

Prof. dr hab. Ireneusz Ziemiński
Instytut Filozofii i Kognitywistyki
Uniwersytet Szczeciński
e-mail: Ireneusz.Ziemiński@usz.edu.pl

Szczecin, 6 maja 2022 r.

Recenzja dorobku naukowego, dydaktycznego i organizacyjnego
księdza doktora Filemona Tadeusza Janki OFM
w ramach postępowania habilitacyjnego w dyscyplinie filozofia

Na dorobek naukowy księdza doktora Filemona Tadeusza Janki składają się dwie monografie książkowe (wskazana jako główne osiągnięcie naukowe książka *Zagadnienie śmierci w polskiej filozofii tomistycznej po II wojnie światowej. Studium historyczno-krytyczne*, UAM, Wydział Teologiczny, Poznań 2021 oraz pozycja bardziej popularna *Jana Dunsza Szkota pamiętny turniej średniowiecznej filozofii*, UAM, Wydział Teologiczny, Redakcja Wydawnictw, Poznań 2011) a także osiemnaście artykułów, opublikowanych bądź to na łamach czasopism („Filozofia Chrześcijańska”, „Filozofia Religii”, „Teologia i Człowiek”, „Studia Franciszkańskie”, „Edukacja. Teologia i Dialog”, „Studia Gnesnensia”, „Antonianum”), bądź w pracach zbiorowych (w tym w księgach jubileuszowych). Książka na temat Dunsza Szkota została także wydana w wersji anglojęzycznej zagranicą (*John Duns Scotus's memorable contest of Medieval Philosophy*, Editions Carte blanche, Montreal, 2015). Jeden z artykułów Habilitanta ukazał się po angielsku (*Wrong understanding of freedom in the contemporary world in the context of the anti-life practices*) w dwu miejscach („Studia Gnesnensia” oraz w wydawanym w Rzymie „Antonianum”). Habilitant odbył także zagraniczny staż naukowy w St. Bonaventure University w USA w latach 2002-2003. Spośród aktywności akademickich księdza doktora Janki należy odnotować funkcję rektora, pełnioną w latach 2003-2009 w Wyższym Seminarium Duchownym pw. bł. Jana Dunsza Szkota we Wronkach Prowincji św. Franciszka z Asyżu Zakonu Braci Mniejszych w Polsce (będącym Sekcją Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu). Oprócz pracy dydaktycznej w wymienionej uczelni, Habilitant był także (w latach 2012-2016) zatrudniony jako adiunkt w Wyższej Szkole Filologii Hebrajskiej w Toruniu; z kolei w latach 2003-2009 prowadził wykłady w Wyższym Seminarium Duchownym Karmelitów Bosych Prowincji Warszawskiej w Poznaniu oraz w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej w Poznaniu (będącym Filią Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie).

Oceniając główne osiągnięcia naukowe wskazane przez Kandydata, to znaczy książkę *Zagadnienie śmierci w polskiej filozofii tomistycznej po II wojnie światowej. Studium historyczno-krytyczne* należy stwierdzić, że obszerna monografia, omawiająca tanatologiczne poglądy powojennych tomistów polskich jest ze wszech miar potrzebna i to nie tylko dlatego, że temat ten nie był do tej pory przedmiotem badań historyków filozofii, lecz także dlatego, że w omawianym nurcie powstały ciekawe pomysły interpretacyjne zjawiska śmierci. Poza tym tomizm był jednym z głównych nurtów powojennej filozofii polskiej, obok marksizmu, fenomenologii, filozofii dialogu i szkoły lwowsko-warszawskiej. W dotychczasowych opracowaniach jego dziejów na czoło wysuwają się kwestie metafizyczne, względnie etyczne (zwłaszcza z zakresu etyki społecznej, dyskutowane przez polskich tomistów w kontekście etyki marksistowskiej oraz różnych wersji etyki niezależnej, głównie w modelu rozwijanym przez Tadeusza Kotarbińskiego). Zwrócenie uwagi na problematykę tanatologiczną, zarówno w wymiarze antropologiczno-egzystencjalnym, jak też bioetycznym, ukazuje mniej znany (a w niektórych przypadkach nawet zupełnie nieznany) aspekt polskiego powojennego tomizmu. Podjęcie tego zagadnienia może też uwypuklić międzynarodowe znaczenie polskiej neoscholastyki, wpisującej się w ówczesne debaty filozoficzne, zwłaszcza podejmowane w obrębie chrześcijaństwa. Niestety, wykonanie tego ambitnego zamierzenia w książce doktora Janki ma wiele mankamentów, zwłaszcza metodologicznych, które powodują, że obraz powojennej tomistycznej tanatologii polskiej jest mało instruktywny a także daleki od kompletności.

Przede wszystkim należy zauważyć, że – wbrew podtytułowi – książka nie jest ani studium historycznym, ani krytycznym (przynajmniej w sensie, w jakim pojęć tych zwykło się używać w historii filozofii). Nie jest historyczna, ponieważ Autor nie opisuje ani genezy, ani rozwoju, ani wewnętrznych różnicowań poszczególnych nurtów tomistycznej filozofii śmierci. Z tego powodu wywody doktora Janki trudno zaliczyć do badań historyczno-filozoficznych, niezależnie od tego, czy chodzi o historię literatury (lub szerzej – kultury) filozoficznej, czy o historię pojęć, doktryn bądź problemów filozoficznych. W rzeczywistości bowiem polski tomizm został omówiony bardzo skrótowo (żeby nie rzec – powierzchownie) w dwu z czterech rozdziałów książki (rozdziały III i IV). Pozostałe dwa rozdziały (I i II) łączą się z głównym tematem dosyć luźno, w pierwszym bowiem Autor omawia dzieje problematyki śmierci, poczynawszy od średniowiecza po wiek XX, w drugim zaś referuje (na poziomie podręcznikowym) stanowiska tanatologiczne Platona, Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, uznając je za główne źródła tomistycznej interpretacji śmierci. Niestety, Habilitant pominął koncepcje tych filozofów i teologów, którzy byli inspiracją dla polskich tomistów (choćbyby Ladislaus Boros czy Karl Rahner), omawiając stanowiska myślicieli, z którymi omawianą

szkołę łączyło niewiele (choćby Søren Kierkegaard, Jean-Paul Sartre czy Miguel de Unamuno). Z tego powodu trudno znaleźć uzasadnienie dla tak rozbudowanej prezentacji nieto mistycznych stanowisk tanatologicznych; jeśli zaś Autor uważał, że należało nakreślić szerszy kontekst problematyki śmierci w filozofii XX wieku, to powinien był raczej omówić bardzo wpływowe (także w obrębie chrześcijaństwa) poglądy Georga Simmla i Maxa Schelera (zwłaszcza ideę śmierci jako ofiary – zarówno biologicznej, jak i osobowej). Nie mniej ważnym kontekstem dla prac polskich tomistów były także – modne po wojnie – idee Teilharda de Chardin (w tym oryginalne idee śmierci jako rzeczywistości eschatologicznej) czy teologiczne koncepcje Hansa Künga (także w zakresie tanatologii).

