



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Désiré Mercier (1851-1926) : wokół kandyzmu i apologii wiary

Author: Aleksander R. Bańka

Citation style: Bańka Aleksander R. (2020). Désiré Mercier (1851-1926) : wokół kandyzmu i apologii wiary. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. DOI: 10.31261/PN.3946



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



Aleksander R. Bańka

✻
Désiré Mercier
(1851—1926)

Wokół kantyzmu i apologii wiary

✻



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO





Désiré Mercier

(1851—1926)

Wokół kantyżmu i apologii wiary



Aleksander R. Bańka



Désiré Mercier
(1851—1926)

Wokół kantyżmu i apologii wiary



Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Katowice 2020



Recenzent
Kazimierz Wolsza





Spis treści

Wstęp 7

Rozdział pierwszy

Kryteriologia — epistemologiczne zorientowanie neoscholastyki lowańskiej

- Geneza ogólnego problemu pewności 13
Klasyczna definicja prawdy 15
Stan początkowy intelektu wobec problemu pewności 18
Synteza podmiotu i predykatu —
 pierwszy problem fundamentalny 20
Mercierowska teoria sądów 22
Obiektywna rzeczywistość pojęć —
 drugi problem fundamentalny 25
Od zjawiska do rzeczy samej w sobie 28

Rozdział drugi

Désiré Merciera polemika z Kantem

- Myślenie konfrontacyjne 33
Intelektualna synteza a problem granic poznania 35
Obiektywna oczywistość prawdy 38
Synteza *a priori* i zarzut subiektywizmu 42



Sąd analityczny jako sposób orzekania koniecznego	45
Matematyka a problem naoczności	48
Między fizyką a metafizyką	52
Myślenie spoza kantyzmu	55

Rozdział trzeci

Wokół apologetycznego zaangażowania
neoscholastyki

Doktor Powszechny ponad wszystko	61
Spór o zaangażowanie apologetyczne	66
O jaką apologię chodzi?	69
6 Deklaracje programowe a problem <i>praeambula fidei</i>	74
Neutralność nauki, niezależność filozofii	78
Przenikanie się wpływów	81
Kontekst tradycjonalizmu	85
Apologetyczne zorientowanie polskich neoscholastyków	88
Zakończenie	93
Bibliografia	99
Indeks osobowy	103
Summary	107
Résumé	109





Wstęp

Postać Désiré Merciera (1851—1926) — belgijskiego filozofa, teologa, kardynała i prymasa Belgii, twórcy neoscholastycznej szkoły lowańskiej i wielkiego odnowiciela tomizmu — na stałe zapisała się w dziejach współczesnej filozofii. Pamiętają o nim zwłaszcza ci spośród przedstawicieli klasycznej filozofii, którzy w odradzającej się w dziewiętnastym i dwudziestym wieku scholastyce widzieli szansę zbudowania nowoczesnej, realistycznie zorientowanej filozofii. Chodziło więc między innymi o to, aby stawić czoła wyzwaniom, które niósł z sobą współczesny idealizm w jego rozmaitych wersjach — zwłaszcza w tej, która wiązała się z szeroko rozumianym dziedzictwem filozofii Kanta. Oczywiście, polemika z kantyzmem była wyzwaniem, którego nie mogła podjąć filozofia scholastyczna literalnie wskrzeszona w nowym, współczesnym kontekście. Problemy kantowskiego krytycyzmu, w tym zwłaszcza transcendentalne, epistemologiczne zorientowanie jego filozofii, nie mogły zostać przemyślane zgodnie z przedkrytycznymi schematami pojęciowymi i modelami interpretacyjnymi, które dawno straciły na aktualności. Odradzająca się filozofia scholastyczna, chcąc uniknąć posądzenia o archaizm i dogmatyzm, musiała w pierw, nim weszła w dialog z najnowszą filozofią, gruntownie przemyśleć własne podstawy i wydobyć z otchłani swej



tradycji najbardziej żywotne filozoficzne narzędzia. Impulsem do tego rodzaju pracy była niewątpliwie encyklika Leona XIII *Aeter-ni Patris*, choć samo scholastyczne odrodzenie miało swe początki dużo wcześniej przed jej ogłoszeniem. Niezależnie jednak od tego, papieskie nauczanie uruchomiło szeroko zakrojony proces odnowy klasycznej filozofii — zwłaszcza tej związanej z tradycją perypatetycko-tomistyczną. Częścią tego procesu był właśnie Désiré Mercier. Urodzony 21 listopada 1851 roku w Braine l'Alleud w Belgii, podstawowe wykształcenie zdobył w Malines — stolicy archidiecezji mechlińskiej — gdzie uczył się w kolegium Saint Rombaut, a następnie w Małym Seminarium i w Wyższym Seminarium Duchownym¹. Po przyjęciu święceń diakonatu został wysłany do Louvain, aby na tamtejszym uniwersytecie dokończyć swe studia, a następnie dopełnić je doktoratem. W 1874 roku Mercier przyjmuje święcenia kapłańskie, a w 1877 roku, po obronie doktoratu, obejmuje obowiązki wykładowcy filozofii w Małym Seminarium w Malines. Stamtąd właśnie, po pięciu latach działalności naukowej i dydaktycznej, wraca na Uniwersytet Lowański, aby zainicjować kurs filozofii Tomasza z Akwinu². W ciągu dwudziestu czterech lat swej pracy Mercier stworzył w Louvain Wyższy Instytut Filozofii i Seminarium Leona XIII, wypracowując kompletny i wieloaspektowy program rozwoju filozofii scholastycznej oparty na kontakcie z najnowszymi wynikami nauk szczegółowych i współczesnymi kierunkami filozoficznymi. Powołał do życia katedry, zgromadził uczniów, założył czasopismo naukowe, kształcił studentów, opracował poszczególne obszary klasycznej metafizyki, psychologii, teorii poznania, logiki czy kosmologii, uwzględniając wymogi najnowszych trendów myślowych. Tak powstała neoscholastyczna szkoła lowańska, a jej wpływ na

¹ Zob. L. de Raeymaeker: *Le cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*. Louvain 1952, s. 10—11. Por. G. Goyau: *Le Cardinal Mercier*. Paris 1930, s. 15—16.

² Zob. L. de Raeymaeker: *Le cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain...*, s. 12. Por. G. Ramakers: *Le Grand Cardinal Belge, D.J. Mercier (1851—1926)*. Bruxelles 1926, s. 78—79.

rozwój scholastycznego odrodzenia wciąż stanowi przedmiot sporów, badań i refleksji. Niewątpliwie dzieło Merciera, który na wiele lat wyznaczył współczesne ramy scholastycznego myślenia, wykroczyło poza granice sporu z filozofią Kanta, obejmując swym zasięgiem wiele obszarów problemowych i kreśląc szerokie spektrum polemik, sporów i dyskusji — między innymi z pozytywizmem, czy też (w łonie samej odradzającej się scholastyki) z przedstawicielami bardziej tradycyjnie i historycznie zorientowanych wersji tomizmu. Niezależnie jednak od tego, filozofia Kanta i wszystkie spowodowane przez nią intelektualne oraz kulturowe procesy stanowiły dla Merciera i jego uczniów pole do szczególnie intensywnej krytyki. Świadczy o tym choćby wydarzenie z okresu, gdy Mercier — już jako prymas Belgii — był duszą oporu przeciwko niemieckiej okupacji. Wtedy to, w czasie jednego z prowadzonych wówczas dialogów z niemieckimi dygnitarzami wojskowymi, miał wedle relacji Józefa Zawadzkiego wypowiedzieć następujące słowa: „Przetłumaczyłem na język francuski naukę wielkiego teologa XIII wieku, św. Tomasza z Akwinu, podałem zasady, które każdy powinien zastosować do siebie« — oświadczył przedstawicielom rządu niemieckiego. W odpowiedzi na to szef departamentu politycznego, baron von Lancken rozpoczął polemikę na temat władzy okupantów. »Kant, który wypaczył myśl filozoficzną Niemiec — odpowiedział Kardynał — a którego zgubny wpływ ufam, iż zwalczałem przez całe moje życie, Kant chciał oddzielić prawo od moralności. Stąd utożsamienie prawa z władzą, która redukuje się do zwykłego przymusu, ale sumienie ludzkie protestuje przeciwko takiemu arbitralnemu utożsamieniu, które usprawiedliwia despotyzm«³. Skąd tak krytyczna recenzja myśli filozofa z Królewca? Jak przedstawiają się filozoficzne podstawy Mercierowskiej polemiki z Kantem? Jaką alternatywę proponuje belgijski filozof w miejsce subiektywistycznej — jego zdaniem — koncepcji sądów syntetycznych *a priori*? Niniejsza

9 ✎


³ J. Zawadzki: *Filozof-Kardynał Mercier (1851—1926)*. „Znak” 1961, nr 4, s. 487.

monografia stanowi próbę odpowiedzi między innymi na te własne pytania. Pierwszy rozdział zawiera syntetyczną rekonstrukcję głównych tez kryteriologii Désiré Merciera, podczas gdy drugi — omówienie podstawowych linii Mercierowskiej dyskusji z poglądami Kanta. Trzeci rozdział jest polemiczną analizą kwestii apologetycznego zaangażowania neoscholastyki, ze szczególnym uwzględnieniem stanowiska Merciera i polskich absolwentów Wyższego Instytutu Filozofii w Louvain. Jako taka, niniejsza monografia stanowi zatem drugą część refleksji dopełniających problematykę omówioną w monografii *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*, opublikowanej w 2008 roku nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego. Część pierwsza, w postaci książki *Désiré Mercier (1851—1926). U źródeł neoscholastyki*, stanowiła niejako suplement do tamtej publikacji. Jej celem było rozwinięcie kwestii, które wówczas zostały zarysowane jedynie ogólnie, i bardziej kompletne przedstawienie naukowego życiorysu Désiré Merciera na tle kształtującego się scholastycznego odrodzenia i w związku z losami łowńskiego Wyższego Instytutu Filozofii⁴. Monografia *Désiré Mercier (1851—1926). Wokół kantyzmu i apologii wiary* adresowana jest natomiast do tych, którzy z jednej strony chcieliby zyskać syntetyczną i usystematyzowaną wiedzę na temat Mercierowskiej teorii pewności oraz głównej osi sporu z filozofią Kanta, z drugiej natomiast — otrzymać pogłębione studium problemu apologii wiary w neoscholastyce.

⁴ Zob. A.R. Bańka: *Désiré Mercier (1851—1926). U źródeł neoscholastyki*. Katowice 2013, s. 8.



