologię, według której w świecie istnieją substancje, właściwości i relacje między nimi. Wobec tego, że logika jest przede wszystkim najogólniejszą teorią relacji, jest ona też najlepszym charakterystyką struktury świata. Struktura ta jest poznawalna za pomocą metod naukowych (nie ma zagadek, są tylko problemy) w tym przede wszystkim metod nauk przyrodniczych (kosmocentryczny naturalizm), choć nie są one jedynymi dopuszczalnymi metodami badania rzeczywistości (do wiadzenia ejdetyczne). Skoro świat jest strukturą logiczną, to granice logiki są granicami naszego świata. Poza logikę nie należy, choć manifestacyjnie obnoszona, wyśsza racjonalność, a tylko nonsens. Przekonaniem tym analitycy przeciwstawiają się filozofom syntetycznym, którzy chcą uzyskać wiedzę o tej „złej” onej całości za pomocą metod pozalogicznych dokonując jakichś metafizycznych skoków w byt, prawd, czy jeszcze coś innego. Zwolennik filozofii syntetycznej uznaje, że poza logiką istnieje to, co „metafizyczne”, „tajemnicze”, „egzystencjalne” czy jeszcze inaczej zagadkowo istotne.

- Po drugie, analitycy uznają, że wobec złego ono ci rzeczywistości należy badać drobne jej wycinki, rozjaśniać kwestie szczegółowe z zakresu danej

dziedziny problemowej. Te drobne analizy mogą z czasem posłużyć do sporządzeniu jakiejś ogólniejszej syntezy, ale rzecz to nie tylko trudna, lecz także ryzykowna. Ten sposób postępowania badawczego zbliża analizę do nauki, a nawet więcej, czyni ją jej fragmentem. Zwolennicy filozofii syntetycznej dążą do wygłaszania jakichś twierdzeń o tej całej, twierdzeń z konieczności ogólnych, ujmujących rzeczywistość we wszystkich jej rozlicznych aspektach jednocześnie. Tym samym oddalają filozofię od nauki i odchodzą od wiary i wiatopogłodzi.

- Po trzecie i najważniejsze, przedmiotem analizy filozoficznej jest język, a przede wszystkim treść (znaczenie) pojęć w danym języku za pomocą symboliki matematyczno-logicznej („twarda” analiza). Analiza ta ma na celu ukazanie formalnej sensowności wyrażeni i zwrotów językowych używanych w danej dziedzinie wiedzy. Treść te odnosi przy tym zawsze do rzeczy konkretnych, a nie do czyichś odczuć, obrazów i podobnych utworów psychicznych. Analiza wymaga trzymania się konkretności, a nie bujania w abstraktach. Filozofia analityczna jest nastawiona obiektywistycznie. Treść pojęć istnieje bowiem obiektywnie i stanowi drugi, obok tego, co realne, rodzaj bytu - mianowicie byt idealny w plato-arystotelesowskim znaczeniu tego terminu. Wprawdzie istnieje one tylko dzięki człowiekowi, ale on je tylko wydobywa z istniejących obiektywnie przedmiotów. W opozycji do tego postulatu zwolennicy filozofii syntetycznej operują pojęciami niezanalizowanymi, rozmytymi na krańcach, abstrakcyjnymi, a na dodatek jeszcze silnie obciążonymi subiektywnymi treściami i emocjami”.

Filozofia analityczna w ujęciu Bocheńskiego jest nauką pomocniczą względem wszelkich innych nauk, tak przyrodniczych jak i humanistycznych. Filozofia syntetyczna w opozycji do niej byłaby autonomiczna względem nauki i wygłaszała własne twierdzenia o świecie. Profesor Bogusław Wolniewicz różnił między tymi dwoma rodzajami filozofii w ujęciu Bocheńskiego scharakteryzował lapidarnie i celnie, a analitycy nie wygłaszają żadnych twierdzeń o świecie, a zwolennicy syntezy takie właśnie twierdzenia głoszą. My za różnicę ujmujemy tak, że filozofia analityczna mówi o tym, jak powinno wyglądać rzetelne logiczne twierdzenie o danej kwestii, a filozofia syntetyczna wygłasza po prostu takie, mniej lub bardziej poprawne formalnie, twierdzenia.

Sam Ojciec Boche ski realizował swój zamysł filozofii analitycznej z skuteczną konsekwencją i jest autorem wielu wnikliwych logicznie i odkrywczych teoretycznie analiz. Gdyby tylko ograniczył się do najznamienitszych trzeba by wymienił tu co najmniej dwadzieścia takich pojęć. Poprzestaję zatem na kilku najważniejszych: autorytet, analogia, humanizm, logika, wolne spo-

łeczestwo, pięć dróg, przedsięwzięcie, sens życia, subtelność, zabijanie. Każda z tych analiz pojęciowych zasługuje na staranną lekturę i może oddać nieocenione zasługi intelektualne przedstawicielom wielu różnych nauk humanistyczno-społecznych. W nich ten najpełniej ujawnia się idea filozofii analitycznej jako nauki pomocniczej wobec innych dziedzin wiedzy. Tę rolę rozważa Bocheński nie bez powodu, gdy jest on programowo antysystemowy.

U Bocheńskiego pojęcia „filozofia analityczna” i „filozofia syntetyczna” są zbudowane na zasadzie opozycji i to opozycji bardzo głębokiej - mianowicie opozycji między nauką a wiarą. I ten problem jest *leitmotivem* całej jego twórczości.

2. Wiedza i wiara w życiu człowieka. Rozsądne i konsekwentne kierowanie życiem wymaga wiedzy i wiary, inaczej nauki i wiatopoglądu. Wiedza i wiara są dwiema nieodzownymi składowymi ludzkich przekonań życiowych; nauka wyposaża człowieka w sprawności instrumentalne (rodki), a wiara w dyspozycje kierunkowe (cele). Nauka uzasadnia skuteczność danych środków w realizacji określonych celów, a wiara wskazuje i uzasadnia wartościowe cele. Inaczej mówiąc, nauka dostarcza narzędzi racjonalnemu działaniu, a wiara daje dogmatyczną pewność ich użycia w imię wartościowych celów. Brak wiedzy powoduje, że człowiek działa nierozsądnie i nieskutecznie, a brak wiary w słuszność celów prowadzi do niepewności i niekonsekwencji w działaniu.

W świetle współczesnej logiki i metodologii da się precyzyjnie oddzielić naukę od wiary. Za warunki konieczne nauki Bocheński uznaje:

- a) empiryzm - twierdzenia nauki i teoretyczne, a wiara łączy się z naukami formalnymi, oparte są na szeroko pojętym doświadczeniu;
- b) formalizm - twierdzenia nauki muszą być ujęte w jasno i logicznie spójny system;
- c) krytycyzm - twierdzenia nauki są zawsze otwarte na krytykę i modyfikację w wyniku nowych doświadczeń lub analiz formalnych.