Omawiana książka nie jest również studium krytycznym, doktor Janka nie podejmuje bowiem szeroko zakrojonych badań nad spójnością poszczególnych doktryn, co jest jednym z ważnych narzędzi, stosowanych przez historyków filozofii. Habilitant nie przeprowadza również krytyki zewnętrznej badanych stanowisk, nie dyskutuje bowiem zasadności przyjmowanych przez polskich tomistów przesłanek ani wniosków, do których dochodzili. Jedyne element krytyczny, jakiego można dopatrzeć się w omawianej książce, ma charakter bardziej światopoglądowy niż filozoficzny, Habilitant używa bowiem niektórych sformułowań, obecnych w tekstach badanych przez siebie autorów, jako narzędzia krytyki współczesnej kultury, nazywanej (za Karolem Wojtyłą) kulturą śmierci (*Zagadnienie śmierci*, s.157). Nie ma jednak wątpliwości, że ten typ krytyki zdecydowanie wykracza poza instrumentarium historii filozofii jako dyscypliny akademickiej.

Habilitant skorzystał z powtarzanego od wielu lat podziału tomizmu polskiego na trzy nurty (tradycyjny, lowański i egzystencjalny), w ramach każdego z nich omawiając (bardziej encyklopedycznie niż analitycznie) wybrane pozycje kilku autorów piszących o śmierci. Podział ten jednak, chociaż uznawany przez samych tomistów (zwłaszcza lubelskich, usiłujących w ten sposób określić swoje miejsce w ramach neoscholastyki), nie odpowiada tworzonemu na ich gruncie koncepcjom śmierci. Biorąc pod uwagę te ostatnie można byłoby się zastanowić, czy nie należało podzielić szkoły tomistycznej – z uwagi na ontyczny status duszy – na dualizm i naturalizm (ewolucjonizm) lub – z uwagi na możliwość filozoficznego uzasadnienia życia wiecznego – na naturalizm i supranaturalizm. Niezależnie jednak od takich schematów interpretacyjnych, porządkujących omawiane stanowiska, ich prezentacja w książce doktora Janki przybrała postać pobieżnego streszczenia, nie ukazując ideowych powiązań i zależności między poszczególnymi koncepcjami (wyjątkiem jest wskazanie na zależność koncepcji Gerarda Dogiela od specyficznie pojmowanego ewolucjonizmu, rozwijanego przez Tadeusza Wojciechowskiego, pozostawione jednak bez dokładniejszego opisu, na

czym ta zależność polegała). Podobnie Autor nie osadza omawianych stanowisk w szerszym kontekście metafizyki, antropologii, filozofii przyrody czy etyki poszczególnych autorów. Nie ma tymczasem wątpliwości, że koncepcja śmierci jako ostatecznej decyzji miała inny sens w tomizmie tradycyjnym, reprezentowanym przez Gerarda Dogiela, inny zaś w tomizmie egzystencjalnym Mieczysława Krąpca. Czytelnik miałby tymczasem prawo wiedzieć, w jaki sposób teoria śmierci jako ostatecznej decyzji wpłynęła na metafizykę substancji czy teorię ludzkiego compositum (zwłaszcza w kontekście ewolucjonizmu niektórych przedstawicieli tomizmu lowańskiego); z prezentacji zawartej w książce dowiedzieć się tego nie można, ponieważ Habilitant stwierdza jedynie, że poglądy Dogiela mieściły się w pewnych tradycyjnych schematach tomistycznych, będąc równocześnie odbiciem czasów, w których żył (*Zagadnienie śmierci*, s.106). Wniosek ten jednak nie znajduje uzasadnienia ani w wywodach doktora Janki, ani w stanowisku Dogiela. Zważywszy, że filozof ten żył w latach 1915-1992, warto było podjąć próbę porównania jego koncepcji z bardzo modnymi w Polsce powojennej ideami Martina Heideggera, upatrującego w człowieku istoty bytującej ku śmierci jako swej ostatniej możliwości (będącej zarazem kresem wszelkich możliwości); zestawienie takie mogłoby uwypuklić sens śmierci jako ostatecznej decyzji, upatrując w niej odpowiedzi na nihilistyczne wątki obecne w tekstach Heideggera. Wprawdzie doktor Janka poświęcił kilka stron po bieżnemu omówieniu koncepcji niemieckiego filozofa (*Zagadnienie śmierci*, s.38-40), to jednak nie zestawiał jej z propozycjami polskich tomistów. Autor książki nie docenił też w dostatecznym stopniu koncepcji Dogiela na gruncie samego tomizmu, widząc w niej jedynie pomost między ideami rozwijanymi przez Wojciechowskiego i Krąpca; tymczasem broniona przez Dogiela koncepcja śmierci jako ostatecznej decyzji miała inny sens na gruncie biologicznego ewolucjonizmu niż na gruncie metafizycznej teorii człowieka jako substancji (nawet, jeżeli ontycznym fundamentem substancji jest akt istnienia). Należy żałować, że Habilitant nie podjął również próby pokazania, do jakich konsekwencji prowadziła ona w tomistycznej metafizyce, epistemologii i antropologii, istotnie modyfikując treść takich pojęć, jak osoba, jaźń czy substancja. Z punktu widzenia dziejów rozwoju neoscholastyki jest to zagadnienie ważne, ukazujące zarówno wewnętrzny rozwój doktryny, jak też zdolność tomizmu do twórczej asymilacji idei przejętych z innych szkół myślenia.

Analogiczne zastrzeżenia budzi fragment poświęcony analizie idei ostatecznej decyzji w ujęciu Mieczysława Krąpca. Wprawdzie Autor odnotowuje fakt zależności jego poglądów od myśli Glorieuxa, Borosa, Rahnera czy Blondela, to jednak nie opisuje, czego te zależności dotyczyły (*Zagadnienie śmierci*, s.127); nie prezentuje też stanowisk przywołanych autorów w rozdziale pierwszym, poświęconym historycznemu kontekstowi rozumienia śmierci w to-

mizmie. Nie ma tymczasem wątpliwości, że refleksyjna filozofia Blondela a także teologiczne spekulacje pozostałych trzech myślicieli zdecydowanie wykraczały poza metafizyczny schemat filozofowania Krapca, należąc do krytykowanego przezeń modelu filozofii refleksji (oskarżanego o aprioryzm, subiektywizm i idealizm). Jeśli zatem Krapiec rzeczywiście inkorporował do budowanej przez siebie metafizyki egzystencjalnej idee zaczerpnięte z filozofii podmiotowej, to należało określić, na ile mieściły się one w metodologicznym paradygmacie tomizmu egzystencjalnego, akcentującego metafizyczny i epistemologiczny realizm, na ile zaś go rozszerzały czy nawet do pewnego stopnia burzyły. Dodatkowego uzasadnienia wymagałaby również teza Habilitanta, zgodnie z którą Krapiec stosował w swoim myśleniu zasadę „wiary poszukującej rozumienia”. Lektura prac lubelskiego tomisty przekonuje bowiem, że bronił on autonomii filozofii, nie chcąc jej wciągnąć w spory światopoglądowe ani religijne. W jakiejś mierze był przykładem filozofa, którego koncepcje były na tyle racjonalnie uzasadniane, że czytelnik nie znający jego biografii mógłby się nie domyślić, że wyszły spod pióra katolickiego księdza. Krapiec bowiem – wzorem swego zakonnego mistrza, Tomasza z Akwinu – zakładał, że rozumu nie trzeba wspierać przesłankami zaczerpniętymi z wiary po to, aby odkryć podstawowe metafizyczne prawdy o świecie czy jego ostateczne racje. Z tego punktu widzenia wiara może być jedynie dopełnieniem filozoficznych poszukiwań w chwili, gdy rozum dociera do nieprzekraczalnych dla siebie granic, co Krapiec szczegółowo uzasadniał w artykule *Tajemnica i absurd w ostatecznym tłumaczeniu świata* z roku 1957. W tekście tym lubelski filozof dopuszczał dwie (zasadniczo równoważne) alternatywy, wykraczające poza płaszczyznę rozumu i filozofii, to znaczy wiarę lub niewiarę; pierwsza odsłania przed człowiekiem tajemnicę, która może być źródłem osobowego sensu, druga każe się pogodzić z absurdem. Nawet jednak wybierając drogę wiary, Krapiec widzi w niej jedynie możliwe dopełnienie filozofii, nie zaś jej warunek; chrześcijańska wiara zatem, przekraczając porządek rozumu, nie powinna być elementem argumentacji filozoficznej ani też jej przewodnikiem czy konieczną podstawą. Znaczy to, że Krapiec podzielał powszechne przekonanie tomistów lubelskich (znacząco odbiegających w tym punkcie od propozycji Gilsona czy Maritaina), że nie istnieje filozofia chrześcijańska, podobnie, jak nie istnieje fizyka chrześcijańska, biologia chrześcijańska czy matematyka chrześcijańska. Nawet książka *Odzyskać świat realny* z roku 1993, która nie należy do najwybitniejszych dzieł Krapca, jest próbą obrony autonomii filozofii jako racjonalnego namysłu nad światem, wolnego od religijnych i ideologicznych uwikłań; można ją zatem odczytywać jako wyraz tezy, której Krapiec bronił konsekwentnie przez całe życie, poczynawszy od artykułów z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, publikowanych na łamach „Znaku” czy „Tygodnika Powszechnego”. W tym kontekście należy żałować, że dok-