Rozdział pierwszy



Kryteriologia —
epistemologiczne zorientowanie
neoscholastyki lowańskiej





Geneza ogólnego problemu pewności

Próbując wskazać te aspekty filozofii Désiré Merciera, które najlepiej odzwierciedlają cechy charakterystyczne programu neoscholastycznej szkoły lowańskiej, nie sposób pominąć jej epistemologicznego zorientowania. Owszem, wieloaspektowe i niezwykle bogate dzieło intelektualne Merciera oraz wyrastający z niego neoscholastyczny program opierają się na założeniu wolnego od związania autorytetami i pozbawionego bezpośrednich celów apologetycznych rozwoju scholastycznego perypatetyzmu dzięki ścisłemu kontaktowi z naukami szczegółowymi i krytycznie ocenianymi współczesnymi kierunkami filozoficznymi¹. Tym jednak, co nadaje owemu perypatetyzmowi rys szczególny, przesądając jednocześnie o sposobie odczytania oraz interpretacji dzieł czołowych scholastyków — w tym zwłaszcza Tomasza z Akwinu — jest właśnie owo epistemologiczne zorientowanie, widoczne zwłaszcza dzięki opublikowanemu w 1899 roku pierwszemu drukowanemu wydaniu *Kryteriologii ogólnej* — głównemu dziełu Désiré Merciera. To właśnie na jego kartach twórca lowańskiej neoscholastyki wydobywa z klasycznych tekstów św. Tomasza nowoczesną, systematyczną teorię poznania, utwierdzając tomistyczną epistemologię w dążeniu do filozoficznego, krytycznie uzasadnionego realizmu. Nic dziwnego, że Léon Noël, jeden z najważniejszych uczniów belgijskiego filozofa, pisał: „Mercier był pierwszym, który zorientował w kierunku epistemologii refleksje uczniów Świętego Tomasza”², a Georges Ramaekers, inny badacz dorobku Merciera, podkreślał, że właśnie *Kryteriologia...* jest „ze wszystkich dzieł Merciera filozofa [dziełem — A.R.B.]

13 ✦

¹ Zob. A.R. B a n k a: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*. Katowice 2008, s. 76.

² L. N o ë l: *Notes d'épistémologie thomiste*. Louvain—Paris 1925, s. 21.

bez wątplenia najważniejszym, najoryginalniejszym, a również niechybnie najbardziej aktualnym”³.

W jaki sposób prezentują się główne zręby Mercierowskiej teorii pewności? Przede wszystkim belgijski filozof dokładnie precyzuje jej przedmiot. We wprowadzeniu do swojego *Traktatu o pewności* pisze: „*Kryteriologia, czyli Traktat o pewności* ma za przedmiot analizę naszych poznań pewnych i filozoficzne poszukiwania fundamentu, na którym spoczywa pewność”⁴. Począwszy od 1899 roku, Mercier tymczasowo rezygnuje z drugiej, szczegółowej części swojego traktatu, zajmując się przede wszystkim poszukiwaniem ogólnego kryterium pewności. Z tej perspektywy w swej *Kryteriologii ogólnej*... najpierw stawia pytanie o genezę problemu pewności i wskazuje, że, jego zdaniem, ma on swoje korzenie w psychologii. Czyni to, opierając się na analizie dwóch zasadniczych stanów, w jakich może się znajdować intelekt ludzki: stanu wątpliwości i stanu pewności. Takie stanowisko naraża jednak belgijskiego filozofa na zarzut psychologizmu, który mógłby wydawać się o tyle uzasadniony, że sam Mercier pisze: „Myślenie jest zależne od czynników anatomicznych i fizjologicznych systemu nerwowego, ponieważ pozostaje zależne od działania zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych oraz ponieważ zmysły wewnętrzne i zewnętrzne mają za narząd system nerwowy”⁵. Jednocześnie wszakże przyszły kardynał podkreśla zdecydowanie: „Problemy dotyczące początku i wartości poznań intelektualnych należą do psychologii, ale wyjątkowa ważność, której nabrały od czasów Kanta skłoniła filozofów do oderwania ich od tej części filozofii i do zebrania ich w osobnym traktacie: kryteriologii lub epistemologii”⁶. Mercier rozpoznaje tym samym problem pewności jako pewien fakt, który się wydarza w psychice i psy-

→ 14

³ G. Ramaekers: *Le Grand Cardinal belge, D.J. Mercier (1851—1926)*. Bruxelles 1926, s. 126—127.

⁴ D. Mercier: *Critériologie générale ou Théorie générale de la certitude*. Louvain—Paris 1911, s. 1.

⁵ D. Mercier: *Psychologie*. T. 2. Louvain—Paris 1908, s. 13.

⁶ D. Mercier: *Logique*. Louvain 1905, s. 26.

chologia może go analizować. Psychologiczna geneza problemu pewności staje się jednak dla niego wyłącznie punktem wyjścia analizy owego problemu, która ostatecznie od samej psychologii jest już niezależna. Z tej perspektywy o psychologizmie u Merciera nie może być mowy. Właśnie w tym kontekście Kazimierz Kowalski zdaje się podkreślać, że Mercier „wykazał zasadniczą niezależność teorii poznania od psychologii, a stwierdził jej przynależność do metafizyki ogólnej. Odtąd neotomistyczna teoria poznania uwydatnia się jako wstępny traktat rozumowej nauki o bycie jako takim i zarazem jako metodyczny punkt wyjścia filozofii w ogóle”⁷.

15 ✦



Klasyczna definicja prawdy

Trzeba podkreślić, że wskazanie psychologicznych aspektów problemu pewności stanowiło dla Merciera jedynie punkt wyjścia krytycznej analizy owego problemu, który ma swą podstawę w analizie klasycznej definicji prawdy. Pięć kolejnych wydań teorii pewności, które ukazały się w latach 1885—1906 — początkowo jako *Teoria poznania pewnego* (*Théorie de la connaissance certaine* — 1885 rok) oraz traktat *O fundamencie pewności* (*Du fondement de la certitude* — 1889 rok), a następnie, od roku 1899 jako *Kryteriologia ogólna, czyli Ogólna teoria pewności* (*Critériologie générale ou Théorie générale de la certitude*) — ukazuje ewolucję Mercierowskiej interpretacji formuły *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Struktura tych traktatów, zwłaszcza publikowanych po 1889 roku, pokazuje wyraźnie, że genetyczne ujęcie problemu pewności stanowi dla Merciera punkt wyjścia jego analizy krytycznej, której podstawę stanowić będzie koncepcja prawdy. W pierwszym wydaniu swojej teorii pewności z 1885 roku Mercier

⁷ K. Kowalski: *Rola Ks. Kardynała Merciera w odrodzeniu tomizmu*. „Ateneum Kapłańskie” 1937, t. 39, s. 213—214.

przyjmuje wyraźnie tradycyjne rozumienie prawdy: *Veritas est adaequatio rei et intellectus*. Tej klasycznej definicji trzymał się będzie do końca, aczkolwiek, wraz z kolejnymi wydaniem *Kryteriologii...*, w różny sposób będzie ją interpretował. W wydaniu z 1906 roku, na podstawie dokonanych ustaleń dotyczących prawdy ontologicznej, logicznej oraz struktury sądu, Mercier podaje ostateczną już interpretację klasycznej definicji prawdy: „Odniesiona do prawdy obiektywnej — pisze Mercier — oznacza: zgodność rzeczy postrzeżonej [lub wyobrażonej — A.R.B.] ze swoim typem idealnym. Odniesiona do prawdy logicznej oznacza: zgodność sądu z obiektywną zbieżnością lub rozbieżnością dwóch elementów odniesienia, o których wydaje się sąd”⁸. W tym kontekście znać prawdę obiektywną, to znaczy widzieć, że podmiot jest, w sensie logicznym, tym samym, co typ abstrakcyjny, do którego jest porównywany; to dostrzegać również, że typ abstrakcyjny jest przypisywalny przedmiotowi, do którego odnosi go intelekt. Stwierdzenie owego faktu dokonuje się za sprawą sądu. W tym kontekście „prawda logiczna — twierdzi Mercier — jest własnością sądu, gdy umysł stwierdza jedność lub rozbieżność dwóch elementów w zgodności z prawdą obiektywną: sąd jest prawdziwy, gdy umysł jednoczy odpowiadające sobie elementy lub rozdziela elementy, które sobie nie odpowiadają; w przeciwnym wypadku sąd jest błędny”⁹. Jakie ma to konsekwencje? Otóż Mercier przekonuje, że gdy przedmiot poznania przedstawia intelektowi to, czym jest: swoją tożsamość lub różność z przedmiotami uprzednio pojętymi, jawi się intelektowi jako oczywisty. „Oczywistość przynależności predykatu do podmiotu — twierdzi Mercier — determinuje nieodparcie intelekt do stwierdzenia, że predykat należy do podmiotu”¹⁰. Oczywistość oznacza zatem unaocznienie manifestacji tożsamości lub różności podmiotu i predykatu wyrażonej w sądzie. Jak pisze Mercier, „w ten sam

⁸ D. Mercier: *Critériologie générale...*, 1911, s. 30.

⁹ Ibidem, s. 25.

¹⁰ D. Mercier: *Logique...*, s. 171.

sposób, w jaki prawdziwość oznacza abstrakcyjnie jakość prawdy, *oczywistość* jest abstrakcyjnym oznaczeniem prawdy, jawiącej się intelektowi w sposób jasny¹¹. Tak rozumiana oczywistość jest własnością przedmiotu i stanowi podstawę *pewności*, która odnosi się do podmiotu i jako subiektywny (podmiotowy) stan kształtuje się pod wpływem obiektywnej (przedmiotowej) oczywistości. Pewność definiuje zatem Mercier jako „trwałą i przemyślaną zgodę intelektu na prawdę określoną przez intuicję odniesienia koniecznej zgodności lub niezgodności między dwoma elementami sądu”¹².

Przytoczona definicja ma dla Merciera o tyle ważne znaczenie, że wyznacza ona w pewien sposób trzy kolejne fundamentalne kwestie, które muszą zostać zbadane, aby, w opinii Merciera, problem kryteriologiczny mógł zostać właściwie rozwiązany. Pierwsza z nich dotyczy stanu początkowego intelektu wobec tak sformułowanego problemu pewności, a zatem ma dać podstawę do określenia właściwej pozycji problemu kryteriologicznego. Kwestia druga dotyczy charakteru odniesienia, jakie zachodzi w sądzie pomiędzy jego dwoma elementami, a zatem wiąże się z tak zwanym pierwszym problemem fundamentalnym — syntezą podmiotu i predykatu, czyli z pytaniem o status oraz wartość poznawczą różnego rodzaju sądów. Kwestia trzecia dotyczy ontycznego statusu pojęć konstytuujących dwa elementy sądu: podmiot i predykat, a zatem wyznacza drugi problem fundamentalny — problem obiektywnej realności pojęć.

17 ✎



¹¹ D. Mercier: *Critériologie générale...*, 1911, s. 33.

¹² Ibidem, s. 32.



Stan początkowy intelektu wobec problemu pewności

18

Odpowiedź na pytanie o postawę, jaką powinien przyjąć intelekt u progu kryteriologicznej analizy, kształtuje się w ujęciu Merciera w kontekście jego dyskusji ze sceptykami i stanowiskiem kartezjańskim z jednej strony, a przedstawicielami tak zwanego *starego dogmatyzmu* z drugiej. Krytyka tych stanowisk doprowadzi Merciera do sformułowania własnej koncepcji dogmatyzmu racjonalnego, w ramach której wskazuje dwa kluczowe elementy wiążące się z problemem pewności. Pierwszy z nich to fakt, że podmiot poznający ma spontaniczne przekonania, które uważa za pewne. Drugi element to zdolność do podejmowania czynności refleksji nad swoimi aktami poznawczymi. Jak pisze Mieczysław A. Krąpiec, „w przeciwieństwie do poprzedników tomistycznych Mercier uważa, że sceptycyzmowi należy przeciwstawić totalną refleksję umysłu nad własnymi aktami poznawczymi”¹³. I właśnie ten postulat stanowi o krytycznym charakterze jego realizmu, w ramach którego „teoria poznania to — jak twierdzi Stanisław Kamiński — krytyczna refleksja nad spontaniczną pewnością”¹⁴. W tym kontekście pytanie o pewność oznacza dla Merciera pytanie o to, czy „intelekt może usprawiedliwić, w dziedzinie refleksji, pewność swoich spontanicznych przekonań”¹⁵. Natomiast pytanie o stosunek intelektu do problemu pewności staje się w ten sposób, w sensie ścisłym, pytaniem o trzy kluczowe dla owej pewności stany: o stan wyjściowy intelektu wobec władz poznawczych, wobec sądów pośrednich i wobec sądów bezpośrednich. Mercier daje wyraz przekonaniu, że przed przystąpieniem

¹³ M.A. Krąpiec: *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*. Lublin 1994, s. 54.