Naukowy krytycyzm powoduje, że prawdy nauki są zawsze względne i przez to poznanie naukowe jest antydogmatyczne.

Pojęcie nauki rozumie się u Bocheńskiego mo liwie szeroko uto samiając je z wiedzą. Nauka wyjaśnia wszelkie zjawiska w zakresie faktów za pomocą indukcyjnie zbudowanych hipotez teoretycznych. Przy tym Bocheński silnie podkreśla empiryczny punkt wyjścia nauki. Poznanie naukowe rozpoczyna się od zebrania faktów, z których, na podstawie indukcji niepełnej, buduje się określone hipotezy, które koryguje za pomocą odpowiednich procedur weryfikacyjnych (konfirmacji lub falsyfikacji).

Tak scharakteryzowane poznanie naukowe ma oczywiste granice. Nie jest ono w stanie rozstrzygnąć podstawowych kwestii z zakresu celów ludzkich działań. W szczególności nie jest w stanie:

1. Dać syntetycznego obrazu świata, do którego człowiek z konieczności musi wypełniać luki wiedzy naukowej;
2. Wyjaśnić kwestii egzystencjalnych, a więc sensu życia, miłości, cierpienia, klęski życiowej i śmierci;
3. Rozstrzygnąć kwestii aksjologicznych, gdy te dotyczyć powinny wartości, a nie faktów.

Kwestie te są przy tym bardzo ważne dla kierowania życiem, ale leżą poza zakresem możliwości poznawczych nauk. Nie rozstrzyga ich nauka, a wiara. Wiara to uznanie aktem rozumu pod naciskiem woli pewnych twierdzeń za prawdziwe. Prawdy wiary są zawsze:

1. Aktem wyboru, gdy nie ma ani empirycznego, ani logicznego przymusu ich przyjęcia;
2. Prawdy wiary są zawsze w pełni prawdziwe, gdy każda ma jakieś swoje racje ich uznania;
3. W pełni prawdziwe ci te wygasza się aktem woli.

Przez to twierdzenia wiary mają charakter prawd bezwzględnych, a sama wiara jest zawsze dogmatyczna. Nie sposób w pełni w prawdziwość twierdzeń, w które się wierzy. Wiara nie jest otwarta na krytykę, a na wymianę na inną wiarę⁴.

Według Bocheńskiego, nauka i wiara są rozłącznymi zbiorami twierdzeń; wiedza nie ma nic wspólnego z wiarą, a wiara z wiedzą, choć obie są składowymi ludzkimi przekonaniami. Między nimi nie może być istniejącego sprzeczności. Pisał on: „Człowiek powinien próbować zmieścić wszystko, co uważa za ważne, w jednej jedynej ramie bez sprzeczności. Czy odpowiednie wypowiedzi mają charakter religijny, filozoficzny lub naukowy, nie czyni tu różnicy. W coś podobnego, jak podwójna prawda, a jeszcze bardziej w możliwość zastąpienia myślenia logicznego przez uczucia lub obrazy poetyckie, nie wierzę”⁵. Nie znaczy to jednak, że wiara w prawdziwość twierdzeń nie potrzebuje. Wręcz odwrotnie, każda rozsądna osoba ma jakieś racjonalne uzasadnienie swojej wiary. W tym uzasadnieniu filozofia analityczna może oddać nieocenione usługi wierze. Mogą to być te wskazane już przez św. Tomasza z Akwinu i sprowadzające się do trzech funkcji: *removens prohibens* (rozbijanie zabobonów), *preamble fidei* (uzasadnienie wiary) i wreszcie *ancilla theologiae* (narzędzie teologii). Pierwszą i najważniejszą funkcją filozofii analitycznej wobec wiary jest rozbijanie zabobonów, a w różnicę

⁴ J. M. Bocheński: *Lewica, religia, sowietologia*. Warszawa 1996.

⁵ J. M. Bocheński: *Autoprezentacja*. W: *Logika i filozofia*, op. cit., s. XXIX.

najgłbszego, bo cięcego nad ludzkością od dawna - próby syntezy nauki i wiary, inaczej, wiedzy i religii. Drugą funkcją filozofii analitycznej wobec wiary jest racjonalne uzasadnienie uznawanej wiary. Trzecią wreszcie funkcją filozofii analitycznej wobec wiary jest uporządkowanie jej prawd przez analizę jej i metod wnioskowania w obrębie prawd wiary.

4. Filozofia arystotelesowsko-tomistyczna. Najpowszechniejszym zabobonem, który zaciął na całych dziejach kultury europejskiej jest synteza wiedzy i wiary w jeden wszechobejmujący system wiatopoglądowy. Zaczętki tej syntezy obecne są w filozofii Arystotelesa - pierwszego wielkiego analityka, który jednak zsyntetyzował swe dociekania analityczne w jednolity system metafizyczny. Arystotelesowska koncepcja nauki ma charakter wyrażenia dedukcyjnego i jest wzorowana na geometrii. Nauka jako wytwór to kaskada sylogizmów opartych na oczywistych przesłankach, w których od twierdzeń najogólniejszych schodzi się do twierdzeń coraz bardziej szczegółowych - a do jednostkowych. Najogólniejsze twierdzenia Arystotelesowskiej kaskady wiedzy tworzy jego metafizyka, która została redukcjonnie wyprowadzona z jego nauki. Jednakże Arystoteles w istocie owym redukcjonnie uzyskanym tezom przypisał walor prawd absolutnych, a wiacie nadał swej metafizyce charakter wiary i tym samym włączył do systemu stworzonej przez siebie nauki.

Działalność w. Tomasza z Akwinu przypada na drugą fazę rozwoju logiki i metodologii nauk. Tomasz wzbogacił arystotelesowską syntezę wiedzy o prawdy religijne, ale przede wszystkim zajmował się teologią. On to właśnie wskazał i owocnie zastosował trzy funkcje filozofii w stosunku do wiary. Po pierwsze więc, Tomasz jako pierwszy w dziejach filozofii rozbił pewien zabobon oddzielający wiedzę od wiary. Nauka to sama z filozofią jest aksjomatycznym systemem zbudowanym na intuicji prawd matematycznych i doświadczeniu metodycznie opracowanym za pomocą logiki. Ów system aksjomatyczny uzyskuje się w oparciu o dwie metody poznania: metod empiryczno-naukową i metod analityczno-fenomenologiczną. Ta pierwsza służy przede wszystkim zbieraniu i opracowywaniu faktów, a druga odkrywaniu w nich treści idealnych.