tor Janka nie przywołał jednej z najznakomitszych prac, jakie pojawiły się w dziejach szkoły lubelskiej, autorstwa Mieczysława Krapca i Stanisława Kamińskiego *Z teorii i metodologii metafizyki* (z roku 1962), której autorzy przekonująco uzasadniali autonomię filozofii.

Podjęte przez siebie rozważania na temat śmierci Krapiec prowadził konsekwentnie na płaszczyźnie filozoficznej, co – wbrew sugestiom Habilitanta, widzącego w tomizmie nurt bardziej fideistyczny (*Zagadnienie śmierci*, s.96) – umieścić jego dorobek zdecydowanie bardziej w Tomaszowym niż Anzelmiańskim nurcie neoscholastyki. Z pewnością takich uproszczeń i niedociągnięć udałoby się uniknąć, gdyby Habilitant należycie docenił znaczenie Krapca w polskiej powojennej filozofii, poświęcając mu nie kilka stron tekstu, lecz osobny rozdział. Tu dotykamy zresztą kwestii samego usytuowania Krapca, który w książce doktora Janki funkcjonuje jedynie jako jeden z przedstawicieli neoscholastyki, podczas, gdy był to nie tylko komentator Tomasza czy kontynuator Gilsonowskiego modelu tomizmu, lecz oryginalny myśliciel, twórczo dyskutujący z dominującymi nurtami filozofii europejskiej w XX wieku; temat śmierci jest zresztą tego doskonałym potwierdzeniem, o czym świadczą chociażby poglądy Krapca w kwestii kary śmierci. Wprawdzie doktor Janka dostrzegł, że lubelski filozof stał konsekwentnie na stanowisku śmierci jako zła (niezależnie od tego, czy chodzi o fakt naturalny, czy o śmierć zadaną przez ludzi), to jednak nie przytoczył rozległej argumentacji metafizycznej, rozwiniętej przez Krapca, która to stanowisko uzasadniała (i to nie tylko w odniesieniu do moralnego zakazu stosowania kary śmierci, lecz także w zakresie obrony każdej formy życia, również pozaludzkiego). Tymczasem w tym właśnie punkcie Krapiec był myślicielem na wskroś nowoczesnym, którego koncepcje mogą służyć za podstawę rozmaitych etyk środowiskowych (ekologicznych), opartych na idei świętości życia nie tylko ludzkiego; problem ten Habilitant wprawdzie dostrzega (*Zagadnienie śmierci*, s.187), to jednak nie stara się go rozwinąć ani pogłębić.

Niewystarczające jest też skrótowe i pobieżne omówienie koncepcji innych bohaterów książki doktora Janki, zwłaszcza idei rozwijanych przez Mieczysława Gogacza; tymczasem filozof ten podjął bardzo ważną dyskusję z platonizującymi (skrajnie dualistycznymi czy nawet spirytualistycznymi) tendencjami filozoficznymi i teologicznymi, obecnymi w tekstach tanatologicznych i eschatologicznych współczesnych myślicieli chrześcijańskich. Doktor Janka słusznie odnotowuje trafne argumenty Gogacza, podważające tezy Rahnera, Borosa czy Ratzingera na temat substancjalnego charakteru duszy, nie osadza ich jednak w odmiennych od tomizmu koncepcjach filozoficznych wymienionych autorów, poprzestając na zdawkowym określeniu, że Gogacz odrzuca ideę duszy świata z uwagi na jej negatywne konsekwencje teologiczne (*Zagadnienie śmierci*, s.133). Tymczasem lektura prac przywołanych autorów

przekonuje, że istotą podjętej przez Gogacza dyskusji była nie tyle kwestia duszy ludzkiej jako duszy świata, ile problem egzystencjalnej i funkcjonalnej autonomii duszy jako elementu współkonstituującego ludzki byt. Inaczej mówiąc, chodziło o pytanie, czy człowiek jest duszą organizującą sobie (czysto zjawiskowe) ciało, czy też rzeczywistym i substancjalnym ciałem, z którym łączy się pierwiastek duchowy, niezdolny do samodzielnego istnienia. Znaczy to, że Gogacz trafnie dostrzegał w modelach platonizujących nie tylko wątki niezgodne z chrześcijańską ideą Wcielenia, lecz także negację rzeczywistej cielesności człowieka, której dopełnieniem ma być zmartwychwstanie (wskrzeszenie) umarłych. Ten wątek myśli Gogacza dałoby się lepiej przedstawić w oparciu o wywody zawarte w jednej z jego fundamentalnych książek *Człowiek i jego relacje* z roku 1985, którą doktor Janka niesłusznie pominął (nie udało mi się odnaleźć nawiązania do niej ani w tekście głównym, ani w przypisach, ani w bibliografii). Tymczasem właśnie opis wewnętrznych i zewnętrznych relacji człowieka jako osoby był w koncepcji Gogacza podstawą opisu śmierci oraz ewentualnego życia wiecznego.