¹⁴ S. Kamiński: *Metody współczesnej metafizyki*. „Roczniki Filozoficzne” 1978, t. 26, z. 1, s. 28.

¹⁵ D. Mercier: *Critériologie générale...*, 1911, s. 105.

do jakichkolwiek badań należy powstrzymać się od wszelkich sądów na temat rzeczywistej zdolności lub niezdolności władz poznawczych do poznania prawdy. Owo powstrzymanie się ma charakter zamierzonej niewiedzy, czyli negatywnej formy wątpienia¹⁶. Kiedy umysł podejmuje refleksję nad swoimi aktami poznawczymi, potrafi rozróżnić pomiędzy sądami pośrednimi i bezpośrednimi. W stosunku do tych pierwszych powinien on przyjąć postawę wątpienia rzeczywistego lub metodycznego. Sposobem rozwiązania wątpliwości jest tu dowód polegający na poszukiwaniu możliwości rozłożenia swoistej całości, jaką tworzą terminy sądu, tak żeby, jak twierdzi Mercier, „wydobyć dzięki ich analizie odniesienie tożsamości lub różności, które potencjalnie zawierają, i zredukować w ten sposób sądy pośrednie do sądów bezpośrednich”¹⁷. Wszelki dowód prowadzi, zdaniem Merciera, w sposób konieczny do sądów bezpośrednich. Powinna nastąpić próba podania ich w wątpliwość (co jest zgodne z wymogami naukowej krytyki), jednakże taka próba wykaże w wypadku sądów bezpośrednich zasadniczą niemożliwość jakiegokolwiek wątpienia ze względu na widoczny i konieczny charakter ich oczywistości. Jak pisze sam Mercier, „gdy oczywistość obiektywnego połączenia predykatu i podmiotu sądu jawi się bezpośrednio intelektowi lub mówiąc potocznie, rzuca się w oczy przy pierwszym przedstawieniu obu terminów, oczywistość określana jest jako bezpośrednia; bezpośrednia jest również pewność, która jej odpowiada”¹⁸.



¹⁶ Zob. *ibidem*, s. 105.

¹⁷ *Ibidem*, s. 106.

¹⁸ D. Mercier: *Logique...*, s. 171.



Synteza podmiotu i predykatu — pierwszy problem fundamentalny

20

Oczywistość obiektywnego połączenia predykatu i podmiotu w sądzie, mimo że stanowi podstawę podmiotowej pewności, rodzi jednak pytanie o motyw owej syntezy, a w konsekwencji — o wartość poznawczą różnego rodzaju sądów. W swojej *Kryteriologii...* bowiem Mercier wyróżnia dwa rodzaje sądów. „Jedne — pisze — są w porządku idealnym, nazywa się je zasadami bądź aksjomatami; inne znowu — w porządku realnym, określa się je prawdami doświadczenia bezpośredniego lub intuicji”¹⁹. Przyjmując podział na sądy w porządku realnym i idealnym, Mercier podkreśla, że „te ostatnie jawią się w umyśle wyłącznie za pośrednictwem analizy lub konfrontacji dwóch elementów. Te pierwsze, przeciwnie, ujawniają się jedynie za pośrednictwem doświadczenia”²⁰. Sytuacja komplikuje się, gdy z jednej strony Mercier pisze: „Idealne lub realne, prawdy są konieczne i powszechne. Każdy sąd wyraża konieczne odniesienie”²¹. Z drugiej natomiast strony w swojej dyskusji z pozytywistami podkreśla konieczny charakter wyłącznie sądów w porządku idealnym. Georges Van Riet, analizując problem sądów w rozumieniu Merciera, pisze: „Sąd w porządku idealnym nie może dawać powodu do zamieszania: jest to synteza dwóch przedmiotów idealnych. Ale sąd w porządku realnym kryje dwa różne znaczenia, jako że słowo *realny* zawiera równie dobrze aspekt esencjalny, jak i aspekt egzystencjalny rzeczy. Jeżeli wyraża pierwszy aspekt, sąd w porządku realnym ustala związek między dwoma elementami esencjalnymi rzeczy aktualnych lub możliwych. Jeżeli oddaje drugi aspekt, opiera się na materii przygodnej, na *haecceitas*: potwierdza

¹⁹ D. Mercier: *Critériologie générale...*, 1911, s. 112.

²⁰ Ibidem, s. 30.

²¹ Ibidem.

indywidualny sposób bycia, według którego realizuje się istota. Najczęściej Mercier uznaje za sąd w porządku realnym sąd opierający się na jakiejś danej, rozważanej w jej elementach istotnościowych; zastosujemy się do tego sposobu mówienia i, dla większej jasności, będziemy nazywać sądem empirycznym sąd w materii przypadkowej²². Jeżeli zatem różnica między sądem empirycznym a sądem w porządku idealnym dotyczyłaby tego, że pierwszy wyraża odniesienie akcydentalne, a drugi — konieczne, to zasadnicza różnica między sądem w porządku idealnym a sądem w porządku realnym ma zdecydowanie inny charakter i opiera się, jak pisze Mercier, „na różności warunków, w jakich udziela się umysłowi zmysłowy substrat podmiotu sądu. Gdy to wyobrażnia konstruuje zmysłowy symbol lub intelekt odkrywa swoje pojęcie — podmiot, sąd jest zwany sądem w porządku idealnym. Gdy, przeciwnie, to percepcja dostarcza materię pojęcia — podmiotu, sąd jest nazywany sądem w porządku realnym lub z doświadczenia²³. Ponadto Mercier pisze: „Sąd jest możliwy tylko wtedy, gdy jestem w posiadaniu dwóch pojęć. Jedno, predykat, stanowi część zwyczajnych pojęć, o których moja pamięć zachowuje wspomnienie; przedstawia ono albo typ istotnościowy — *ousia*, istotę jakiejś rzeczy — albo jakość, ilość, działanie, doznawanie, relacje, czyli jedną z dziesięciu kategorii Arystotelesowskich [...]. Drugie, podmiot, jest aktualnym terminem aktu percepcji lub wyobrażenia²⁴. Jeżeli zatem podmiot w sądzie pochodzi nie z percepcji, lecz z wyobrażenia i odnosi się do niego abstrakcyjny predykat (wyrażający cechy istotnościowe), jest to sąd w porządku idealnym — synteza dwóch przedmiotów idealnych. Jeśli podmiot sądu pochodzi nie z wyobrażenia, lecz z aktualnej percepcji, a odpowiadający mu predykat wyraża cechy istotnościowe, można mówić o sądzie w porządku realnym. Jeżeli

²² G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste*. Louvain 1946, s. 150.

²³ D. Mercier: *Observation et discussion. La notion de vérité*. „Revue Néo-Scholastique” 1900, nr 7, s. 202.

²⁴ D. Mercier: *Critériologie générale...*, 1911, s. 20.

natomiast podmiot w sądzie jest przedmiotem aktualnej percepcji, a odpowiadający mu predykat nie wyraża cech istotnościowych, lecz przypadłościowe (jedną z Arystotelesowskich kategorii), to, trzymając się podziału, jakiego dokonał Van Riet, należy przyjąć, że w koncepcji Merciera jest to sąd empiryczny.



Mercierowska teoria sądów

22

Przy tak zarysowanym podziale rozjaśnia się nieco kwestia wzajemnych relacji między wymienionymi sądami. Sądy w porządku idealnym i realnym (w sensie ścisłym) mają charakter konieczny i powszechny, w konsekwencji zatem odznaczają się pewnością w sensie naukowym, absolutnym — pewnością oczywistości. Sądy te stanowią podstawę czysto dedukcyjnych nauk racjonalnych, w których poszczególne twierdzenia mogą być wyprowadzane jedynie z racjonalnych przesłanek, wyłącznie zgodnie z logicznymi prawami sylogizmu, a jednocześnie, gdy sądy te zostaną odniesione do doświadczenia, mogą na mocy tych samych praw, jako przesłanki większe wnioskowania, udzielać swojej pewności bezpośrednim, prostym sądom empirycznym²⁵. Z kolei sądy empiryczne pozbawione są charakteru koniecznego, ponieważ nie odnoszą się do istoty rzeczy. Z analiz Merciera wynika, że są one uzależnione od faktycznego istnienia konkretnych stanów rzeczy napotykanych w doświadczeniu. Wyrażają one syntezę dwóch zasadniczych terminów, z których predykat jako przypadłość odnosi się do abstrakcyjnego podmiotu, albo też predykat jako przypadłość lub abstrakcyjna istota rzeczy przypisany jest konkretnemu, jednostkowemu podmiotowi²⁶. W pierwszym wypadku sądy empiryczne stanowią podstawę indukcyjno-dedukcyjnych nauk

²⁵ Zob. A.R. B a n k a: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności...*, s. 247—248.

²⁶ Zob. *ibidem*, s. 248.

eksperymentalnych (pozytywnych, obserwacyjnych), w których poszczególne twierdzenia mogą być wyprowadzane na podstawie logicznych praw sylogizmu z indukcyjnie ustalanych przesłanek, dzięki czemu sądy te, stosując się ponownie do doświadczenia, mogą również na mocy tych samych praw, jako przesłanki większe wnioskowania, udzielać swojej pewności bezpośrednim, prostym sądom empirycznym²⁷. W drugim wypadku sądy empiryczne są prostym, bezpośrednim stwierdzeniem faktów i cechując się subiektywną pewnością oraz przygodnością, nie mają pewności oczywistości, mogą jednak, jako konkluzje wnioskowania opartego na sylogizmie, czerpać ją z przesłanki większej sylogizmu — sądów porządku idealnego, realnego (w sensie ścisłym) lub sądów empirycznych jako konkluzji indukcji²⁸. Jakie są tego konsekwencje? Z koncepcji Merciera wynika, że w wypadku sądów w porządku idealnym wystarczy uprawomocnić syntezę podmiotu i predykatu (pierwszy problem fundamentalny), aby móc wykazać ich obiektywność, powszechność oraz konieczność. W wypadku sądów w porządku realnym i empirycznym, aby wykazać ich odniesienie do rzeczywistości, trzeba dodatkowo udowodnić obiektywną realność ich terminów (drugi problem fundamentalny). Natomiast pewność sądów empirycznych nie ma charakteru obiektywnego, powszechnego i koniecznego, ponieważ nie abstrahują one od jednostkowych faktów. Prawa, z których wynikają, są konieczne jedynie w sposób warunkowy, ponieważ wiążą się z przygodnymi elementami natury.