Teologii nie da się stworzyć metodami poznania naukowego. Jej podstawy nie są sprawami faktów i rozumu, czy analizy intelektualnej, a są sprawami wiary. Teologia opiera się na prawdach objawionych. Jest ona nauką dedukcyjną, której zbiorem aksjomatycznym jest *credo*, a celem stworzenie racjonalnego układu prawd wiary. Wobec tej odmiennie metodycznej należy ściśle odzielić naukę od teologii. Nie znaczy to jednak, że istnieje dwie prawdy: to, co jest prawdziwe z punktu widzenia nauki, jest fałszywe z punktu widzenia wiary, a odwrotnie: to, co jest prawdziwe z punktu widzenia wiary, jest fałszywe z punktu widzenia nauki. Istnieje tylko jedna prawda, ale umysł

ludzki nie jest w stanie jej ogarnąć. Wobec tego, że Bóg objawił prawdy wiary przez proroków, stanowi one normę negatywną dla wiedzy. Wyniki nauki sprzeczne z prawdami wiary muszą być fałszywe, gdy objawienie jest bezwzględnie prawdziwe. W granicach zakreślonych przez wiarę nauka może się w pełni i swobodnie rozwijać. Rozdzielając naukę od wiary w. Tomasz z Akwinu stworzył podstawy dla rozwoju nauki niezależnej od wszelkich przekonań religijnych. Wprawdzie sam Tomasz nie zajmował się zagadnieniami należącymi do nauki, ale przez oddzielenie wiedzy od wiary dał potężny impuls jej rozwojowi.

Drugą funkcję filozofii wobec religii jest to, że stanowi ona *preamble fidei*, tzn. ma przygotować rozum na przyjęcie prawd wiary, inaczej, ma racjonalnie podbudować wiarę. Wiara, jak zauważa Tomasz, powinna być przyjęta na podstawie racjonalnych przesłanek. Gdzie ich jednak szuka? Otóż w. Tomasz uważał, że przygotowania rozumu na przyjęcie prawd wiary winna dostarczyć nauka. Uto samiając naukę z filozofią Tomasz uznał Arystotelesowską metafizykę za ekstrakt bezwzględnie prawdziwych twierdzeń naukowych, z których da się wskazać konieczność i prawdziwość wiary objawionej. Metafizyka, traktowana przez Tomasza jako nauka, postawiła mu do otwarcia intelektu na przyjęcie wiary, otwierając mu różnorodne drogi do Boga i innych prawd objawionych. W tym jednak miejscu, według Bocheńskiego, w. Tomasz popełnił błąd. Przede wszystkim zataił wprowadzone przez siebie rozróżnienie między nauką a wiarą. Jeżeli bowiem metafizyka jest nauką, to należałoby ją ściśle oddzielić od wiary i teologii. Właśczenie jej do teologii miało w przyszłości niekorzystne skutki zarówno dla nauki, jak i teologii. W Odrodzeniu bowiem poddano naukę arystotelesowską i metafizykę tomistyczną ostrej krytyce, kojarząc je jako dwie rzeczy od siebie nieodłączne.

Trzecią wskazaną przez w. Tomasza funkcję filozofii wobec religii jest jej pomocnicza rola w budowaniu teologii. Wykorzystał on tu przede wszystkim logikę i metody dedukcyjne. Według Tomasza, teologia pod względem metodycznym jest podobna do matematyki. Z *credo* jako systemu aksjomatycznego wyprowadza się wszelkie możliwe konsekwencje, które są potwierdzane przez objawienie zawarte w *Starym i Nowym Testamencie*. Tomasz jest, według Bocheńskiego, przede wszystkim teologiem, a nie filozofem i to znakomitym teologiem - największym w dziejach myśli chrześcijańskiej. On bowiem pierwszy w pełni wykorzystał możliwości logiki do budowy teologii. Ta jego idea wymaga współczesnej kontynuacji, ale przy użyciu narzędzi logiki matematycznej⁶.

⁶ Między logiką a wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys. Montricher 1992, s. 113-159.

5. Naukowy pogląd na wiat. Niekonsekwencje tomizmu w oddzieleniu wiary od nauki przyczyniły się do jego krytyki i podjęcia prób zbudowania naukowej wiary, czyli naukowego poglądu na wiat.

Wiatopogląd jest syntetycznym obrazem rzeczywistości, a więc systemem twierdzeń o świecie (wyjaśnianie zjawisk) i życiu ludzkim (odpowiedź na pytania egzystencjalne), kształtującym emocjonalno-wartościowy (prawo moralne) stosunek człowieka do rzeczywistości w taki sposób, aby wszelkim ludziom do wiadomości i przez życie wartością nadał spójny i jednolity sens. Porządkuje on to, co człowiek wie, co przeżył i w co wierzy. Pod tym względem jest podobny do religii pełniąc te same co ona funkcje. Pojęcie wiatopoglądu jest uogólnieniem pojęcia religii obejmującym tak i wiarę filozofów i ateistów. Wiatopogląd należy odróżnić od ideologii; wiatopogląd chce zrozumieć wiat, a ideologia chce go dodatkowo jeszcze poprawić. Wiatopogląd jest zawsze dla swojego wyznawcy prawdą bezwzględnie. Sceptycy nie są ludźmi w tym sensie w prawdziwość swojego wiatopoglądu, a są ludźmi nie mającymi żadnego wiatopoglądu. Jest bowiem psychologicznie niemożliwością uznać lub wierzyć w coś, uznając swój wiarę za prawdę tymczasową i zmienną. Nowożytność uznała jednak, że wiatopoglądy filozoficzne są lepiej uzasadnione i przez to wartościowsze poznawczo i intelektualnie od religii. Aspiracje nie tylko do prawdy absolutnej, ale też próby uzasadnienia swoich aspiracji.

Przyjęcie takiego lub innego wiatopoglądu jest aktem wolnym, ale nie dowolnym. Dowolność w tym zakresie ogranicza sytuacja duchowa epoki. Sytuacja duchowa wyznacza zbiorowe do wiadczenie ludzkości i poziom wiedzy naukowej epoki. Wiatopogląd nie może zawierać w sobie twierdzenia jawnie sprzecznych ze zbiorowym do wiadczeniem i wynikami nauki. Z tego punktu widzenia, do wiadczenia ostatniej wojny wiatowej nie pozwala na uznanie za prawdę przekonania, że w dziejach dokonuje się zasadniczy postęp moralny, a wiedza naukowa uniemożliwia oparcie wiatopoglądu na przekonaniu, że Słońce obraca się wokół Ziemi. Sytuacja duchowa epoki stanowi więc normę negatywną dla wiatopoglądu. Ramy wyznaczone przez sytuację duchową epoki wypełniają się pewnymi tezami pozytywnymi zwanymi wizjami podstawowymi, będącymi wspólnymi dla wszelkich wiatopoglądów. Wizja podstawowa jest treścią wiary wypełnieniem sytuacji duchowej⁷.