W kontekście podjętej przez Mieczysława Gogacza krytyki wszelkich form dualizmu (a tym bardziej – spirytualizmu) w ujmowaniu człowieka, należy żałować, że Habilitant pominął tanatologiczne i eschatologiczne propozycje Antoniego B. Stępnia; wprowadzie filozof ten twórczo nawiązywał do fenomenologii, to jednak w opisie śmierci (także jako wydarzenia eschatologicznego) okazał się bardziej konsekwentnym tomistą niż Krąpiec. Zdaniem Stępnia bowiem, jeśli rzeczywiście byt ludzki jest duchowo-cielesny i jeśli istnieją jakiegokolwiek racjonalne przesłanki do uznania możliwości istnienia duszy po śmierci ciała, to – pod warunkiem, że życie wieczne ma mieć sens i ma być życiem w pełni ludzkim – należy uznać (przynajmniej możliwość a może nawet metafizyczne prawdopodobieństwo) zmartwychwstania ciał (Antoni Stępień, *Wstęp do filozofii*, 2007, s.236-237). Argumentacja ta, inspirowana rozważaniami Tomasza z Akwinu na gruncie polskiego powojennego tomizmu była nie tylko oryginalna, lecz także zgodna z tradycją chrześcijańską, akcentującą realność ciała. Z tego punktu widzenia doktor Janka niesłusznie zalicza (za Stanisławem Kowalczykiem) wszelkie formy materializmu do redukcjonistycznych koncepcji człowieka (*Zagadnienie śmierci*, s.160). Wprawdzie przywołany Stępień stał na stanowisku dualizmu psycho-fizycznego, to jednak możliwe są też takie formy materializmu (naturalizmu), które pozwolą lepiej wyjaśnić i zrozumieć chrześcijańską wizję Boga (realność Wcielenia) oraz człowieka (życie wieczne) niż idea duszy (autonomicznej i transcendentnej względem ciała). Materializm też nie musi prowadzić do relatywizmu, hedonizmu czy konsumizmu (tamże, s.160); przeciwnie, może się okazać skuteczną podstawą etyki ochrony życia, które w obrębie znanego nam świata ma powstać cielesną.

Duży niedosyt budzi też zdawkowe omówienie poglądów Piotra Chojnackiego (*Zagadnienie śmierci*, s.107-110), w ich prezentacji bowiem Habilitant bardziej skupia się na tomizmie omawianego autora niż na jego stanowisku tanatologicznym. W tej ostatniej kwestii poprzestaje na stwierdzeniu, że – zdaniem Chojnackiego – ani nauki empiryczne, ani filozofia nie są w stanie nic o śmierci powiedzieć, wobec czego należy przyjąć w tej kwestii autorytet chrześcijańskiego Objawienia (tamże, s.110). Tymczasem prezentowany przez Chojnackiego agnostycyzm (i nabudowany na nim fideizm) warte byłoby szerszego omówienia, wraz z podaniem argumentów je uzasadniających. Tymczasem Habilitant poprzestaje na konstatacji, zgodnie z którą „problematyka śmierci nie zaistniała expressis verbis w filozofii Chojnackiego” (tamże, s.110), wobec czego powstaje pytanie, dlaczego filozof ten w ogóle został w omawianej książce uwzględniony. Jest ono tym bardziej zasadne, że doktor Janka nie omówił tanatologicznych poglądów innych autorów, ewidentnie powiązanych z tomizmem i piszących na temat śmierci; przykładem jest Jacek Salij, którego należy zaliczyć do tomizmu (przynajmniej w sensie szerszym), wobec czego omówienie jego prac jest niezbędne dla ukazania pełniejszego obrazu tomistycznej tanatologii w powojennej Polsce. Jeśli natomiast doktor Janka uznał, że poglądy Jacka Salija nie mieszczą się w nurcie tomistycznym, to powinien był je omówić w rozdziale pierwszym, poświęconym nietomistycznej tanatologii chrześcijańskiej, poznański dominikanin jest wszak autorem ważnej książki *Śmierć, zmartwychwstanie, życie wieczne* (2001) oraz artykułów: *Czy śmierć jest karą za grzech?* (1993), *Przekleństwo śmierci i śmierć w Chrystusie. Próba teologii śmierci* (2003) oraz *Kościół wobec kary śmierci* (2015). Równie poważnym błędem warsztatowym jest brak wzmianki na temat oryginalnych koncepcji śmierci (zwłaszcza zaś życia wiecznego), rozwijanych od lat przez Stanisława Judyckiego, wychowanka szkoły lubelskiej. Habilitant polemizuje wprawdzie z dualistyczną wykładnią Tomasza, zaprezentowaną w artykule *Istnienie i natura duszy ludzkiej* (moim zdaniem niesłusznie, ignorując subtelne rozróżnienia Judyckiego, wskazujące na zasadniczą odmienną dualizmu kartezjańskiego i tomistycznego), to jednak pomija oryginalną wizję życia wiecznego jako komunikacji osób, na rzecz której Stanisław Judycki przedstawił szereg argumentów (w kontekście dobroci Boga, złej woli czy piekła). Wprawdzie Judycki ewidentnie rozwija ideę filozofii jako wiary poszukującej rozumienia, sytuując swoje stanowisko bliżej Berkeleyowskiego spirytualizmu niż tomistycznego hylemorfizmu, to jednak proponowane przez niego rozumienie śmierci powinno zostać omówione w ramach najważniejszych nietomistycznych koncepcji, zaliczanych przez doktora Jankę do filozofii chrześcijańskiej. Wprawdzie doktor Janka mógł nie zdążyć uwzględnić artykułu *Metafizyka i idea zbawienia* z roku 2020, to jednak powinien był odnotować poglądy zawarte w książce *Bóg i inne osoby*

(2010). Brak uwzględnienia eschatologicznej koncepcji Stanisława Judyckiego jest tym bardziej rażący, że doktor Janka uwzględnił sceptyczne stanowisko niżej podpisanego (*Zagadnienie śmierci*, s.59-62), chociaż zdecydowana większość moich prac zawiera raczej krytykę niż apologię doktryny chrześcijańskiej (a także tomizmu); tymczasem rozprawy Stanisława Judyckiego są próbą jest wielostronnej, filozoficznej obrony (a przynajmniej zrozumienia i eksplikacji). Należy także odnotować brak wzmianki o jednej z najlepszych książek z zakresu filozofii śmierci, opublikowanej w Polsce ostatnich latach (*Obecność nieobecności. Przyczynek do opisu doświadczenia śmierci*, 2014), autorstwa Mirosława Pawliszyna. Wprawdzie przywołany filozof nie jest tomistą, to jednak jest ewidentnie myślicielem chrześcijańskim, analizującym śmierć w kontekście eschatologicznym, ważnym dla Habilitanta. Podobnie zaskakuje brak przywołania chociażby jednego tekstu Tomasza Sahaja, znanego w Polsce badacza dziejów problematyki śmierci – zarówno w filozofii europejskiej, jak i polskiej. W kontekście rozważań nad powojennym tomizmem polskim szczególnie ważna jest książka *Problem samobójstwa w koncepcjach wybranych filozofów polskich* (Elzenberg. Kotarbiński. Ślipko. Witkiewicz) z roku 2005, w której autor rekonstruuje szczegółowo poglądy Tadeusza Ślipki, jednego z bohaterów książki doktora Janki; brak ten należy uznać za usterkę warsztatową, problem samobójstwa został bowiem wyodrębniony przez Habilitanta jako jedno z głównych zagadnień etycznych, związanych ze śmiercią (*Zagadnienie śmierci*, s.172-183).