W konsekwencji pierwszy problem fundamentalny redukuje się do pytania, gdzie tkwi źródło prawomocności syntezy podmiotu i predykatu wyrażonej w sądzie. Teza, którą Mercier formułuje w kontekście polemiki z Kantem, brzmi: „Gdy wypowiadamy bezpośredni, pewny sąd, przypisanie predykatu podmiotowi nie dokonuje się przez syntezę *a priori*, ale następuje pod wpływem manifestacji obiektywnej tożsamości predykatu i podmiotu lub

²⁷ Zob. *ibidem*.

²⁸ Zob. *ibidem*.

obiektywnej przynależności predykatu do podmiotu²⁹. „To przedstawienie w pełnym świetle tożsamości podmiotu i predykatu mojego sądu nazywam — pisze Mercier — obiektywną oczywistością prawdy³⁰. Jak widać, Kantowskie sądy syntetyczne *a priori* mają dla Merciera charakter analityczny i co więcej, przyczyniają się do autentycznego poszerzenia wiedzy. Dzieje się tak, ponieważ, zdaniem Merciera, istotą sądu analitycznego nie jest ujawnianie treści zawierającej się w terminach danego zdania, ale, w rezultacie sprowadzenia owych terminów do ich najprostszej postaci, wskazywanie koniecznych odniesień, które występują między tymi terminami. Rozwój wiedzy naukowej bowiem polega, według Merciera, na wyselekcjonowaniu konstytuujących ją twierdzeń, by następnie zestawić je z sobą w nowych konfiguracjach i dzięki temu uchwycić między nimi nieznanie wcześniej odniesienia. W takim ujęciu arytmetyka i algebra nie są zbiorem sądów syntetycznych *a priori*, ale stanowią rozwinięcie określonych aksjomatów analitycznych³¹. Niezależnie jednak od tego Mercier zgadza się z Kantem co do ich uniwersalnego charakteru. Tymczasem właśnie powszechność i konieczność zdań w porządku idealnym negowali pozytywiści. Mercier podejmuje polemikę ze stanowiskiem pozytywistycznym, które, jego zdaniem, streszcza się w koncepcjach Hippolite’a Taine’a, Herberta Spencera, Aldousa Huxleya, Johna Stuarta Milla i Auguste’a Comte’a. W konsekwencji, analiza ich stanowiska doprowadzi go do wniosku, że u podstaw pozytywistycznych poglądów tkwi arbitralnie założony agnostycyzm, a także empiryzm prowadzący do negacji koniecznego i powszechnego charakteru prawd idealnych. Sam Mercier dowodzi natomiast, że zdania w porządku idealnym są niezależne nie tylko od empirycznego doświadczenia, lecz także od subiektywnych uwarunkowań poznającego podmiotu. Takie rozwiązanie pierwszego problemu fundamentalnego prowadzi

²⁹ D. Mercier: *Critériologie générale...*, 1911, s. 239.

³⁰ Zob. *ibidem*, s. 238—239.

³¹ Zob. A.R. B a n k a: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności...*, s. 271.

Merciera do ostatecznego wniosku, który stanowi jednocześnie konkluzję jego dyskusji z Kantem i pozytywistami: „Umysł ludzki jest zdolny do poznania prawdziwości zdań bezpośrednich w porządku idealnym”³².



Obiektywna realność pojęć — drugi problem fundamentalny

Drugi problem fundamentalny, który analizuje Mercier, dotyczy terminów sądu. W swojej analizie będzie dążył do wykazania, że formy poznawcze, które dostarczają predykatów sądom, mają obiektywną realność. Teza belgijskiego filozofa składa się z dwóch części: najpierw (dowód negatywny) postanawia on wykazać, że „nie ma powodu sądzić, że formy poznawcze, które dostarczają predykatów naszym sądom, nie mają obiektywnej realności”³³, a następnie chce udowodnić (dowód pozytywny), że „te formy poznawcze są obdarzone obiektywną realnością”³⁴. Zdaniem Merciera, negatywnego dowodu na obiektywną realność predykatów dostarcza tomistyczne stanowisko umiarkowanego realizmu, które pokazuje, że nie ma konfliktu między cechami przedmiotów doświadczalnych a cechami ich przedstawień³⁵. Natomiast dowód pozytywny Mercier zamierza przeprowadzić, wychodząc od następującej tezy: „Przedmiot naszych umysłowych form poznawczych jest materialnie zawarty w zmysłowych formach poznawczych [przesłanka większa dowodu — A.R.B.], do których jest odniesiony przez sąd. Otóż przedmiot form zmysłowych jest realny [przesłanka mniejsza — A.R.B.]. Formy umysłowe wyrażają zatem obiektywne realności”³⁶. O ile w wypadku przesłanki większej

25 ✎

³² D. Mercier: *Critériologie générale...*, 1911, s. 307.

³³ Ibidem, s. 315.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Zob. A.R. Bańka: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności...*, s. 319.

³⁶ D. Mercier: *Critériologie générale...*, 1911, s. 352.

dowodu Mercier zamierza wykazać, że zachodzi ścisła zależność między pojęciem i danymi zmysłowymi, które stanowią podstawę do jego utworzenia, o tyle problem zaczyna się wówczas, gdy próbuje on udowodnić zasadność tezy sformułowanej w ramach owej przesłanki mniejszej. Stwierdza on bowiem: „Wiele umysłów wzbrania się uznać, że trzeba uciekać się do zasady przyczynowości, aby upewnić się co do istnienia świata zewnętrznego. Wyobrażają sobie chętnie, że mamy bezpośrednią intuicję tego istnienia. Jesteśmy przekonani, że popełniają błąd”³⁷. Jednocześnie wszakże podkreśla: „Postrzegamy bezpośrednio w naszych aktach istnienie rzeczywistości wewnętrznej. Mamy bezpośrednią zmysłową intuicję rzeczy zewnętrznych i bez pośrednictwa tworzymy sobie pojęcie abstrakcyjne tego, czym one są”³⁸, po czym dodaje: „Ale jest dla nas niemożliwe stwierdzić z pewnością istnienie jednej lub wielu rzeczywistości pozaumysłowych bez stosowania zasady przyczynowości”³⁹. Étienne Gilson, zwolennik interpretacji koncepcji Merciera w duchu illacjonizmu, twierdzi, że zaznacza się tu wyraźny realizm pośredni — wnioskowanie o zewnętrznej rzeczywistości przedmiotu wewnętrznego doświadczenia oparte na zasadzie przyczynowości⁴⁰. Tymczasem Léon Noël, jeden z najbliższych uczniów Merciera, twierdzi zdecydowanie, że w stanowisku Merciera nie ma żadnego illacjonizmu. Zdaniem Noëla, „istnienie tego, co rzeczywiste, jest bezpośrednią daną świadomości [...]. Tym, co jest bezpośrednio dane świadomości, jest sam przedmiot rzeczywisty. Aby dotrzeć do niego, nie trzeba czynić żadnych kroków — wystarczy tylko świadomość wypełniona tym, co się poznaje”⁴¹. Noël utrzymuje, że taki bezpośredni realizm można odnaleźć w koncepcji Merciera. Przy takiej interpretacji nasuwa się jednak pytanie, w jakim celu Mercier wprowadza zasadę przy-

³⁷ Ibidem, s. 360.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Zob. É. Gilson: *Realizm tomistyczny*. Oprac. zbiorowe. Warszawa 1968, s. 17.

⁴¹ L. Noël: *Notes d'épistémologie thomiste...*, s. 220.

czynowości? Odpowiedź zdaje się kryć w cytowanych już słowach samego Merciera: Aby „*upewnić się* [podkreślenie — A.R.B.] co do istnienia świata zewnętrznego, ponieważ jest dla nas niemożliwe *stwierdzić z pewnością* [podkreślenie — A.R.B.] istnienie jednej lub wielu rzeczywistości pozazmysłowych”⁴². Wydaje się bowiem, że stanowisko Merciera nie wymaga *wykazania* istnienia świata zewnętrznego (realizm pośredni). Wykazanie tego faktu dokonuje się bezpośrednio, jako że, jak uważa Mercier, „mamy bezpośrednią zmysłową intuicję rzeczy zewnętrznych i bez pośrednictwa tworzymy sobie pojęcie abstrakcyjne tego, czym one są”⁴³. Stanowisko Merciera wymaga natomiast *stwierdzenia z pewnością, upewnienia się* co do istnienia owych rzeczywistości pozaumysłowych⁴⁴. Jeżeli jednak istnienie tego, co rzeczywiste, jest bezpośrednią daną świadomości, to o istnieniu czego miałyby upewniać zasada przyczynowości? Odpowiedź Noëla brzmi: o istnieniu rzeczy samej w sobie⁴⁵. Jeżeli bowiem przyjąć, jak chce tego Noël, że między rzeczą samą w sobie a zjawiskiem nie ma całkowitego przeciwieństwa, ponieważ zjawisko jest pewnym aspektem rzeczy, to w takim wypadku, co podkreśla również sam Gilson, „argumentacja Merciera rzeczywiście nie polegałaby na wnioskowaniu, lub też — w każdym razie — wnioskowanie to prowadziłoby od istnienia rzeczy znanej w pewien sposób do istnienia tej samej rzeczy znanej w pewien inny sposób”⁴⁶ i tym samym pozwalałoby się po prostu upewnić co do owego istnienia.

27 ✎



⁴² D. Mercier: *Critériologie générale...*, 1911, s. 360.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Zob. A.R. Bańka: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności...*, s. 347.

⁴⁵ Zob. ibidem, s. 348.

⁴⁶ É. Gilson: *Realizm tomistyczny...*, s. 25.



Od zjawiska do rzeczy samej w sobie

28

Mimo że odpowiednia interpretacja pozwala wyeliminować z Mercierowskiego dowodu na obiektywną realność pojęć wszelkie inklinacje ku illacjonizmowi, to jednak Étienne Gilson sygnalizuje kolejny problem. „Mówi się — pisze Gilson — że dzięki zasadzie przyczynowości będzie możliwe przejście od zjawiska do rzeczy samej w sobie; czy będzie to jednak przejście od czegoś do tego samego, czy też od czegoś, do czegoś innego?”⁴⁷. Jeżeli rzeczywiście, jak twierdzi Noël, zjawisko jest pewnym aspektem rzeczy samej w sobie i nie ma między nimi całkowitego przeciwstawienia, to dlaczego nie wystarcza tu zasada tożsamości i Mercier odwołuje się do zasady przyczynowości? Odpowiedzi na to pytanie zdaje się udzielać sam Mercier, który w miejsce Kantowskiego noumenu, wprowadza klasyczne pojęcie substancji i właśnie na tej podstawie próbuje rozwiązać wynikłe trudności. W swojej *Metafizyce ogólnej...* Mercier pisze wszak: „Mamy pojęcie *bezpośrednie* substancji w tym sensie, że wszystko, co umysł ujmuje w naturze, postrzega od razu jako coś istniejącego w sobie. Opór, którego w kontakcie doświadcza ręka dziecka, światło, które uderza w jego oczy, budzą umysłową intuicję czegoś stawiającego opór, czegoś mającego kolor [...]. To pierwsze pojęcie jest więc z przypadłości, ale z przypadłości ujętej na sposób rzeczy występującej w sobie, *aliquid sistens in se*, substancji [...]. Tak rodzi się spontanicznie pierwsze pojęcie substancji: *rzecz istniejąca w sobie* [podkreślenie — A.R.B.], jedna, różna od każdej innej. To pojęcie jest dokładnie bezpośrednie, ale jest niejasne [*implicite*] i spontaniczne: w tym stadium umysł ma intuicję substancji, ale nie zdaje sobie sprawy z tego, co ją konstytuuje”⁴⁸. Widać tu wyraźnie, że Mercier sprowadza rzecz samą w sobie do substancji, a element zja-

⁴⁷ Ibidem, s. 24—25.