Sytuacja duchowa nowożytnej Europy wyznaczyła antyscholastykę i scjentyzm. Nauki przyrodnicze powstały w wyniku mudnych i długotrwałych zmagania z arystoteлизmem powszechnie kojarzonym ze scholastyką. Tezy scholastyki okazywały się często nie do pogodzenia z tezami nauki. Stąd te pierwsze składowe sytuacje duchowe nowożytności jest jawnie wrogi stosu-

⁷ J. M. Bocheński: *Sytuacja duchowa czasu*. W: *Sens życia*. Kraków 1993, s. 41.

nek do trzynasto i czternastowiecznej scholastyki, a przede wszystkim do jej subtelnych rozró nie poj ciowych i analiz znaczeniowych. Wobec tego jednak, e XIII i XIV wiek s jednymi ze szczytowych okresów rozwoju logiki, to wrogo wobec scholastyki staje si z konieczno ci wrogo ci wobec logiki. Scjentyzm to przekonanie, e nauka jest w stanie rozwi za wszystkie, a wi c tak e i wiatopogl dowe, problemy. Przez to filozofia staje w opozycji do wszelkiej wiary. Od o wiecienia uznaje si , e zadaniem filozofii jest stworzenie naukowego pogl du na wiat, tj. pogl du wolnego od wszelkich elementów wierzeniowych. Nowo ytna filozofia staje si produkcj wiatopogl dów, która ma albo podeprze religi naukowym uzasadnieniem, albo stworzy jaki jej substytut. S dzono bowiem, e filozofia potrafi stworzy religi w granicach rozumu, albo wiatopogl d w pełni naukowy.

Według Boche skiego, jest oczywiste, e nowo ytny systemy filozoficzne wyprane na fali antyscholastyki z wszelkiej logiki - chlubny wyj tek stanowi tu znakomity filozof niemiecki Gottlieb Leibniz - nie maj z nauk nic wspólnego. Aspiruj c do miana naukowców filozofowie nowo ytni uwalali, e ich systemy nie zawieraj w sobie adnych elementów wiary i opieraj si wył cznie na faktach i nauce. Jest to jednak niemo liwe. wiatopogl du pozbawionego elementów wiary nie ma i by nie mo e, a rozstrzygaj cym o naukowo ci elementem filozofii nie jest wcale ilo zawartej w niej nauki, a jest nim logika, a dokładnie status metodologiczny jej twierdze . Skoro jednak filozofia nowo ytna w ogóle nie liczyła si z logik , to z konieczno ci musiała si przerodzi w zabobonny kult nauki, a wi c antylogiczny i antynaukowy. Rozwój historyczny wykazał słuszno takiej diagnozy. Wizja podstawowa, która o ywiała filozofi nowo ytn okazała si w wietle faktów i wyników nauki zbiorem zabobonów. Zabobonem jest twierdzenie ewidentnie fałszywe, tj. b d bezsensowne, b d sprzeczne z faktami lub prawami logiki, b d z przyj tymi zasadami wnioskowania, a mimo to uznawane za prawdziwe moc swej oczywisto ci. Zabobonów nowo ytno ci Boche ski zebrał sto i jeden, sto pierwszy, dla Polaków, dla których wszystko to, co jest zagraniczne (europejskie) jest zawsze lepsze od tego, co polskie.

Najbardziej wpływow w XX wieku syntez wszelkich zabobonów nowo ytno ci jest marksyzm-leninizm, który okre la si jako naukowy pogl d na wiat. W nim kumuluj si wszelkie zabobony nowo ytno ci stanowi ce niejako jej ukoronowanie, ale i kres. S to:

- antropocentryzm (humanizm naukowy), tj. wiara w jako ciowo wyró nion pozycj człowieka w wiecie;
- scjentyzm, tj. wiara we wszechmoc poznawcz nauki;
- progresywizm, tj. wiara w mo liwo nieograniczonego post pu;

- prometeizm, tj. wiara w bezgraniczną moc człowieka nadaną mu przez naukę i technikę.

Rozwój nauki, techniki i społeczeństw ludzkich wykazał, że nowożytna wizja podstawowa jest nie tylko fałszywa, ale i zabobonnie fałszywa. Jest ona albo bezpodstawna, albo przecząca jej będąca nauka, będąca technika, będące te fakty historyczne.

Teza antropocentryzmu, że każdy człowiek jest istotą zasadniczo wyższą od wszelkich innych istot nie znajduje uzasadnienia w faktach ani nauce. Ani rozumna mowa, ani twórczo kulturalna (nauka, sztuka, religia), ani samowiedza, ani też trwoga przed śmiercią, ani nawet zdolność do poznawania przedmiotów idealnych nie są nowymi jakościami w świecie ludzkim w porównaniu do świata zwierząt, a są tylko różnicami ilościowymi. Mało tego; każdy człowiek nie tylko posiada wszystkie główne cechy innych ssaków, ale i jest potomkiem jakiegoś nieczłowieczego zwierzęcia, dodatkowo jeszcze gorszym pod względem moralnym od innych zwierząt. Humanizm naukowy, tj. czelkochwalstwo uzasadnione naukowo jest fałszem nie znajdującym w nauce żadnego potwierdzenia. Dalsze podtrzymywanie tego fałszu grozi ludzkości katastrofalnymi konsekwencjami. Wiara w to, że człowiek nie należy do świata przyrody umoliwia i usprawiedliwia eksploatatorski stosunek do niej, gdy wszystko ma służyć człowiekowi.

Współczesna filozofia nauki i krytyka poznania naukowego oraz badania wiatopoglądowe obaliły scjentystyczny wiar we wszechmoc poznawczą nauki (T. Kuhn, P. Feyerabend, N. Hanson, S. Toulmin), a od czasów Hiroszimy i katastrofy ekologicznej jej wartość praktyczna stoi tak jak pod znakiem zapytania. Współczesna nauka sama rezygnuje z przywileju udzielenia odpowiedzi na wszystkie nurtujące ludzkość pytania, bez względu na pewność wyników poznania naukowego i nośność rzeczywistego postępu, a już jest najdalej od rozstrzygnięcia jakichkolwiek kwestii wiatopoglądowych. Współczesni uczeni tak sceptycznie oceniają możliwość poznawcze nauki, że grozi to wyparciem jej z kultury przez pewne swoich racji zabobony.

Wiara w postęp nie znajduje dziś potwierdzenia ani w skali kosmicznej ani społecznej. W skali kosmicznej astrofizyka wyklucza taką możliwość, a w skali społecznej wykluczają ją do wiadczenia okrucieństwa systemów totalitarnych i obawy przed skutkami zastosowania techniki w przemyśle i medycynie. Wiara w postęp w jakimkolwiek wymiarze jest dziś bezzasadna.