Autor trafnie dostrzega istotne znaczenie drugiej wojny światowej dla rozważań o śmierci, rozwijanych przez polskich tomistów, wiążąc go także z ich osobistymi doświadczeniami życiowymi. Z tego punktu widzenia ważne byłoby poświęcenie chociażby jednego rozdziału (lub podrozdziału) problemowi śmierci heroicznej (czy wprost samobójstwa heroicznego), zgodnie wszak ze znaną opinią Józefa Tischnera, filozofa polska miała nie tylko charakter abstrakcyjnych rozważań o śmierci, lecz była pisana ludzką krwią. Problem ten podjął Andrzej Gieralowski w artykule *Między samobójstwem a darem: śmierć za Innego w filozofii Emmanuela Lévinasa i Józefa Tischnera* (zamieszczonym w zbiorowej pracy *Filozofia a śmierć*, Katowice, 2007, gdzie znajdują się również inne ważne teksty, poświęcone zarówno tomistycznym jak i nietomistycznym ujęciom śmierci, które jednak w pracy doktora Janki nie zostały uwzględnione). W historycznym kontekście drugiej wojny światowej niezbędne wydaje się też nawiązanie do książki znanego tomisty Konstantego Michalskiego *Między heroizmem a bestialstwem*, w której problem śmierci został ukazany w wymiarze doświadczenia egzystencjalnego i wyzwania moralnych; autor nawiązał w niej do własnych przeżyć z okresu pobytu w obozie koncentracyjnym w Oranienburgu (Sachsenhausen), w którym przebywał do lutego 1940 roku wraz z innymi profesorami UJ, aresztowanymi 6 listopada 1939 roku. Bada-

nia Michalskiego dotyczyły kwestii śmierci heroicznej i miały na gruncie polskiego tomizmu charakter pionierski, wobec czego książd doktor Janka powinien był je odnotować.

Na pierwszy rzut oka cennym fragmentem książki *Zagadnienie śmierci w polskiej filozofii tomistycznej po II wojnie światowej* jest rozdział czwarty, dotyczący kwestii etycznych i bioetycznych, w którym Habilitant omawia poglądy polskich tomistów na kwestie samobójstwa, aborcji czy eutanazji, poprzedzając je zdawkowym omówieniem tomistycznej koncepcji etyki w paragrafie wprowadzającym. Problem polega jednak na tym, że Autor nie omawia w nim ani założeń metodologicznych etyki budowanej przez Tomasza z Akwinu, ani sporów na temat statusu etyki, prowadzonych przez polskich neotomistów, ograniczając się do encyklopedycznego przedstawienia metaetycznych poglądów Jacka Woronieckiego, Karola Wojtyły, Tadeusza Ślipki i Tadeusza Stycznia. Niestety, Habilitant pomija zasadnicze różnice, zachodzące między poszczególnymi autorami, uznając chociażby Stycznia za przedstawiciela klasycznej filozofii bytu (*Zagadnienie śmierci*, s.147), ignorując fakt, że był on zwolennikiem etyki autonomicznej, której przedmiotem jest przeżycie powinności (przypominające kantowską świadomość obowiązku); z tego powodu polemizował z Krąpcem, broniącym konsekwentnie idei etyki jako metafizyki moralności. Brak dokładniejszego omówienia tych metodologicznych różnic między poszczególnymi filozofami powoduje, że (przywoływane przez doktora Jankę) argumenty przeciwko dopuszczalności aborcji, kary śmierci czy eutanazji w pismach Krąpca, Wojtyły, Gogacza, Ślipki, Kowalczyka, Stycznia czy Zdybickiej wydają się podobne; w rzeczywistości ich uzasadnienia są na gruncie poszczególnych stanowisk odmienne, co powinno stać się jednym z podstawowych wątków rozdziału czwartego książki. Równie niesłusznie doktor Janka pomija historyczny kontekst dyskusji etycznych i bioetycznych, toczonych przez polskich tomistów; tymczasem w pierwszych dekadach powojennych dyskutowano w pierwszym rzędzie z przedstawicielami szkoły lwowsko-warszawskiej, broniącymi idei etyki niezależnej (od religii, światopoglądu i metafizyki) oraz z etykami odwołującymi się do tradycji marksistowskiej i dialogicznej. W dekadach późniejszych podstawowym kontekstem dyskusji stała się analityczna etyka (i metaetyka) anglosaska, co było jedną z przyczyn, że w tym okresie podział tomizmu na tradycyjny, egzystencjalny i lowański stał się bezprzedmiotowy; niewykluczone nawet, że dominującym nurtem w etyce i bioetyce stał się tomizm analityczny, której to kategorii jednak doktor Janka do swoich rozważań nie wprowadził. Pominięcie kwestii ewolucji poglądów polskich tomistów na etykę powoduje, że niemal wszyscy omawiani w czwartym rozdziale autorzy jawią się czytelnikowi jako – niemal jednoznaczni – krytycy feminizmu, prawa do aborcji i eutanazji czy biotechnologicznych eksperymentów. Dodatkowym kłopotem, związanym z prezentacją etycznych poglądów powo-

jennych tomistów polskich jest brak wzmianki na temat ważnych etycznych i metaetycznych prac Alfreda Wierzbickiego, wychowanka szkoły lubelskiej i jednego z najlepszych znawców myśli Karola Wojtyły i Tadeusza Stycznia. Wprawdzie doktor Janka mógł nie być w stanie wykorzystać książki *Osoba i moralność. Personalizm w etyce Karola Wojtyły i Tadeusza Stycznia* (wydanej w roku 2021), powinien był jednak uwzględnić szereg artykułów opublikowanych na łamach „Ethosu” w latach wcześniejszych. Pominięcie wnikliwych i oryginalnych prac Alfreda Wierzbickiego na temat doświadczenia moralnego czy bronionej przez Stycznia koncepcji etyki jako dyscypliny niezależnej jest dużym błędem warsztatowym (podobnie zresztą, jak pominięcie szereg opracowań myśli Karola Wojtyły, autorstwa takich filozofów, jak Tadeusz Styczeń, Jerzy Gałkowski, Adam Rodziński czy Marian Grabowski).

Kłopotliwa jest także proponowana przez doktora Jankę całościowa interpretacja polskiego tomizmu jako nurtu zasadniczo fideistycznego, zwłaszcza w odniesieniu do tych filozofów, którzy odżegnywali się od konfesyjnego modelu uprawiania filozofii; zdaniem Habilitanta jednak nie byli oni w stanie oderwać się od teologii, zwłaszcza w zakresie zagadnień etycznych (*Zagadnienie śmierci*, s.146) lub nawet nie mogli tego czynić, zajmując się filozofią religii (tamże, s.159). Taka charakterystyka polskiego powojennego tomizmu jest nieślusna, można wszak być etykiem czy filozofem religii nie przyjmując za prawdziwe żadnych rozstrzygnięć teologicznych ani oficjalnej nauki Kościoła rzymskiego; przykładem są subtelne odróżnienia metodologiczne między teologią moralności a etyką, które znaleźć można w pracach Tadeusza Stycznia czy Andrzeja Szostka, z kolei odróżnieniem filozofii religii od teologii na gruncie polskiego tomizmu zajmowała się Zofia Zdybicka, natomiast Stanisław Kowalczyk bronił idei autonomicznej filozofii Boga (wolnej od zapożyczeń nie tylko z religii, lecz także z metafizyki). Z tego punktu widzenia błędem jest przypisanie polskim powojennym tomistom modelu filozofii uprawianej w powiązaniu z teologią katolicką i w dążeniu do zgodności z treściami chrześcijańskiej wiary; sugestia ta (zapewne wbrew intencjom doktora Janki) mogłaby wszak potwierdzać ironiczne oskarżenia, formułowane przed rokiem 1989 przez marksistów, nazywających przedstawicieli tomizmu funkcjonariuszami Kościoła. Tymczasem polski powojenny tomizm (zwłaszcza do roku 1989) był jedną z najbardziej metodologicznie dojrzałych szkół filozoficznych, broniąc konsekwentnie autonomii rozumu i filozofii przed różnymi formami ich doraźnej (ideologicznej, politycznej czy religijnej) instrumentalizacji. Przykładem mogą być zwłaszcza prace takich filozofów, związanych ze szkołą lubelską, jak Mieczysław Krąpiec, Stanisław Kamiński, Antoni Stępień, Stanisław Majdański czy Andrzej Bronk; badacz ich tekstów (pozbawiony wiedzy o ich biografii) miałby kłopot z określeniem, czy są (byli) księżmi, czy osobami świeckimi. Ten racjonalistyczny aspekt tomi-

zmu był jedną z jego ważniejszych cech, wobec czego trudno zgodzić się z opiniami doktora Janki o zasadniczo konfesyjnym nastawieniu wszystkich przedstawicieli omawianej szkoły.