⁴⁸ D. Mercier: *Métaphysique générale ou Ontologie*. Louvain—Paris 1910, s. 248.

wiskowy (fenomenalny) — do przypadłości. Co więcej, jak pisze dalej, „pierwsze pojęcie [substancji — A.R.B.] nie przedstawia nam formalnie ani substancjalności bytu substancjalnego, ani rozróżnienia substancji i jej przypadłości: dowodem tego jest, że same przypadłości są od razu uchwytywane na sposób konkretnej rzeczy istniejącej w sobie”⁴⁹. Dzieje się tak, ponieważ owo pojęcie substancji tworzy się pod wpływem działania przypadłości. Z tego też powodu, jak pisze Mercier, „samą substancję poznajemy tylko w sposób pośredni, jako że jest podmiotem własności, które podpadają bezpośrednio pod nasze doświadczenie”⁵⁰. I właśnie tutaj rozwiązuje się kwestia stosowania zasady przyczynowości w koncepcji Merciera. Nie chodzi mu o wykazanie istnienia świata zewnętrznego. Chodzi o dotarcie do substancji samej w sobie, ponieważ pierwsze bezpośrednie pojęcie substancji, ze względu na swą prostotę i niejasność, nie ujawnia różnicy między substancją a przypadłościami ani też samej substancjalności bytu. Zasada przyczynowości jest Mercierowi potrzebna, aby przejść od zjawiska do rzeczy samej w sobie, czyli od przypadłości do substancji samej, ponieważ owa substancjalność jawi się wyłącznie pośrednio, przez pryzmat zapodmiotowionych w niej przypadłości. Nie wystarcza tu zatem zasada tożsamości, ponieważ zarówno substancja, jak i przypadłość, rozpatrywane w sobie, różnią się od siebie zasadniczo. Substancja jest bytem istniejącym w sobie, przypadłość — bytem istniejącym w czymś innym. Nie ma tu tożsamości i konieczne staje się zastosowanie zasady przyczynowości⁵¹. Niemniej jednak nie jest również prawdą, że jest to przejście od czegoś do czegoś innego, ponieważ między substancją i przypadłościami zachodzi ścisły związek: przypadłości istnieją dzięki zapodmiotowieniu w substancji, jako ich podłożu, substancja natomiast jawi się przez pryzmat przypadłości.

⁴⁹ Ibidem, s. 257.

⁵⁰ Ibidem, s. 256.

⁵¹ Zob. A.R. B a n k a: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności...*, s. 358—359.

A zatem tylko za pomocą zasady przyczynowości intelekt potrafi stwierdzić z pewnością istnienie jednej lub wielu rzeczywistości pozaumysłowych, czyli po prostu istnienie substancji rozpatrywanej w sobie, niezależnie od wszelkich przypadłości, przez które się jawi⁵². W tym kontekście Mercierowe odwołanie się do owej zasady nie implikuje żadnej illacji w jego koncepcji, ale świadczy o krytycznym charakterze jego realizmu, który byłby realizmem krytycznym bezpośrednim. Léon Noël utrzymuje, że właśnie tego rodzaju immediatyzm można dostrzec w myśli jego nauczyciela. Toteż, wedle Noël'a, stanowisko Merciera nie wymaga wykazania istnienia świata zewnętrznego (realizm pośredni), lecz upewnienia się co do istnienia rzeczy samej w sobie, stając w swoistej opozycji do Kantowskiej koncepcji niepoznawalności noumenu. Byłoby to jednak stanowisko, które nie tyle głosi *expressis verbis* realizm bezpośredni, ile pozwala się do takiej formy realizmu sprowadzić, i z tej perspektywy, dużo bardziej niż z perspektywy illacjonistycznej, ujawnia swą wewnętrzną spójność.

⁵² Zob. *ibidem*.



Rozdział drugi



Désiré Merciera
polemika z Kantem





Myslenie konfrontacyjne

Nawiązania do filozofii Immanuela Kanta pojawiają się w pracach Désiré Merciera nie tylko przy okazji problemu obiektywnej realności pojęć. Wśród współczesnych filozofów nie ma chyba takiego, który w jakiś sposób — mniej lub bardziej bezpośrednio — nie odwoływałby się do myśli filozofa z Królewca, bądź to inspirując się jego poglądami i czerpiąc z nich, bądź też stając do nich w opozycji. Nic więc dziwnego, że na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku — w czasie, gdy najintensywniej rozwijała się neoscholastyka — myśl Kanta stanowiła wciąż jeszcze jedno z największych wyzwań dla zwolenników scholastycznego odrodzenia. Krytyczny stosunek do Kantowskiego transcendentizmu, cechujący neoscholastyków, wzmacniało niewątpliwie stanowisko papieskie — wystarczy wspomnieć tylko list Leona XIII z 8 września 1899 roku, adresowany do francuskiego duchowieństwa, w którym papież sygnalizuje niebezpieczeństwo filozofii Kanta, przestrzegając przed kompromisem z jego subiektywizmem¹. W rezultacie przekonanie o wzajemnej nieredukowalności obu koncepcji myślowych — neoscholastyki i kantyizmu — utrwaliło się na tyle silnie, że jeszcze w latach dwudziestych i trzydziestych dwudziestego wieku Tomasza z Akwinu i jego filozofię przedstawiano tryumfalistycznie, natomiast kantyizm postrzegano konfrontacyjnie. Uwidaczniało się to szczególnie wyraźnie podczas obrad tak zwanych zjazdów tomistycznych, o czym pisał między innymi Czesław Głombik, zauważając: „Korzystając z okoliczności rocznicowych dorobek i osobowość Tomasza porównywano to z dziełem Kanta, to z przekazem Kartezjusza i zastanawiano się nad racjami obecności tych filozofów w świecie współczesnym.

¹ Zob. A.R. B a n k a: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*. Katowice 2008, s. 251.

Tworzone odniesienia nie służyły jednak zbliżeniu tych wielkich tradycji filozoficznych. Nie miały w sobie nic z paraleli, które Jean Guittton nazwał paralelami porównań i stopniowych przybliżeń wzbogacających budowane obrazy poprzez ukazywane różnorakie podobieństwa, ale zarazem i przeciwstawności [...]. Zestawienia wykorzystywano do tym silniejszego uwydatniania różnic². Myśliciele neoscholastycznych nie przekonywały przy tym szczytne deklaracje filozofa z Królewca, który jak sam twierdził, za pomocą krytyki zamierzał „podciąć same korzenie materializmu, fatalizmu, ateizmu, wolnomyślicielskiej niewiary, rojeń i zabobonu, które mogą stać się szkodliwe dla wszystkich, a ostatecznie też dla idealizmu i sceptycyzmu”³. Neoscholastycy widzieli w krytycyzmie Kanta wcielenie filozoficznego zła i próbę zamachu na klasyczną metafizykę. Dlatego tak silnie go zwalczali. Szkoła lowańska nie była pod tym względem wyjątkiem, choć można zaryzykować stwierdzenie, że to właśnie Mercier i jego uczniowie jako pierwsi podjęli z Kantem dialog, który nie bazował wyłącznie na uprzedzeniach pierwotnych, lecz stanowił próbę merytorycznej krytyki opartej na skrupulatnej analizie Kantowskiego systemu. Paradoksalnie więc lowańczycy, występując z pozycji zdecydowanych adwersarzy kantyizmu, otwarli neoscholastykę na transcendentną perspektywę. Transcendentalny neoscholastycyzm (zwany też często transcendentalnym tomizmem) był tego dalszą konsekwencją. Oczywiście, kluczową rolę w lowańskiej krytyce myśli Kanta odegrał Désiré Mercier. To właśnie on wprowadził neoscholastykę na drogi krytycznego realizmu. I choć nie było to jeszcze myślenie na miarę wielkich późniejszych projektów Josepha Maréchala czy Pierre’a Roussetota, polemika Merciera z poglądami Kanta miała na tyle istotny wpływ na dalszy rozwój neoscholastyki, że warto przyjrzeć się jej nieco bliżej.

² C. G ł o m b i k: *Tomizm czasów nadziei*. Kraków 1994, s. 23—24.

³ I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. I n g a r d e n. Kęty 2001, s. 46, B XXXIV.

❧

Intelektualna synteza a problem granic poznania

Swoją polemikę z Kantem Désiré Mercier rozpoczyna od refleksji nad faktem, że człowiek ma liczne przekonania, do których, słusznie lub nie, czuje się niezmiennie przywiązany. Czy istnieje jednak powód pozwalający czuć się pewnym własnych przekonań? Czy obiektywna pewność indywidualnych ludzkich poznań jest możliwa do udowodnienia i została udowodniona? Mercier opowiada się za bezwzględną koniecznością podjęcia wysiłku rozróżnienia pomiędzy przekonaniami pewnymi, które opierają się na fundamencie prawdy, i takimi, których podstawą są bezrefleksyjne przecucia lub osobiste akty woli⁴. Czy istnieje jednak środek umożliwiający dokonanie takiego rozróżnienia? Innymi słowy, czy istnieją motyw (dlaczego jesteśmy pewni?) i bezpośrednia reguła naszej pewności (czego i kiedy jesteśmy pewni), a zatem określone kryterium prawdy? W przekonaniu Merciera główny problem kryteriologiczny, dotyczący kwestii istnienia w strukturze naszych aktów poznawczych przekonań niepowątpiewalnych, w ogólnym zarysie może się więc jawić w następujący sposób: „Czy intelekt ludzki posiada kryterium prawdy wskutek rozróżnienia pomiędzy przekonaniem prawdomocnie pewnym, ponieważ prawdziwym, i przekonaniem, którego pewność ma jako jedyne oparcie dyspozycję emocjonalną lub jakąś skłonność podmiotu myślącego?”⁵. Aby ocenić wartość danego przekonania i osądzić, czy jego podstawą jest prawda, Mercier wskazuje konieczność podjęcia czynności refleksji, która zakłada, że sprawdzając wartość jakiegoś spontanicznego przekonania, należy wziąć za przedmiot poznania samo to

35 ❧

⁴ Zob. D. Mercier: *Critériologie générale ou Théorie générale de la certitude*. Louvain—Paris 1911, s. 36.