Trzy powyższe kryzysy wiary nowożytnych powodują, że i wiara w prometejską moc człowieka traci grunt pod nogami. Człowiek coraz częściej ma poczucie swej własnej niemocy wobec sił rządzących światem i to zarówno sił przyrodniczych (tornado, AIDS), jak i społecznych (narkomania, strajkomania). Człowiek niestety nie zbawi samego siebie, tj. nie wyzwoli się całkowicie od zła fizycznego i moralnego.

Skoro wszystkie systemy filozofii nowo ytniej wspierały si , cho oczywi cie w ró nym stopniu, na wyznaczonej przez nowo ytn sytuacj duchow scharakteryzowanej powy ej wizji podstawowej, to wobec jej załamania si jest jasne, e nie miały one dostatecznych podstaw empirycznometodycznych. Kryzys sytuacji duchowej i zwi zanej z ni wizji podstawowej dotkn ł tak e my l redniowieczn , a wi c chrze cija stwo. I ono jest bowiem silnie antropocentryczne i umiarkowanie scjentystyczne, cho obca jest mu wiara w post p i prometeizm człowieka. Mimo to kryzys nowo ytniej wizji podstawowej zachwia ł tak e podstawami chrze cija stwa. W swym redniowiecznym kształcie chrze cija stwo jest nie do utrzymania⁸.

Kryzys sytuacji duchowej i wizji podstawowej pot guje dodatkowo przebiegaj cy niezale nie od niego rozkład społecze stwa objawiaj cy si osłabieniem wi zi społecznych, zanikiem woli zbrojnej obrony, niech ci do rodzenia dzieci, upadkiem religii i upadkiem prawa oraz innymi zjawiskami. Nakładaj c si na siebie oba te procesy produkuj zgniłków. Zgniłki to ludzie, którzy nie wierz w prawd i obiektywne warto ci. Popadaj c w radykalny sceptycyzm karmi si odpadkami intelektualnymi kultury europejskiej: propagand marksizmu-leninizmu, modami intelektualnymi, kompromisami wiatopogl dowymi itp. Ci gła zmienno we wszystkich tych zakresach rodzi w nich g ł boki sceptycyzm poznawczy oraz poczucie tragicznego bezsensu i niemocy działania. Zgniłek m tnie my li i w byle co wierzy.

Zabobonno współczesnej filozofii wiatopogl dowej dowodzi, e ka dy wiatopogl d jest z konieczno ci oparty na wierze. wiatopogl d filozoficzny w niczym nie przewy sza wiatopogl du religijnego, a samo poj cie „naukowej wiary” jest takim samym absurdem j zykowym, co poj cie „drewniane elazo”. Pizy tym Boche ski przyjmuje co najmniej w tpli w tez , e wszelkie wiary s jednakowo dobre, a wi c nie ma adnej ró nicy logicznej mi dzy wiar w człowieka a wiar w reinkarnacj czy wiar w nauk a wiar w astrologi . Nie ma adnej naukowo uzasadnionej hierarchii wierze , st d te nie ma sensu warto ciowanie w ich obr bie. To w tpliwe zało enie słu yło Boche skiemu do wykazania, e chrze cija stwo jest tak sam wiar jak wszystkie inne, a mo e nawet, przez sw długowieczno , lepsz od wszelkich efemerycznych nowinek w tym zakresie. Wizja podstawowa chrze cija stwa przynajmniej w dwóch punktach oparła si naporowi czasu (antyprogresywizm i antyprometeizm), a w kilku innych reprezentuje idee wci społecznie ywe.

6. Filozofia analityczna a kryzys kultury. Zmiana sytuacji duchowej wymaga nowego przemy lenia dominuj cych współcze nie redniowiecz-

⁸ J. M. Boche ski: *Sytuacja duchowa czasu*, op. cit., s. 45.

no-o wieceniowych idei wiatopogl dowych, a nawet wi cej, ich przewy-
ci enia. Te nowe zadania skupiaj si w trzech grupach problemowych:

1. Potrzeba nowej filozofii - filozofii analitycznej pomocniczej dla całej
wiedzy, a nawet szerzej, kultury;

2. Na nowo musz zosta przemy lane pogl dy na nauk , a w szcze-
gólnie ci konsekwencje wynikaj ce z jej ogranicze poznawczych i wiatopogl
dowych;

3. Trzeba na nowo przemy le religi - jej podstawowe poj cia i idee nie
mog pozosta takimi samymi, jakimi były dotychczas.

Potrzeb nowej filozofii jako nauki pomocniczej dla kultury jest w st-
nie zrealizowa tylko i wył cznie filozofia analityczna wsparta o narz dzia
współczesnej logiki matematycznej. Cechuje j negatywny stosunek do:
wszelkich wszechogarniaj cych syntez wiatopogl dowych, operowania poj
ciami znaczeniowo niezanalizowanymi, irracjonalnych sposobów uzasad-
niania twierdze , i wreszcie do wygłaszania subiektywnych przekona i od-
czu w przedmiotowej szacie słownej. Filozofia analityczna opowiada si
natomiast za: rozwi zaniem problemów cz stkowych, operowaniem wył -
cznie poj ciami zanalizowanymi, stosowaniem w filozofii metod poznania
naukowego oraz wykorzystywaniem j zyka tylko w funkcji komunikacyjnej
a nie ekspresyjnej. Trzymaj ca si konsekwentnie tych reguł filozofia ana-
lityczna jest w stanie naukowo podbudowa szereg istotnych poznawczo
i praktycznie problemów. Jednak tak poj ta filozofia analityczna nie mo e
pozosta dyscyplin ezoteryczn ograniczon do problemów filozoficznych,
ale musi, tak jak w redniowieczu, znacznie rozszerzy pole swych bada .
Wprawdzie nowo ytna nauka wyparła analiz poj ciow z zakresu nauk
przyrodniczych, gdy te posługuj si od Galileusza poj ciami ju zanalizo-
wanymi i to zanalizowanymi matematycznie, ale w innych dziedzinach po-
trzeba i rola analizy jest wci ogromna. Filozofia analityczna musi roz-
ci gn j na wszystkie te dziedziny wiedzy, które b d nie nadaj si do
matematyzacji b d nie s na ni jeszcze dostatecznie przygotowane, a wi c
socjologi , psychologi , histori , ekonomi czy prawo, a wreszcie, jest ona
tak e pilnie potrzebna teologii. Jednym słowem, filozofia analityczna po-
trzebna jest po prostu współczesnej kulturze i człowiekowi. Przede wszyst-
kim wyci ga ona wszystkie konsekwencje z uzyskanego przez siebie pozna-
nia, e nauka i wiara nie maj ze sob nic wspólnego. Filozofowie analityczni
nie daj adnych recept czy wskazówek na ycie szcz liwe czy sensowne,
a zachowuj i piel gnuj racjonalno my lenia w nauce i w yciu społecz-
nym w ogóle. wiat i człowiek współczesny odwraca si coraz bardziej od
rozumu oddaj c si ró nym zabobonnym przekonaniom z archaicznie dale-
kiej przeszłoci. Niestety od tej skazy nie s te wolni naukowcy. Wprawdzie
w swoich dziedzinach my l oni do racjonalnie, ale kiedy tylko wypusz-

czaj si poza swoj dziedzin trac rozum i wypowiadaj same nonsensy. Tak wi c nie oni mog uchodzi współcze nie za nauczycieli i obro ców rozumu. Boche ski pisze: „To zadanie mo e spełni jedynie filozofia. I to nie ka da filozofia, lecz tylko ta, która w teorii i praktyce, przyznaje si do rozumu, do racjonalno ci: filozofia analityczna”⁹.