Z przedstawionej prezentacji książki doktora Janki wyłania się przynajmniej częściowo błędny a także wysoce niekompletny obraz tanatologicznej refleksji polskich powojennych tomistów; jednak kwestionując wykonanie podjętego przez Habilitanta pomysłu badawczego, nie mam wątpliwości, że monografia poświęcona poglądom polskich tomistów na śmierć jest potrzebna jako ważny przyczynek do dziejów filozofii w Polsce. Książka taka powinna jednak uwzględniać raczej kontekst bliższy niż dalszy; oznacza to konieczność osadzenia poglądów polskich tomistów przede wszystkim w powojennej filozofii polskiej, uwzględniając nie tylko myśl chrześcijańską, lecz także inne nurty, przy jednoczesnej rezygnacji z omawiania stanowisk takich myślicieli, jak Sartre, Kierkegaard czy Unamuno, którzy mieli znikomy wpływ na kształt polskiego tomizmu (nawet jako tak zwany negatywny punkt odniesienia). W projektowanej monografii należałoby także ukazać relacje między problematyką metafizyczną, antropologiczną i etyczną (bioetyczną) w rozmaitych modelach filozofii moralności, uprawianych w tomizmie a także usytuować rozważania (zwłaszcza bioetyczne) w obrębie szerszych dyskusji na temat samobójstwa, eutanazji, aborcji czy in vitro, uwzględniając przy tym rozwój problematyki na przestrzeni prawie osiemdziesięciu lat, jakie minęły od zakończenia drugiej wojny światowej; odmienny kontekst społeczny, polityczny, prawny oraz medyczny powoduje, że argumentacje rozwijane przez Jacka Woronieckiego mają inny sens niż dużo późniejsze propozycje Karola Wojtyły, Andrzeja Szostka czy Barbary Chyrowicz (nawet, jeśli koncepcje zmarłego w roku 1949 Woronieckiego z dziedziny etyki odcisnęły trwałe piętno na wszystkich polskich filozofach, choćby pośrednio związanych z nurtem tomistycznym). Jeśli doktor Janka uwzględni tego typu sugestie w przyszłości, to ma szansę napisać naprawdę oryginalną rozprawę historyczno-filozoficzną, poszerzającą znacząco obraz powojennej filozofii polskiej (w tym także jej ewentualnych związków z filozofią światową). Materiał zgromadzony w książce przedstawionej jako główne osiągnięcie naukowe może być dobrym punktem wyjścia do takiego studium, które jednak należy dopiero napisać; monografia w obecnym kształcie jest bowiem jedynie bardzo dobrym pomysłem naukowym a nie jego realizacją. Z tego powodu uważam, że książka *Zagadnienie śmierci w polskiej filozofii tomistycznej po II wojnie światowej* księdza doktora Janki nie jest wystarczającym osiągnięciem, aby nadać jej Autorowi stopień doktora habilitowanego w dziedzinie filozofii.

Do podobnych uwag skłania także druga książka Habilitanta – *Jana Dunsza Szkota pamiętny turniej średniowiecznej filozofii*. Wprawdzie – jak zaznaczył w dołączonej do niej kopii recenzji wydawniczej – arcybiskup Marek Jędraszewski, jest to pozycja raczej popular-

na niż nowatorska monografia filozofii Jana Dunsza Szkota, to jednak – w mojej ocenie – znajdują się w niej inspirujące pomysły filozoficzne, które mogłyby stać się podstawą rzetelnego studium z antropologii filozoficznej czy etyki. Mam na myśli centralny problem książki, jakim jest Szkotowa obrona idei niepokalanego poczęcia Maryi, sformułowana na kilkadziesiąt lat przed jej ogłoszeniem jako dogmatu przez Kościół rzymski. Wprawdzie tematyka ta ma charakter teologiczny, wiążąc się ze specyficznym nurtem myśli chrześcijańskiej, przypisującej Maryi brak grzechu pierworodnego, to jednak ma ona fundamentalne znaczenie filozoficzne, wolne od wszelkich kontekstów religijnych, związane z pytaniem o moralny status ludzkiej natury. Rozważania Dunsza Szkota można bowiem odczytywać jako zapowiedź ważnego pomysłu Kanta, dotyczącego pytania o tak zwane zło radykalne i jego ostateczne źródła; jedną z hipotez wszak, rozważanych przez Kanta, była figura osoby całkowicie wolnej od skłonności do zła, czyli osoby obdarzonej absolutnie dobrą wolą. Wprawdzie Kant rozważał we wspomnianym kontekście Jezusa (jako postać historyczną, wolną od teologicznych wykładni chrześcijańskich), Duns Szkot zaś matkę Jezusa, to filozoficzny problem wydaje się ten sam: czy natura ludzka jest nieuchronnie skażona złem, czy też jest możliwe istnienie osób wolnych od wszelkiego zła (a nawet od samej skłonności do zła), to znaczy osób chcących tylko dobra i tylko dobro wybierających w swoim działaniu. Jeśli zatem nawet trudno przyznać rację doktorowi Jance, kiedy przekonuje w jednym ze swoich tekstów, że Duns Szkot naukowo wytłumaczył i udowodnił słuszność Maryjnego zaszczytu (*Niepokalanie poczęcie Najświętszej Maryi Panny – Jana Dunsza Szkota subtelny i wnikliwy dyskurs wiary i rozumu*, s.99), i to nawet przy założeniu idei nauki obowiązującej na przełomie XIII i XIV wieku, to jednak z pewnością próbował pokazać, że jest przynajmniej do pomyślenia pojawienie się na świecie osoby zdolnej w swoim działaniu uniknąć zła. Z tego punktu widzenia filozoficzne znaczenie Dunsza Szkota polega nie na tym, że o kilka wieków wyprzedził ogłoszenie konkretnego dogmatu maryjnego przez Kościół rzymski, lecz że podjął na długo przed Kantem myśl o możliwości istnienia jednostki wolnej od radykalnego zła.

Należy na koniec odnotować, że w pracach doktora Janki znajduje się szereg nadmiernych uproszczeń historyczno-filozoficznych, skutkujących jednoznacznie negatywnymi ocenami niektórych stanowisk; przykładem jest przypisanie Nietzschemu idei, zgodnie z którą podstawą moralności jest rasa (*Zagadnienie śmierci*, s.141). Wprawdzie niemiecki filozof odwoływał się niekiedy do pojęcia hodowli nadczłowieka, to jednak za podstawę moralnej oceny ludzkich działań uznawał hamowanie lub rozwój życia (w tym także życia przejawiającego się w rozmaitych formach kultury), nie zaś określoną rasę. Równie trudno zgodzić się z tezą, że w filozofii Nietzschego nie ma miejsca na duchowość czy zwrot ku wieczności (*Fał-*

szywe rozumienie wolności we współczesnym świecie w kontekście praktyk przeciwko życiu, s.47); przejawem ducha bowiem jest – w opinii Nietzschego – właśnie piętnowany przez Habilitanta ruch ku nadczłowieczeństwu, które jest u swego szczytu afirmacją wieczności w sensie zgody na nieskończone powtarzanie naszego indywidualnego życia w przyszłości (zgodnie z teorią wiecznych powrotów). Chociaż zatem nie jest to wieczność rozumiana jako nieskończone życie po śmierci ani obcowanie z Bogiem w niebie, to jednak oznacza zgodę na nieskończone powtarzanie wszystkich naszych radości, cierpień oraz przede wszystkim – naszych wolnych decyzji i ich skutków – w przyszłości. Z tej perspektywy patrząc należałoby wręcz powiedzieć, że Nietzscheańska koncepcja człowieka jest w całości skierowana ku wieczności, skąd czerpie swoje uzasadnienie (zwłaszcza moralne).