⁵ Ibidem.

przekonanie⁶. Działanie intelektu polega w tym wypadku na analizie spontanicznych asercji w celu ustalenia, jaka jest przyczyna ich pewności. W związku z tym Mercier uważa, że rozróżnienie na dwa porządki poznania: jeden spontaniczny, bezpośredni, a drugi refleksyjny i zamierzony, ma najważniejsze znaczenie w kwestii pewności⁷. Nasuwa się jednak pytanie, czy intelekt, podejmując refleksję nad spontanicznymi przeświadczeniami, jest w stanie rozróżnić pomiędzy tymi, które są ukonstytuowane na poznaniu prawdy, a tymi, które takiej gwarancji nie dają? Belgijski filozof przekuwa tego rodzaju wątpliwości w następującą kwestię: Skoro, jak podkreśla, poznanie prawdy domaga się aktu połączenia predykatu i podmiotu, a więc syntezy dwóch obiektywnych pojęć, to czy owo połączenie jest rezultatem w pełni subiektywnej dyspozycji podmiotu myślącego, czy też istnieją przekonania powodowane czynnikiem niezależnym od samego intelektualnego aktu i poprzedzającym go obiektywną manifestacją odniesienia, którego wyrazem jest sąd⁸? Mercier utrzymuje, że podobne pytanie stawia Kantowski krytycyzm. Wychodząc bowiem od faktu istnienia nauk, Kant zastanawia się nad tym, co możemy poznać. *Krytyka czystego rozumu* stanowi zatem próbę określenia granic ludzkiego poznania. Sam jej autor zaznacza, że nie jest to krytyka książek i systemów, lecz „krytyka samej władzy rozumu w ogóle w odniesieniu do wszelkich poznań, do których by rozum mógł dążyć niezależnie od wszelkiego doświadczenia, a więc rozstrzygnięcie możliwości lub niemożliwości metafizyki w ogóle i określenie zarówno jej źródeł, jak i jej zakresu i granic, wszystko to jednak na podstawie zasad naczelnych”⁹. Kant stoi na stanowisku, że poznanie przedmiotu nie może być ani wynikiem prostej analizy pojęć, ani też asocjacją indywidualnych wrażeń zmysłowych. Poznanie naukowe dokonuje się jedynie dzięki aktowi syntezy, jednak nie

⁶ Zob. ibidem. Por. A. R. B a n k a: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności...*, s. 200—205.

⁷ Zob. D. M e r c i e r: *Critériologie générale...*, 1911, s. 36—37.

⁸ Zob. ibidem, s. 42.

⁹ I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 25, A XII.

tej opartej na aposteriorycznych obserwacjach. Według Kanta, zasada konstytuująca konieczność i powszechność poznania musi mieć charakter uprzedni wobec wszelkiego aktu podmiotu myślącego, a ponadto musi mieć swe źródło właśnie w jego naturze. Taki wymóg spełniają jedynie sądy syntetyczne *a priori*¹⁰. Kant uznaje ich możliwość tylko pod warunkiem, że „to przedmioty muszą się dostosowywać do naszego poznania. Zgadza się to już lepiej z wymaganą możliwością poznania ich *a priori*, które ma coś ustalić o przedmiotach, zanim nam one są dane [...]. Jeżeli oglądanie przedmiotów musiałyby się stosować do ich właściwości, to nie rozumiem — zastrzega filozof z Królewca — jak można by o nich cokolwiek wiedzieć *a priori*, jeżeli natomiast przedmiot, jako obiekt zmysłów, stosuje się do własności naszej zdolności oglądania, to mogę sobie całkiem dobrze przedstawić tę możliwość”¹¹. Kant szuka zatem podstawowego prawa rządzącego aktywnością rozumienia, które polega na wypełnianiu przez naturę podmiotu myślącego, uprzednio wobec wszelkiego poznania eksperymentalnego, aktu syntezy, sądu syntetycznego *a priori*, z czym łączy się przekonanie, że umysł zna swe sposoby myślenia, natomiast nie jest zdolny w sposób wyczerpujący wypowiedzieć się na temat istoty rzeczy. Jeżeli bowiem rzeczywiście sądy są funkcjami w dużej mierze zdeterminowanymi rozumną naturą podmiotu poznającego, to na rzeczywistość pozaumysłową zostaje narzucone poważne ograniczenie. Kiedy jednak, jak chce Mercier, istnieje możliwość przekonania się, że syntezy przeprowadzane przez intelekt mają jako swój motyw determinujący obiektywną manifestację stosunku terminów, które w nich się łączą, wtedy umysł po procesie refleksji może w sposób uprawniony pozostać w posiadaniu swych naturalnych przekonań¹². Podstawowy problem, który stawia sobie Mercier w swojej analizie zagadnienia

¹⁰ Zob. ibidem, s. 55—56; 64—67, B 4—B 6; B 20—B 24.

¹¹ Ibidem, s. 36, B XVI—B XVII.

¹² Zob. D. Mercier: *Critériologie générale ou Théorie générale de la certitude*. Louvain—Paris 1900, s. 200.

pewności poznania, konfrontując jednocześnie własne poglądy ze stanowiskiem Kanta, dotyczy, jak widać, obiektywności sądów w porządku idealnym — tych, które intelekt formułuje na drodze analizy lub konfrontacji dwóch elementów (podmiotu i predykatu), niezależnie od aktualnej percepcji rzeczywistości zewnętrznej.



Obiektywna oczywistość prawdy

38

W sądach o charakterze pewnym między podmiotem i predykatem dokonuje się proces syntezy. Co do tego stanowiska Kanta oraz Merciera są zgodne. Różnica zarysowuje się jednak wówczas, gdy trzeba ustalić, jaki jest charakter owej umysłowej syntezy. Kantowskiej koncepcji syntezy *a priori* Mercier przeciwstawia fundamentalną tezę: „Gdy wypowiadamy bezpośredni, pewny sąd, przypisanie predykatu podmiotowi nie dokonuje się w wyniku syntezy *a priori*, ale następuje pod wpływem manifestacji obiektywnej tożsamości predykatu i podmiotu lub obiektywnej przynależności predykatu do podmiotu”¹³. Aby udowodnić tak postawioną przez siebie tezę, Mercier poddaje analizie to, co dokonuje się w świadomości w momencie wypowiedzania sądu bezpośredniego pewnego. Posługuje się w tym celu równaniem arytmetycznym $2 + 2 = 4$, zbieżnym z Kantowskim przykładem sądu $5 + 7 = 12$, który według filozofa z Królewca ma charakter syntetyczny *a priori*. „Kiedy — pisze Mercier — zastanawiam się nad przyzwoleniem, którym spontanicznie potwierdzam prawdziwość danego zdania, obserwuję *fakt*, że potwierdzam tożsamość predykatu i podmiotu, lecz również mam świadomość, że potwierdzam tę tożsamość *po spostrzeżeniu*, że wychodzi ona na jaw wskutek uobecnienia [w świadomości — A.R.B.] tych dwóch terminów. Tym sposobem jestem świadomy, że potwierdzam ową tożsamość, ponieważ *spozstrzegłem*, że się ona ujaw-

¹³ D. Mercier: *Critériologie générale...*, 1911, s. 239.

nia. Przypuśćmy, że waham się przez moment, wypowiadając się na temat tożsamości lub nietożsamości terminów $(2 + 2)$ i (4) : natychmiast mam świadomość dokonywania procesu analizy. Zamiast wyobrażać sobie numeryczne wyrażenie $(2 + 2)$, dokonuję najpierw dekompozycji pierwszego symbolu (2) na jego części składowe $(1 + 1)$, a następnie drugiego symbolu (2) na jego części składowe $(1 + 1)$. Podmiot w ten sposób rozłożony przyjmuje postać $(1 + 1 + 1 + 1)$. W taki sam sposób rozkładam wyrażenie (4) na jego części $(1 + 1 + 1 + 1)$. Podczas gdy te obrazy następują po sobie, uchwytuję w sposób abstrakcyjny ilości, które one symbolizują. Z jednej strony przedstawiam sobie $(1 + 1) + (1 + 1)$ jako dwie części, które mają zostać z sobą połączone; z drugiej strony widzę te dwie części jako połączone w jedną całość $(1 + 1 + 1 + 1)$; w tych konkretnych symbolach mój intelekt odczytuje dwa abstrakcyjne, określone w sobie pojęcia: z jednej strony — części jednej całości, z drugiej — samą całość składającą się z tych części; w rezultacie — natychmiast — uobecnienie tych dwóch pojęć narzuca mi ogląd i — potwierdzenie ich tożsamości. Tożsamość dwóch ilości symbolizowanych odpowiednio przez $(1 + 1) + (1 + 1)$ i przez $(1 + 1 + 1 + 1)$ manifestuje się zatem w całej swej jasności. Potwierdzam to umysłowo, ponieważ manifestuje się ona we mnie, ponieważ nie jest dla mnie możliwe, abym tego nie spostrzegł, a w rezultacie nie uznał istnienia owej tożsamości. Tę manifestację w pełnym świetle tożsamości podmiotu i predykatu mojego sądu nazywam obiektywną oczywistością prawdy¹⁴. Mercier przekonuje, że w ten właśnie sposób podmiot poznający ma świadomość formułowania sądu pod wpływem obiektywnej oczywistości prawdy; co więcej, akceptuje przedmiot asercji, ponieważ obiektywna oczywistość dokonującej się w sądzie syntezy narzuca się w sposób konieczny, a zatem pewny¹⁵. Nie jest to więc rezultat wyłącznie subiektywnej

¹⁴ Ibidem, s. 238—239.

¹⁵ Zob. ibidem, s. 239. Por. A.R. B a n k a: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności...*, s. 291—292.

syntezy, choć Mercier podkreśla, że prawdziwość sądu nie zawsze implikuje natychmiastową jego akceptację przez intelekt. Czasami ową akceptację poprzedza proces wielokrotnego przechodzenia od wątpienia do pewności, który Mercier charakteryzuje za pomocą następującego przykładu: „Dane jest zdanie: liczba zakończona na 0 lub 5 jest podzielna przez 5. Może się od razu zdarzyć tak, że wątpię, czy terminy zdania muszą być połączone lub rozdzielone [...]. Co czynię, aby rozwiązać moje wątpliwości? Uciekam się do wybiegu. Szukam sposobu połączenia predykatu z podmiotem za pomocą pośrednika, który ma własność podzielności przez 5 i którego abstrakcyjne pojęcie weryfikuje się w liczbach zakończonych na 0 lub 5. Podejmuję refleksję i dostrzegam, że suma dwóch czynników stanowiących wielokrotność 5 sama jest również wielokrotnością liczby 5, a zatem jest podzielna przez 5. Mój element pośredni został znaleziony: każda liczba zakończona na 0 lub 5 jest sumą dwóch części, z których każda jest wielokrotnością 5. W konsekwencji każda liczba może zostać rozłożona na dwie części — grupę dziesiątek z jednej strony i grupę jedności — z drugiej. Grupa dziesiątek jest oczywiście wielokrotnością liczby 5, jeżeli więc grupa jedności to 0 lub 5, cała liczba jest wielokrotnością 5. W ten sposób przeprowadzam demonstrację twierdzenia i w miarę jak obiektywna relacja podmiotu i predykatu staje się jasna, skłaniam się do połączenia z sobą tych dwóch terminów aż do momentu, w którym jasno spostrzegam ich obiektywną zbieżność i dokonuję ich syntezy”¹⁶. Mercier podkreśla przy tym, że w procesie przejścia od stanu wątpienia do stanu pewności nie zmienia się materia sądu. Początkowo brakuje również jasnego przekonania o tym, jaki jest stosunek terminów sądu względem siebie. Natura ich odniesienia zaczyna ujawniać się stopniowo, aż do chwili, gdy ukaże się ono takie, jakie jest. Jeżeli zatem dokonana przez intelekt asercja stanowi niejako konsekwencję *ujawnienia się prawdy ontologicznej*, to fakt następowania po sobie zmiennych nastawień intelektu

¹⁶ Zob. D. Mercier: *Critériologie générale...*, 1911, s. 240—241.