Filozofia analityczna dostarcza zarazem narz dzi do nowego przemy lenia rzeczywistych mo liwo ci poznania naukowego i roli nauki w yciu społecznym. Ugruntowanie warto ci poznawczej poznania naukowego mo liwe b dzie tylko wówczas, gdy ustali si racjonalne granice poznania. Boche ski przeciwstawia si zdecydowanie tzw. „bandzie czworga” we współczesnej ameryka skiej „philosophy of science” (Th. Kuhn, P. Feyera-bend, N. Hanson, S. Toulmin), którzy deprecjonuj warto poznania naukowego, stawiaj c je w jednym rz dzie z czarnoksi stwem i głosz c skrajny sceptycyzm poznawczy. Stanowisko takie podwa a społeczn i kulturowo warto nauki deprecjonuj c jej autorytet poznawczy i nie daj c w zamian nic warto ciowego. Filozofia analityczna i tylko ona jest w stanie obroni nauk przed radykaln krytyk i sceptycyzmem. Wprawdzie twierdzenia nauki s zawsze tylko pewnymi redukcyjnie uzyskanymi hipotezami, ale nie znaczy to, e nauka nie odkrywa adnej prawdy. Radykalny sceptycyzm wobec nauki jest nieuzasadniony. Sam Boche ski deklarował si jako wyciszony optymista teoriopoznawczy. Uwa ał mianowicie, e rozwój nauki dowodzi, i z trudem i w sposób niepełny, ale jednak mo emy pewne stany rzeczy pozna takimi, jakimi s przez zwykłe do wiadzenie i wnioskowanie. Wiedza ludzka jest wprawdzie fragmentaryczna i powierzchowna, ale mimo to co wiemy na pewno i dokładnie, przede wszystkim wła nie to, co zostało potwierdzone wielokrotnie przez rozliczne i ró norodne do wiadzenia. Od-rzuci wszelk warto poznania naukowego jest rozwi zaniem teoretycznie zbyt prostym, gdy ka da prosta teoria jest na ogół fałszywa. A radykalny sceptycyzm jest tak prost teori .

Wreszcie pozostaje jeszcze problem wiary i jej uzasadnienia. Rozs dny bowiem człowiek nie przyjmuje niczego, a wi c tak e i wiaty bez dostatecznego uzasadnienia (skok na o lep), ani te nie zadowala si irracjonalnymi pseudouzasanieniami, a szuka racjonalnych podstaw swej wiary. Podobnie jak hipotezy naukowe, wiar uzasadnia si w oparciu o metody redukcyjne. Punktem wyj cia (baz empiryczn) tej redukcji nie jest przy tym ani nauka, ani tym bardziej metafizyka, która sama jest wiar , a jest nim indywidualne do wiadzenie yciowe ka dej poszczególnej jednostki obejmuj ce wszystko to, co człowiek wie (wiedza), co prze ył (do wiadzenie egzystencjalne) i co ceni (warto i moralno). Z przekona w tych trzech zakresach czło-

⁹J. M. Boche ski: *O filozofii analitycznej*. W: *Logika i filozofia*, op. cit., s. 47-49.

wiek buduje pewną hipotezę wiatopoglądową, a mianowicie taką, w której te jego przekonania okazałyby się prawdziwymi, a wiara dałaby się z niej wyprowadzić czysto dedukcyjnie. Hipoteza wiatopoglądowa jest zatem zbiorem zasad porządkujących całość ludzkiej wiedzy. Dysponując tak zbudowaną hipotezą wiatopoglądową jesteśmy cięgle jeszcze na gruncie wiedzy, wprawdzie subiektywnej, ale jednak wiedzy. Aby z niej przejść na grunt wiary musimy jeszcze dokonać owego aktu woli uznając tego ową hipotezę za bezwzględnie prawdziwą. Wiadomo bowiem, że prawdziwość wszelkich hipotez tego typu jest wątpliwa, a wiara wymaga niewzruszonej pewności. Brak tej pewności dowodzi, że dana osoba w nic nie wierzy. I tylko taka niewzruszona pewność daje człowiekowi siłę życiową i energii działania.

Podobnie do pozareligijnego poglądu na świat obróbkę logiczną musi także przejść wiatopogląd religijny (chrześcijański). Redniowieczną *preambulę fidei* opartą na syntetyczno-metafizycznej filozofii trzeba zastąpić filozofią analityczno-metodologiczną, inaczej trzeba metafizykę wiary zastąpić logiką religii.

Logika religii bada strukturę dyskursu religijnego, znaczenie w dyskursie religijnym i uzasadnienie dyskursu religijnego. Badania struktury dyskursu religijnego ma odłonić, jakiego typu argumentacje i wnioski są w nim stosowane. Taka analiza przygotowuje wiernego do przyjęcia pewnych swoich reguł argumentacji (np. autorytet, analogia) w dyskursie religijnym. Semantykę języka religijnego ma zaobjaśnić znaczenie pojęć języka religijnego. Chodzi więc o to, aby wiemy możliwie dokładnie i jednoznacznie pojęć, jakie prawdy wiary głosi dana religia i co oraz jak z nich wynika. Badania struktury dyskursu i semantyki języka religijnego ma maksymalnie rozjaśnić treść wiary, iść z jej tajemnicami. Rozsądny człowiek chce i musi dokładnie wiedzieć, do czego dana wiara głosi. Przejrzysta i jasna teologia bardziej przybliży człowieka do uznania danej wiary, niż mroczny bałagan pojęciowy natchnionego kaznodziejstwa. Jeżeli ma się pełną jasność odnośnie do prawd wiary, to można przystąpić do racjonalnego uzasadnienia wiary, czyli do tego, co scholastycy nazywali *preambulę fidei*. W uzasadnieniu tym nie trzeba się wcale odwoływać do nauki, a należy je przede wszystkim oprzeć na swej własnej wiedzy życiowej. Chodzi tu bowiem o zbadanie, czy religia chrześcijańska gwarantuje prawdziwość naszym sensom, do wiadczeń i wartościom. Preambuła fidei oparta na własnym do wiadczeniu życiowym o wiele skuteczniej naprowadzałaby i umacniała człowieka w wierze niż jej uzasadnienie oparte na jakich przesłankach naukowych czy koncepcjach metafizycznych. Mogłoby się wprawdzie wydawać, że uzasadnienie hipotezy religijnej przez indywidualne i subiektywne do wiadczenie grozi indywidualizacją i subiektywizacją samej religii. Tak jednak nie jest.