Równie trudno zgodzić się z opinią Habilitanta na temat podstaw moralności w filozofii Hobbesa; wbrew wywodom doktora Janki bowiem Hobbes nie oddawał w ręce państwa ostatecznych rozstrzygnięć moralnych (*Zagadnienie śmierci*, s.141). Przeciwnie, angielski filozof uznawał istnienie elementarnych uprawnień moralnych człowieka, nazywanych prawami natury, które musi respektować każda struktura polityczna; z tego powodu Hobbes nie był radykalnym kontestatorem etyki prawa naturalnego, lecz zwolennikiem jednej z jego wersji. Należy także pamiętać, że Hobbes konsekwentnie odróżniał prawo do wolności moralnej (i religijnej) od obowiązków wobec państwa; o ile zatem obywatel jest zobowiązany respektować zasadą prawy stanowionego w życiu publicznym, o tyle ma prawo do swobody myśli i zachowania w obrębie swojego domostwa. W skrajnym przypadku zatem ten, kogo zmuszono do sprawowania państwowego kultu religijnego, niezgodnego z jego wiarą, nie traci prawa do prywatnego oddawania czci Bogu w sposób, w jaki sam uznaje za słuszny.

Habilitant zarzuca Kartezjuszowi błędną ideę Boga, która stała się podstawą filozofii nowożytnej, ostatecznie kulminującą porzuceniem idei Boga, zastąpionej ideą autonomicznego człowieka, który sam siebie uczynił Bogiem a przynajmniej zajął Jego miejsce (*Wcielenie i zmartwychwstanie – intellectus querens fidem*, s.198-199). Wbrew wywodom doktora Janki, jednak Kartezjusz nie wytworzył idei Boga we własnym umyśle (tamże, s.198-199); przeciwnie, francuski filozof uważał, że idea Boga jest równie doskonała, jak jej pierwowzór, wobec czego człowiek z racji swoich ontycznych i epistemologicznych ograniczeń nie byłby w stanie jej wytworzyć ani nawet pojąć jej pełnej treści. Z tego powodu trzeba przyjąć, że idea Boga została nam dana bezpośrednio dana przez samego Boga – poniekąd wszczepiona naszej skończonej i niedoskonałej naturze. Bóg nie został również przez Kartezjusza usunięty ze świata ani zastąpiony przez człowieka, jak sugeruje Habilitant (tamże, s.199); przeciwnie, to właśnie Bóg – będąc w gruncie rzeczy jedyną przyczyną sprawczą, materia jest bowiem ze

swej istoty bezwładną rozciągłością – utrzymuje świat w istnieniu w każdej chwili czasu, umożliwiając funkcjonowanie przyrody jako swobodnego mechanizmu. Można zatem powiedzieć, że Kartezjusz bynajmniej nie osłabił chrześcijańskiej idei obecności Boga w świecie, lecz ją radykalizował, wskazując na absolutną zależność świata od Boga w każdej chwili czasu (*creatio continua*); potwierdzeniem może być rezygnacja Kartezjusza ze scholastycznej idei przyczyn wtórnych.

Podobnie trudno zgodzić się z nadmiernie surową oceną Reformacji, proponowaną przez Habilitanta, zdaniem którego była ona niebezpieczną rewolucją, zrodzoną przez „zbuntowany ludzki indywidualizm” (tamże, s.200), prowadząc ostatecznie do sekularyzacji, która okazała się katastrofalną powodzią, niszczącą jedność chrześcijańskiego Zachodu (tamże, s.200). W rzeczywistości bowiem konsekwencją Reformacji była stopniowa rezygnacja z teokratycznego modelu rządów, pozwalając oddzielić rzeczy świeckie od sacrum; w ten sposób procesy sekularyzacyjne nie niszczyły religii, lecz ją chroniły, nie mieszając jej z doczesnymi celami politycznymi czy ekonomicznymi, należącymi do sfery profanum. Z tego punktu widzenia można powiedzieć, że procesy sekularyzacyjne w chrześcijańskiej Europie były jedynie konsekwentnym wprowadzaniem w życie zasady głoszonej przez Jezusa, aby cesarzowi oddać, co cesarskie a Bogu, co boskie, nie czyniąc jednak z Boga (ani jego przedstawicieli na ziemi) autorytetu w sprawach doczesnych (zwłaszcza w zarządzaniu państwem); Królestwo Jezusa bowiem nie jest z tego świata, co sam potwierdził w rozmowie z Piłatem (jeśli wierzyć świadectwu ewangelii). W takim jednak razie procesy sekularyzacyjne nie powinny być traktowane jako zagrożenie dla wiary czy religijnej misji Kościoła; przeciwnie, są wyjątkową okazją do tego, aby duszpasterze stawali się autentycznymi świadkami wiary, głosząc Słowo Boże. Większym zagrożeniem dla religii i Kościoła byłaby z pewnością – postulowana przez doktora Jankę – jedność religii, kultury, sztuki i języka, której najpełniejszą realizacją był średniowieczny uniwersalizm (*Idealizm i realizm w przekazie wirtualnym*, s.29); taki bowiem model życia społecznego na powrót uwikłałby sacrum w sferę profanum a Kościół i duszpasterzy zmusił do porzucenia ich nadprzyrodzonej misji oraz zajmowania się sprawami doczesnego świata. Wydaje się zatem, że nie ma podstaw do obaw, wyrażanych przez Habilitanta, jakoby chrześcijaństwo zostało we współczesnym świecie (zwłaszcza w Europie) nie tylko przyćmione „przez `religię demokracji` i `tolerancji`” ale wprost „wyrugowane i wymazane z pamięci” (tamże, 29); przeciwnie, to właśnie demokracja i tolerancja mogą sprawić, że chrześcijaństwo będzie się swobodnie i bez przeszkód rozwijać (podobnie zresztą, jak każda inna religia czy pozostałe sfery kultury, w tym nauka i sztuka).

Przeciwstawiając skromność myślicieli średniowiecznych, którzy nie zabiegali o próżną chwałę, ludziom epoki Renesansu, dążącym do nieśmiertelnienia swoich dzieł i imion (*Jana Dunsza Szkota pamiętny turniej*, s.14), Habilitant pomija fakt, że pragnienie nieśmiertelnej sławy było już obecne w starożytnej Grecji i Rzymie; przykładem mitologiczna figura Achillesa, który przedkładał życie krótkie, lecz sławne (pamiętane przez wszystkie pokolenia) nad spokojne, długie i skazane na zapomnienie. Renesans jedynie tę dawną ideę na nowo przywrócił czy raczej nadał jej bardziej świecki sens; w gruncie rzeczy bowiem była ona obecna także w średniowiecznym chrześcijaństwie w postaci wielkiej sławy mistrzów uniwersyteckich, opowieściach o sławnych męczennikach czy upamiętnianiu szczególnie zasłużonych wyznawców Chrystusa okazałymi grobami w świątyniach czy nawet – kanonizacją.