względem tej samej materii jest nie tylko wytłumaczalny, lecz także w pełni uzasadniony, ponieważ finalne przekonanie jest w rzeczywistości proporcjonalne do obiektywnej manifestacji prawdy, tak jak efekt jest proporcjonalny do swojej przyczyny¹⁷. Mercier zauważa jednak, że gdyby owo przekonanie intelektu nie było podporządkowane tejże manifestacji i gdyby dokonywało się niezależnie od niej, wyłącznie za pośrednictwem intelektualnej władzy, wówczas następowanie po sobie zmiennych stanów wątpliwości i pewności stałoby się niezrozumiałe; nie byłoby możliwe wytłumaczenie, w jaki sposób ta sama materia sądu rodzi z jednej strony wątplenie, z drugiej natomiast — pewność¹⁸. Według Merciera, następowania zmiennych stanów intelektu po sobie nie sposób pogodzić z twierdzeniami Kanta. Co więcej, belgijski filozof podkreśla również fakt, że wrażenia zmysłowe, nawet jeżeli mają charakter iluzoryczny, są zawsze określone, a ich oddziaływanie na zmysły — stanowcze, podobnie jak i potwierdzenie, które wymuszają. Oczywiście, błędy zmysłowych percepcji mogą zostać wychwycone, jednak nie przez sam błądzący zmysł. To zadanie intelektu. Dopóki przedmiot poznania intelektualnego nie jest zredukowany do terminów absolutnie prostych, dopóty nie wymusza on żadnego zdecydowanego przekonania intelektu¹⁹. Mercier dowodzi, że każde zdanie, które nie rodzi bezpośredniej pewności, aby zostało zaakceptowane, musi zostać udowodnione, co dokonuje się przez poddanie go w sposób metodyczny wątpleniu. Tym samym intelekt może zawiesić swe przekonania aż do momentu, w którym natura odniesienia między predykatem i podmiotem zmanifestuje się w sposób oczywisty. Ponadto, gdy jakieś przekonanie zostało zaakceptowane zbyt szybko, intelekt ma możliwość zrewidowania go na drodze powtórnej refleksji aż do momentu, gdy manifestacja prawdy w sądzie okaże się

¹⁷ Zob. *ibidem*.

¹⁸ Zob. *ibidem*.

¹⁹ Zob. *ibidem*, s. 241—242. Por. A.R. B a n i k a: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności...*, s. 293—294.

kompletna²⁰. Zasadnicza różnica między sądem spontanicznym a sądem opartym na refleksji polega więc na tym, że formułując ten pierwszy, intelekt podlega wyłącznie naciskowi percepcji zewnętrznych lub przedstawień wyobraźni, podczas gdy w drugim wypadku wola skłania intelekt do podjęcia aktu refleksji — stymuluje aktywność władzy intelektualnej, choć nie zmienia niczego w wewnętrznej naturze jej aktu²¹.



Synteza „a priori” i zarzut subiektywizmu

→ 42

Na pytanie, czego możemy być pewni, Désiré Mercier odpowiada: zdań, których obiektywna oczywistość jest motywem pewności²². „Umysł ludzki — przekonuje belgijski filozof — ma zatem w posiadanej zdolności rozróżniania między poznaniem *umotywowanym* i *nieumotywowanym* bezpieczne kryterium pożądaných warunków: wewnętrzne, obiektywne i bezpośrednie kryterium pewności. To kryterium jest wewnętrzne: nie jest ono zapożyczzone od żadnego zewnętrznego autorytetu, ale spoczywa w samej świadomości podmiotu, który uznaje się za pewny; ma ono charakter obiektywny, jeśli zważyć, że polega na oczywistości prawdy ontologicznej, czy też prawdy *obiektywnej*; jest wreszcie *bezpośrednie*, jako że [...] do zdań bezpośrednich ograniczyliśmy refleksję kontrolną nauki pewnej [...]. Co więcej, przewidujemy od tej chwili, że poznania *pośrednie* są oparte na tym samym motywie i ukierunkowane tym samym kryterium oczywistości obiektywnej, co poznania *bezpośrednie*”²³. Prawdy bezpośrednie należą więc, zdaniem Merciera, do oczywistości, ponieważ ich terminy są zredukowane do najprostszej postaci. Prawdy pośrednie są

²⁰ Zob. D. Mercier: *Critériologie générale...*, 1911, s. 241—242.

²¹ Zob. *ibidem*, s. 244.

²² Zob. *ibidem*.

²³ *Ibidem*. Por. także A.R. Bąka: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności...*, s. 294—295.

pozornie nieoczywiste, ponieważ zawartość ich terminów jest zbyt złożona, aby intelekt mógł ją uchwycić w sposób wyraźny. Musi zatem ulec uproszczeniu. W koncepcji Merciera różnica między prawdami pośrednimi a bezpośrednimi zależy więc od zdolności podmiotu poznającego, nie dotyczy natomiast istoty poznawanych przedmiotów. Belgijski filozof daje wyraz przekonaniu, że intelekt ludzki jest w stanie poznać prawdę, a ponieważ zdolność władzy poznawczej można ocenić po jej aktach, intelekt ludzki potrafi również rozpoznać, że ową prawdę poznaje. Tym samym Mercier sprowadza swoją argumentację do tezy wywiedzionej z myśli Tomasza z Akwinu: „Poznanie prawdy przez intelekt jest podporządkowane refleksji aktu intelektualnego. Trzeba wszelako brać pod uwagę ów akt nie tylko przez fakt jego istnienia, ale również w jego naturze wewnętrznej; trzeba zrozumieć, że naturą intelektu jest podporządkować się działaniu prawdy i uzgodnić się z nią”²⁴. Dla Merciera stanowi to zarazem podstawę krytycznego ugruntowania klasycznie rozumianej metafizyki. Tymczasem w swoim dziele *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka* Immanuel Kant pisze: „Szczęśliwie jednak się zdarza, że choć nie możemy uznać rzeczywistości metafizyki jako nauki, możemy jednak z ufnością powiedzieć, że pewne czyste syntetyczne poznanie *a priori* istnieje rzeczywiście i że jest dane, mianowicie czysta matematyka i czyste przyrodnawstwo; obie te nauki zawierają bowiem twierdzenia, które zawsze uznawane są za apodyktycznie pewne, po części przez sam tylko rozum, po części przez powszechną zgodę płynącą z doświadczenia, i pomimo to uznawane są zawsze za niezależne od doświadczenia”²⁵. Tym samym filozof z Królewca opowiada się za niemożliwością klasycznej metafizyki jako nauki, przyznając miano naukowości czystej matematyce i fizyce (czystemu

²⁴ D. Mercier: *Critériologie générale...*, 1911, s. 245.

²⁵ I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. Bornstein. Oprac. J. Sucharzewska. Warszawa 1993, s. 34.

przyrodoznawstwu). Kant jest przekonany, że aprioryczne formy w zestawieniu ze zmysłowymi wrażeniami są czynnikiem konstytutywnym dla nauki, a jedyny motor postępu naukowego stanowią sądy syntetyczne *a priori*. „Jesteśmy więc — pisze niemiecki filozof — w posiadaniu pewnego przynajmniej niezaprzeczonego syntetycznego poznania *a priori*, i nie potrzebujemy pytać, czy jest ono możliwe (bo jest rzeczywiste), tylko: Jak jest ono możliwe? — [mianowicie w tym celu], aby z zasady możliwości danego nam poznania móc wyprowadzić również możliwość wszelkiego innego poznania”²⁶. Oczywiście, tak sformułowane przekonanie Kanta Mercier zdecydowanie odrzuca. Belgijski filozof uznaje pogląd Kanta za błędny, a sąd syntetyczny *a priori* nie jest, jak twierdzi, ani koniecznym, ani nawet wystarczającym warunkiem poznania naukowego. Mercier zgadza się z Kantem, że ani empiryzm Hume’a, ani racjonalizm Leibniza nie są w stanie uprawomocnić naukowego poznania. Zdaniem belgijskiego filozofa, odrzucenie empiryzmu i racjonalizmu nie prowadzi jednak w sposób logiczny do krytycyzmu. Mercier próbuje udowodnić, że scholastyczny perypatetyzm oferuje zarówno w kwestii pewności naukowej, jak i w kwestii metafizyki rozwiązanie lepsze między innymi dlatego, że nie naraża się na zarzut subiektywizmu. Taki bowiem zarzut, zdaniem belgijskiego filozofa, można wystosować pod adresem Kantowskiego krytycyzmu. Mercier argumentuje, że z perspektywy filozofii Kanta są „tylko dwa sposoby wyrwania przedmiotu myślenia z subiektywizmu. Albo zostanie ów przedmiot postawiony wobec podmiotu; zanim zostanie on postrzeżony, przypisze mu się stałą realność, którą umysł będzie miał tylko kontemplować. Do tej formy realizmu przekonany był Platon [...]. Albo też dopuści się, że powszechny, nieosobowy umysł uwalnia myślenie z granic, które zostają mu narzucone przez indywidualne świadomości. Logicznym wyrazem tej koncepcji jest transcendentalny idealizm Fichtego. Jako że Kant powszechność i konieczność przedmiotu dedukuje z podmiotu, będzie musiał postrzegać przedmiot jako

²⁶ Ibidem.

rezultat aktywności nieosobowej. Jeżeli nie, będzie musiał zgodzić się na przyznanie poznaniu — wszelkiemu poznaniu — znaczenia wyłącznie subiektywnego”²⁷. W czym zatem, według Merciera, tkwi istota tak pojmowanego Kantowskiego subiektywizmu? Belgijski filozof utrzymuje, że choć Kant teoretycznie subiektywizm odrzuca, to jednak w gruncie rzeczy główne tezy jego krytycyzmu ów subiektywizm utrwala. Mercier przekonuje, że aprioryczne formy naoczności zmysłowej i rozumienia nie mogą nadawać zmysłowym wrażeniom charakteru nieosobowej obiektywności, ponieważ same są jej nieodwołalnie pozbawione — mają charakter subiektywny i taka też jest proponowana przez Kanta synteza *a priori*²⁸. W zamian Mercier proponuje własne rozumienie sądów analitycznych — takie, które miałyby stanowić alternatywę dla Kantowskiej koncepcji sądów syntetycznych *a priori*, by tym samym uchronić naukę przed popadnięciem w subiektywizm.

45 ✦

❧

Sąd analityczny jako sposób orzekania koniecznego

W krytyce poglądów Kanta Mercier nawiązuje do poczynionego przez filozofa z Królewca rozróżnienia na dwa rodzaje sądów — analitycznych i syntetycznych: „Albo orzeczenie B — twierdzi Kant — należy do podmiotu A jako coś, co jest (w sposób ukryty) zawarte w pojęciu A, albo B leży całkiem poza pojęciem A, choć pozostaje z nim w związku. W pierwszym przypadku nazywam sąd analitycznym, w drugim zaś syntetycznym [...]. Pierwsze można nazwać sądami wyjaśniającymi, drugie zaś sądami rozszerzającymi [naszą wiedzę]”²⁹. Sądy analityczne, choć

²⁷ D. Mercier: *Critériologie générale...*, 1911, s. 252—253. Por. także A.R. Bańka: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności...*, s. 289—290.

²⁸ Por. D. Mercier: *Critériologie générale...*, 1911, s. 253.