Akt wiary dotyczy bowiem nie poszczególnych dogmatów przedmiotowych, a dotyczy metadogmatu, który w przypadku chrześcijaństwa głosi, że prawdą jest to, co Bóg objawił i Kościół do wierzenia podaje¹⁰.

Aby program odnowy wiary w duchu nowoczesnej nauki się udał filozofia musi rozbić pewne utrwalone w chrześcijaństwie zabobony (*removens prohibens*), ukazać jasno i jednoznacznie racjonalne źródła wiary (*preambula fidei*) i wreszcie sama wiara musi w teologii analitycznej uzyskać postać maksymalnie prostą i spójną (*ancilla theologica*). Program taki jest, według Bocheńskiego, w istocie zgodny z duchem, choć nie liter filozofii w. Tomasza z Akwinu i w tym sensie określał siebie jako tomistę.

V. UCZNIOWIE I NASTĘPCY. Ojciec Innocenty Maria Bocheński przez całe życie pracował na obczyźnie. Studentami jego uczniami byli przeważnie obcokrajowcy, głównie z niemieckiego obszaru językowego, a nie Polacy. Tam też działało spore grono jego uczniów reprezentujących nurt analityczny w filozofii, choć oczywiście nie wszyscy są twardymi analitykami. Sam Bocheński do swoich uczniów zaliczał: Ignatio Angelelliego (profesor filozofii w Texas University - historia logiki), Niklasa Lobkowicza (profesor w Monachium i Eichstätt - filozofia polityki), Hansa Burkhardta (profesor Uniwersytetu w Monachium - ontologia i metafizyka), Thomasa J. Blakeleya (wykładowca uniwersytetu w Bostonie - sowietologia), Friedricha Rappa (profesor Uniwersytetu w Dortmundzie - filozofia techniki), Guido Küinga (następca Bocheńskiego we Freiburgu), Andriesa Sarlemijna (profesora Technische Universiteit Eindhoven - heglista) i wreszcie Zbigniewa Jordana (logik i historyk filozofii polskiej) oraz Ann Teres Tymienieck (profesor Uniwersytetu Belmont w Nashville - wczesny Husserl). Poza wymienionymi o. Bocheński wykształcił grono filozofów, którzy zajmowali się przede wszystkim analizą marksizmu-leninizmu. Niestety kilku z nich nie tylko analizowało, ale też wyznawało marksizm i przez to zostali w pewnym sensie straceni dla filozofii analitycznej. Inni zaś, wraz z upadkiem marksizmu-leninizmu, utracili przedmiot swych analiz teoretycznych i muszą dzielić zmieniające się zainteresowania badawczych. Nawet logiczna analiza marksizmu-leninizmu pachnie wciąż jeszcze nie wie o ci, choć i tu dałoby się powiedzieć wiele ciekawego. Sama analiza w tym przypadku jednak zawodzi; tu potrzebne są twierdzenia. Zwolennicy filozofii analitycznej są jednak w tym względzie przesadnie wstrzeźliwi.

W Polsce w dziedzinie filozofii analitycznej istnieje wciąż jeszcze, i chwała Bogu, dość znaczna i wpływowa grupa jej zwolenników. Istnieje ona jednak niezależnie od Bocheńskiego dzięki sile polskiej tradycji logicz-

¹⁰ J. M. Bocheński: *Logika religii*. Warszawa 1990.

no-analitycznej, choć jej rozmach teoretyczny nie jest tak wszechogarniający, jak marzyło się to Ojcu Dominikaninowi. Polscy analitycy skupiają się głównie na analizie pojęć i terminów filozoficznych tylko z rzadka wkraczając na tereny innych dziedzin wiedzy. Na te tematy wkracza natomiast najwybitniejszy z nich - Profesor Bogusław Wolniewicz - ale reprezentuje on w filozofii analitycznej nurt przeciwstawiany Boche skiemu, a mianowicie analityczną filozofię metafizyczną, która wygłasza autonomiczne i niezależne od nauki twierdzenia o wieście. Nie jest to więc filozofia analityczna słusze wobec innych nauk. Bezpośrednich realizatorów i kontynuatorów swego programu badawczego w zakresie analizy pojęciowej, jak dotychczas, Boche ski w Polsce nie znalazł.

Marzeniem Ojca Boche skiego było nowe logiczne opracowanie teologii - stworzenie teologii analitycznej. Uważał bowiem, że teologia znajduje się w stanie głębokiego kryzysu, a nawet upadku. Nie ma ani wybitnych dzieł teologicznych, ani wybitnych teologów. Aby ją z tej zapaści wydignąć, potrzebna jest teologia wzorowana na św. Tomaszem, ale z uwzględnieniem współczesnej logiki matematycznej. Przy tym uważał, że najbardziej do tej odnowy teologii predystynowani są Polacy. Polska jest krajem katolickim, ma wiele powołań kapłańskich i wietnych duszpasterzy oraz duchownych. Polska jest jednocześnie krajem, w którym tradycja analizy logicznej ma długą i wietną tradycję i wciąż jeszcze należy do wiodących w tym zakresie na świecie. Połączenie tych dwu czynników w jednym kraju powinno owocować wielkimi dziełami teologicznymi - dziełami na miarę *Sumy Teologii*. Tymczasem teologia polska pograża się w pseudoromantycznych dywagacjach i metafizycznych zagadkach, które nie mają nic wspólnego z jakkolwiek rozumianą teologią racjonalną. Kiedy Ojciec Boche ski te swoje poglądy ogłosił w „Tygodniku Powszechnym” (*W sprawie Bożycy*), nie spotkał się niestety z przychylnym przyjęciem, a odwrotnie, z radykalną krytyką. Tak więc w dziedzinie teologii Profesor Boche ski nie znalazł realizatorów swego programu teologii analitycznej.