Bardzo dyskusyjne jest uznanie tak zwanego moralnego argumentu na istnienie Boga, sformułowanego przez Kanta w postaci postulatu praktycznego rozumu (a tym bardziej całej filozofii królewieckiego myśliciela) jako historiozoficznej syntezy „czasów odrodzenia – starożytnego (protagorejskiego), odnowionego humanizmu – relatywizmu, pragmatyzmu, praktycyzmu, sensualizmu, konwencjonalizmu, reformacji – *sola fides, sola scriptura, sola gratia*, oświecenia – ‘wolność, równość, braterstwo’, gdzie wspomniane założenia i idee korespondują z jego teorią poznania” (*Jana Dunsza Szkota dowód na istnienie Boga*, s.120). Nie wchodząc w szczegóły, argument Kanta był próbą obrony racjonalności, uniwersalności i bezwzględności obowiązków moralnych człowieka a także sensowności wysiłku moralnego jako dążenia do osiągnięcia dobra najwyższego pomimo nieustannie ponoszonych przez człowieka klęsk; równocześnie jednak filozofia Kanta była próbą wskazania na istotowe ograniczenia ludzkiego rozumu w dążeniu do zbudowania absolutnie obiektywnego, metafizycznego obrazu świata. Wprawdzie można wysiłki królewieckiego filozofa poddawać nawet surowej krytyce, to jednak od osoby ubiegającej się o stopień doktora habilitowanego w dziedzinie filozofii, należy oczekiwać ocen skrupulatnie uzasadnionych, wolnych od uproszczeń. Jeśli bowiem nawet w katechezie czy homilii zgrabne hasła są nie tylko dopuszczalne, lecz nieuchronne, to jednak w pracach naukowych należałoby oczekiwać bardziej akademickiego sposobu argumentacji.

Równie kłopotliwe są inne uproszczenia historyczno-filozoficzne, często ograniczone do jednoznacznie negatywnej ocen myślicieli minionych epok, których głównym błędem miał być relatywizm (Protagoras), prymitywny hedonizm praktyczny (Arystyp), ignorowanie subtelnych rozróżnień dokonanych w średniowiecznej scholastyce (Kartezjusz, Locke, Hobbes, Kant, Nietzsche) czy bezbożność i walka z Kościołem (Voltaire, Diderot, Holbach). W pracach Habilitanta częste są też odwołania do nauki Kościoła lub wypowiedzi Jana Pawła II (w tym nieoficjalnych, jak obszerny wywiad *Przekroczyć prób nadziei*), mające charakter roz-

strzygającego argumentu, powołującego się na niekwestionowany autorytet (*Jana Dunsza Szkota dowód na istnienie Boga*, s.120-121). Ksiądz doktor Janka nie szczędzi też inwektyw kulturze współczesnej, która ma się rzekomo opierać na z gruntu fałszywej antropologii (*Fałszywe rozumienie wolności we współczesnym świecie w kontekście praktyk przeciwko życiu*) czy wypaczonym obrazie osoby ludzkiej (*Zagadnienie osoby w ujęciu Viktora Emila Frankla*, s.93) a nawet ulegać wpływom Złego, czego potwierdzeniem ma być (podejmowana dla rozrywki) lektura gazetowych horoskopów czy dziecięca celebracja Halloween (*Wokół współczesnej dyskusji nad Halloween. Geneza, rozwój i cel*, s.281, 288, 292). Jak pisze Habilitant, „Halloween jest świętem ukrytego, głębokiego smutku, zdradzieckiej przewrotności, z której obchodzący nie zdają sobie sprawy, celebracją śmierci jako bezmiaru rozpacz, nicości, końca wszystkiego, natomiast dzień Wszystkich Świętych jest tryumfem Chrystusa nad śmiercią, czego dowodem są właśnie święci, którzy osiągnęli niebo, co więcej jest świętem radości i nadziei, zapowiedzią życia po śmierci dla wszystkich wierzących. (...) Halloween jest duchową uczną dla wszystkich zwolenników Szatana, czasem sprawowania rytualnych obrzędów przez członków wszelkiego rodzaju sekt okultystycznych, satanistycznych, ważnym świętem wielu ruchów neopogańskich, w tym szczególnie przeżywającej swój renesans pogańskiej religii Wicca, czy nocą szczególnej aktywności współczesnych wiedźm, wrózek, magów, medium, itd.” (tamże, s.290-291). Na potwierdzenie tych zagrożeń doktor Janka przytacza – z jednej strony – fanatyczną fascynację okultyzmem, przejawianą przez Adolfa Hitlera, leżącą u podstaw dziejowej katastrofy przez niego wywołanej (nie dokumentując jednak tej opinii odwołaniem do jakiegokolwiek źródła ani pracy historycznej na ten temat), z drugiej – opinię papieża Franciszka, zgodnie z którą zabawy halloweenowe przyczyniają się do opętania przez szatana coraz większej liczby dzieci (tamże, s.294, 296). W innym z kolei miejscu doktor Janka poddaje krytyce współczesny świat, widząc w nim miejsce „każni milionów istnień ludzkich – nienarodzonych, niepełnosprawnych, chorych, słabych, starszych” (*Fałszywe rozumienie wolności*, s.35). W ten sposób świat stał się „wielkim laboratorium, w którym w imię rozwoju nauki i dla dobra ludzkości, prowadzone są eksperymenty i doświadczenia genetyczne na człowieku. Jest też zakładem produkcyjnym, w którym na zamówienie zainteresowanych ‘powstaje’ nowe życie. Jest terenem niepodzielnego panowania człowieka, który nie pierwszy zresztą raz w historii, poczuł się Bogiem. Stał się panem życia i śmierci. Prze definiował pojęcie człowieczeństwa” (tamże, s.35).

Krytyczna ocena dorobku naukowego księdza doktora Filemona Tadeusza Janki, przedłożonego do oceny w postępowaniu habilitacyjnym w dziedzinie filozofii, skłania do wniosku negatywnego. Z jednej bowiem strony mamy do czynienia z uprawianiem filozofii w

sposób raczej homiletyczno-pastoralny niż akademicki, z drugiej – z brakiem realizacji ambitnego przedsięwzięcia historyczno-filozoficznego, jakim miało być ukazanie tanatologicznego dorobku powojennych tomistów polskich. Wprawdzie pomysł takiej monografii jest uzasadniony z punktu widzenia naukowego opracowania dziejów powojennej filozofii w Polsce, to jednak jego wykonanie w książce *Zagadnienie śmierci w polskiej filozofii tomistycznej po II wojnie światowej. Studium historyczno-krytyczne* jest niewystraszające, ponieważ Habilitant nie omówił wszystkich stanowisk tanatologicznych wówczas sformułowanych, nie uwzględnił w pełni zgromadzonej na ten temat dostępnej literatury przedmiotu, pominął kontekst rozwoju tomizmu w powojennej Polsce ani nie ukazał wewnątrzsystemowej roli, jaką problematyka śmierci odgrywała w poszczególnych nurtach tomizmu. Ponieważ mankamentów tych nie równoważą pozostałe teksty Habilitanta, wnoszę o oddalenie wniosku i nienadawanie doktorowi Filemonowi Tadeuszowi Jance stopnia doktora habilitowanego w dziedzinie filozofii.

J. Jurek Z. Zmianowski