VI. KOMENTARZ. Ojciec Józef Maria Boche ski był wybitnym przedstawicielem filozofii analitycznej, a mimo to zaliczał siebie do tomizmu. Tomistą i to znakomitym był bez wątpienia do początku lat 60. Potem jednak jego stanowisko filozoficzne uległo wyraźnej przemianie. Było w nim wciąż wiele elementów tomizmu, ale były też tezy obce tomizmowi. Sam Ojciec Profesor mówił, że duch jego filozofii jest tomistyczny, choć nie litera. Filozofia ma więc pełnić trzy funkcje wobec wiary - rozbija zabobony, uzasadnia racjonalny akces do danych przekonań i wreszcie zbudować logicznie spójny układ prawd wiary w ramach teologii. Jeżeli jeszcze dodać, że Boche ski zawsze deklarował się jako zwolennik arystotelizmu, to mogło-

by si wydawa , e jego tomizm jest tomizmem epoki logiki matematycznej. Jednak w jednej z tomistycznych funkcji filozofii Boche ski odszedł tak daleko od litery pierwowzoru, e przez to zatracił ducha tomizmu. Idzie mianowicie o funkcj filozofii jako *preambule fidei*. Otó *tomistyczna, preambuła fidei* opiera si na obiektywno-przedmiotowej metafizyce, a Boche skiego - na subiektywno-podmiotowym do wiadczeniu. Tomistyczna filozofia jest w swym zamierzeniu obiektywistyczna, uniwersalistyczna i racjonalistyczna, a analityczna *preambuła fidei* jest subiektywistyczna, indywidualistyczna i hiperracjonalistyczna. Tomistyczna *preambuła fidei* jest obiektywna, bo oparta na do wiadczeniu naukowym; uniwersalna, bo wa na dla ka dej istoty rozumnej; racjonalistyczna, bo wsparta zasadami logiki i metodologii nauk. Boche ski jednak odrzucał mo liwo zbudowania *preambule fidei* w oparciu o współczesn nauk , gdy odrzucał mo liwo stworzenia logicznie poprawnej syntezy filozoficznej. Przez to musiał zrelatywizowa uzasadnienie wiary do do wiadczenia jednostkowego - jest ono subiektywne i to jednostkowo subiektywne, cho wła nie ono ma stanowi podstaw racjonalnego uzasadnienia wiary. Subiektywizacja podstaw wiary a do jej indywidualizacji jest jednak znamieniem modernizmu chrze cija skiego, który podstaw wiary poszukuje w yciu jednostkowym, a nie w całym dziele boskiego stworzenia. Przez to myli si wiar , która jest zawsze osobist spraw jednostki z religi , która jest zawsze spraw zbiorowo ci ludzkiej - zjawiskiem społecznym.

Modernizm Boche skiego jest oczywi cie najprzedniejszej marki - o kilka klas górój cy nad tym, co w tej dziedzinie idzie z Zachodu. Jest to zapewne modernizm inspirowany logik matematyczn , ale nie tylko. Jest on tak e modernizmem epoki demokracji, w której ka dy ma prawo wierzy , w co chce, byleby t swoj wiar oparł na rzetelnym do wiadczeniu yciowym i redukcyjnych metodach wnioskowania. I t mo liwo wyboru, niestety, coraz cz ciej przenosi si te na sam instytucj Ko cioła. Wierni w wielu krajach, zgłaszaj c akces do Ko cioła daj , aby zasady wiary i normy moralne tak e podlegały procedurom demokratycznego uzgodnienia. Akceptacja metadogmatu, e: „prawd jest wszystko to, co Bóg objawił i Ko ciół do wierzenia podaje” jest zbyt słab barier przed rozszerzaniem si tego typu tendencji. Klasyczny tomizm stawiał bariery wszelkim tendencjom indywidualistycznym ju w *preambuła fidei*.

Streszczenie

Artykuł jest rekonstrukcj próby Ojca Boche skiego zbudowania analitycznej filozofii chrze cija skiej. Według tej koncepcji filozofia pełni funkcje usługowe wobec duchowo ci chrze cija skiej w trzech zakresach: po

pierwsze, rozbija ona za pomoc analizy poj z abobony, którymi współ-
 czesno karmi łakn cych prawdy i sensu ycia, a przede wszystkim tzw.
 „naukowy pogl d na wiat” i uczy przez to rozumnego stosunku do rze-
 czywisto ci; po drugie, pokazuje, e rzeczywiste korzenie wiary tkwi w pró-
 bach wyja nienia i usensownienia indywidualnego do wiadczenia ycio-
 wego, a nie w konstrukcjach metafizycznych czy podobnych syntezach
 filozoficznych; po trzecie wreszcie, analiza logiczna umo liwia zbudowanie,
 na podstawie danych objawienia i metody redukcyjnej, jasnej i zrozumiałej
 dla wszystkich teologii, dopuszczaj c zarazem, w razie konieczno ci, jej
 korekt . Jednym słowem, analityczna filozofia chrze cija ska maksymalnie
 racjonalizuje ycie w wiecie faktów (*removens prohibens*), uczy logicznego
 uzasadnienia akcesu do danego wiatopogl du (*preambula fidei*) oraz ukazuje
 rzeczywist tre danej wiary lub religii (*ancilla theologiae*). Tak poj ta
 filozofia chrze cija ska jest w stanie kształtowa ludzi, którzy jasno my l i
 gł boko wierz .

Zusammenfassung

Der Artikel ist eine Rekonstruktion Vater Bochenskis Versuches, eine
 analytische christliche Philosophie aufzubauen. In diesem Versuch spielt die
 Philosophie gegenüber der christlichen Geistigkeit drei folgende Funktionen:
 erstens - sie zerschmettert durch eine logische Begriffsanalyse jeden Aber-
 glauben, mit dem die Gegenwart die Wahrheit- und Sinnsuchenden sättigt
 und vor allem die s. g. „wissenschaftliche Weltanschauung” und vermittelt da-
 durch eine streng rationalistische Stellungnahme zur Wirklichkeit (*remo-
 vens prohibens*); zweitens - sie ermöglicht auf der Basis der Offenbarungssä-
 tze mit Hilfe der reduktionistischen Methode, eine klare allgemein verständ-
 liche Theologie aufzubauen, die notfalls Korrekturfähig ist (*ancilla theolo-
 giae*); drittens - sie zeigt, dass die wirklichen Wurzeln des Glaubens in dem
 Versuch liegen, die individuellen Lebenserfahrungen zu klären und auszusin-
 nen, und nicht in der Metaphysik oder ähnlichen philosophischen Synthesen
 (*preambula fidei*). Kurz gesagt: die analytische christliche Philosophie ra-
 tionalisiert maximal das menschliche Dasein in der Welt der Tatsachen,
 enthüllt den wirklichen Inhalt einer Weltanschauung oder Religion und lehrt
 logisch begründete Zusage zu einer der verschiedenen Glaubensvariationen.
 So konzipierte christliche Philosophie soll, nach Boche skis Meinung, klar
 denkende und tief glaubende Menschen gestalten.