²⁹ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 59, A 7/B 11.

charakteryzują się powszechnością i koniecznością, są jednak, zdaniem Kanta, pozbawione przedmiotowej ważności, ponieważ nie dodają nowej treści poznawczej, lecz jedynie wyraźniej ukazują to, co zawiera się w podmiocie. „Niezależnie od tego, czy sądy posiadają takie, czy inne pochodzenie — pisze Kant — czy również co do swej formy logicznej przedstawiają się tak, czy inaczej, istnieje jednak między nimi różnica pod względem treści, na skutek której są one albo tylko *wyjaśniające* i nic nie dodają do treści poznania, albo też są *rozszerzające* i dane poznanie powiększają”³⁰. Kantowska koncepcja sądów syntetycznych *a priori* ma więc, w zamysłu jej autora, wiązać obiektywny i konieczny charakter sądów analitycznych z przedmiotową ważnością, która cechuje poszerzające wiedzę sądy syntetyczne. Z takim podejściem nie zgadza się jednak Désiré Mercier. Jego zdaniem, zaproponowane przez Kanta rozróżnienie między sądami analitycznymi i sądami syntetycznymi *a priori* nie jest właściwe, a błąd tkwi w rozumieniu analityczności. Belgijski filozof utrzymuje, że sąd analityczny w swej istocie przeciwstawia się sądowi doświadczalnemu i o ile powodem sformułowania drugiego z nich jest stwierdzenie zachodzenia określonego zjawiska, o tyle pierwszy opiera się na koniecznym związku podmiotu oraz przypisywanej mu cechy. „Sąd jest analityczny — pisze Mercier — za każdym razem, gdy w efekcie rozważania lub analizy podmiotu i predykatu, branych pod uwagę albo w ich istocie, albo pod względem ich własności, umysł odkrywa pomiędzy rozważanymi lub analizowanymi elementami konieczny związek”³¹. Właśnie fakt występowania w sądach analitycznych tego rodzaju związku czyni Mercier osiłą swej polemiki z Katem, przypominając, że filozofia scholastyczna wyróżniała dwa rodzaje zdań (sposobów orzekania koniecznego), określanych dziś jako analityczne: „Pierwszy sposób orzekania koniecznego — podkreśla Mercier — występuje wtedy, kiedy predykat jest całkowitą lub częściową defini-

³⁰ I. Kant: *Prolegomena...*, s. 20—21.

³¹ D. Mercier: *Critériologie générale...*, 1911, s. 255.

cją podmiotu. Drugi rodzaj występuje, gdy istota podmiotu jest koniecznym założeniem definicji predykatu: rzecz ma miejsce, gdy predykat jest własnością (*accidens proprium*) podmiotu³². I chociaż oczywiście zdarzają się sytuacje, gdy analiza terminów zdania analitycznego bywa jałowa, to jednak w innych wypadkach ma ona charakter naukowy i poszerza wiedzę. Dzieje się tak, ponieważ jak uważa Mercier, istotą sądu analitycznego nie jest odślanianie treści zawierającej się w terminach danego zdania, ale przez sprowadzenie owych terminów do ich najprostszej postaci wskazywanie koniecznych odniesień, które występują między tymi terminami³³. Belgijski filozof jako przykład podaje zdanie: „Człowiek jest zwierzęciem rozumnym«. Bez wątpienia — zaznacza Mercier — jeżeli słowo *człowiek* oznaczałoby istotę gatunkową indywiduów nazywanych ludźmi, zdanie „Człowiek jest rozumny« byłoby czystą tautologią i nie uczyłoby nas niczego. Ale nie taki jest [...] sens podmiotu *człowiek*. Terminy języka są tworamii spontanicznymi, które mają za przedmiot nie gatunkowe istoty, lecz zmysłowe własności bytów. W efekcie słowo *człowiek* budzi ideę »podmiotu o postawie pionowej«, »podmiotu mającego zdolność mówienia«; nasze zdanie oznacza: ten podmiot o postawie pionowej, zdolny do posługiwania się językiem, jest rozumny³⁴. Tym samym ujawniają się rozmaite odniesienia poszczególnych własności, jakie wiążą się z istotą człowieczeństwa do cechy rozumności wchodzącej w skład jego definicji, zgodnie z którą przynajmniej niektóre z tych odniesień mają charakter konieczny. Decydując się na takie właśnie rozumienie sądu analitycznego, Mercier chce wykazać, że nawet sądy analityczne w ujęciu Kantowskim przyczyniają się do poszerzenia wiedzy. Owszem, nie ma co do tego wątpliwości, że dana cecha, jeżeli wyprowadzona jest z podmiotu zdania, nie może ujawniać treści innej niż treść owego podmiotu. Belgijski filozof zauważa jednak, że w zdaniach

47 ✎

³² D. Mercier: *Critériologie générale...*, 1900, s. 217.

³³ Zob. D. Mercier: *Critériologie générale...*, 1911, s. 255—256.

³⁴ Ibidem, s. 257.

analitycznych dane, jakich dostarczają podmiot i predykat, sytuują się wobec umysłu niejako w sposób jednoczesny. Ta jednoczesność umożliwia uchwycenie odniesień występujących między nimi, dzięki czemu formułowanie sądów analitycznych (nawet w ich wąskim, Kantowskim rozumieniu) służy nie tylko szczegółowej penetracji danych umysłowych zawartych w podmiocie, ale pozwala też na ogląd odniesień, które tworzą się między nimi, co w konsekwencji prowadzi do rozwoju wiedzy³⁵. Rozwój wiedzy naukowej polegałby więc na wyselekcjonowaniu określonych, konstytuujących ją twierdzeń, by następnie zestawić je z sobą na nowo, w nowych konfiguracjach i dzięki temu uchwycić między nimi nowe odniesienia, które wcześniej były nieznane lub tylko przewidywane. Tym sposobem arytmetyka i algebra byłyby, wedle Merciera, rozwinięciem określonych aksjomatów analitycznych. Taka teza nie zgadza się jednak z założeniem Kanta, który uważał, że sądy formułowane w matematyce i matematycznym przyrodoznawstwie są sędami syntetycznymi *a priori*. Konfrontując swe stanowisko ze stanowiskiem Kanta, Mercier poddaje więc analizie przykłady z zakresu matematyki, geometrii i fizyki, które Kant uznaje za egzemplifikacje takich właśnie sądów.



Matematyka a problem naoczności

„Można by wprawdzie początkowo myśleć — pisze Immanuel Kant w *Krytyce czystego rozumu* — że twierdzenie, iż $7 + 5 = 12$ jest zdaniem czysto analitycznym, wynikającym na mocy zasady sprzeczności z pojęcia sumy siedmiu i pięciu. Jednakże [...] pojęcie liczby dwanaście nie jest jeszcze wcale samo przez to pomyślane, że myślę sobie jedynie owo połączenie siedmiu i pięciu. I mogę sobie pojęcie takiej możliwej sumy do woli analizować,

³⁵ Zob. D. Mercier: *Critériologie générale...*, 1900, s. 218—219.

a mimo to nie znajdę w nim liczby dwanaście. Trzeba wyjść poza te pojęcia, biorąc sobie do pomocy dane unaocznione, które jednemu z nich odpowiadają, np. swoje pięć palców [...]. To, że liczba 5 miała być dodana do 7, pomyślałem wprawdzie w pojęciu sumy $= 7 + 5$, ale nie to, że ta suma równa się 12. Twierdzenie arytmetyczne jest więc zawsze syntetyczne³⁶. Wbrew tak wyrażonemu stanowisku Kanta, który odrzucając analityczny charakter twierdzenia $7 + 5 = 12$, określa je jako sąd syntetyczny *a priori*, Mercier przekonuje, że owo twierdzenie jest sądem analitycznym. Belgijski filozof podkreśla, że pojęcie podmiotu $7 + 5$ jest pojęciem sumy, nie jest to jednak jakaś suma pierwotnie nieokreślona, do której dochodzi się stopniowo za pomocą naoczności. Wyrażenie $7 + 5$ przedstawia odniesienie dwóch określonych liczb, 7 i 5 — złożenie ich w jedną całość, tak że składowe części tej całości wzięte wspólnie (7 i 5) oraz sama całość powstała w wyniku ich połączenia są identyczne. Zgodnie z zasadą sprzeczności zarówno predykat, jak i podmiot sądu $7 + 5 = 12$ są w sposób konieczny tożsame. Dlatego też, zdaniem Merciera, wzór twierdzenia arytmetycznego, który Kant przytacza jako sąd syntetyczny, jest we właściwej formie analityczny³⁷. Owszem, Mercier przyznaje, że symboliczne przedstawienie odniesionych do siebie części i całości pozwala uwidocznić w twierdzeniu owo tożsamościowe odniesienie. Zarówno bowiem liczba 5, jak i 7 są w rzeczywistości sumą jednostek. Liczbę 7 można zatem przedstawić jako ciąg: $1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1$, natomiast liczbę 5 — jako ciąg: $1 + 1 + 1 + 1 + 1$. Podmiot $7 + 5$ to w rzeczywistości suma: $(1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1) + (1 + 1 + 1 + 1 + 1)$, natomiast liczba 12 może być przedstawiona jako $(1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1)$. Wystarczy opuścić nawiasy, by zobaczyć, że obie strony równania są identyczne. Czy jednak wynika z tego — pyta Mercier — że oczywistość prawdziwości twierdzenia i w konsekwencji warunek wystarczający pewności tkwi

³⁶ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 62, B 16.

³⁷ Zob. D. Mercier: *Critériologie générale...*, 1900, s. 220.

w naoczności zmysłowej? Z pewnością nie³⁸. Belgijski filozof przekonuje, że „zestawienie symboli podmiotu i predykatu może być pożyteczne, a nawet konieczne do wyraźnej percepcji ich relacji; ale ani symbole, ani ich uobecnienie nie są *powodem, ze względu na który* intelekt orzeka obiektywną tożsamość predykatu i podmiotu. Doświadczenie jest jak wyświecenie zasady w polu intelektualnego widzenia; nie wytwarza ono światła, ale daje mu przejście; światło ma swoje źródło w terminach *abstrakcyjnych*, obiektach *inteligibilnych*, których tożsamość jest sformułowana za pomocą sądu”³⁹. Podobnie, zdaniem Merciera, ma się sprawa z twierdzeniami geometrycznymi. „Żadne podstawowe twierdzenie czystej geometrii — twierdzi Kant — nie jest analityczne. To, że prosta jest najkrótszą linią między dwoma punktami, jest twierdzeniem syntetycznym. Albowiem moje pojęcie tego, co proste, nie zawiera w sobie niczego z wielkości [ilości — A.R.B.], lecz tylko pewną jakość. Pojęcie tego, co najkrótsze, dołącza się więc w zupełności do pojęcia linii prostej i nie można go z niego wysnuć przy pomocy żadnej analizy. Trzeba tu przeto wziąć do pomocy naoczność, dzięki której jedynie jest możliwa synteza”⁴⁰. Według Kanta, pojęcie tego, co proste, należy zatem przypisać do kategorii jakości. Zdanie: „Prosta jest najkrótszą linią między dwoma punktami” miałoby być syntetyczne *a priori*, ponieważ pojęcie tego, co najkrótsze, należące do kategorii ilości, nie może być wyprowadzone z podmiotu za pomocą analizy, lecz jedynie na podstawie naoczności. Właśnie takie ujęcie problemu przez Kanta wydaje się problematyczne. Désiré Mercier zarzuca Kantowi błąd, który polega na przypisaniu pojęciu tego, co proste, charakteru jakościowego. Zdaniem Merciera, zarówno podmiot — pojęcie linii prostej, jak i predykat — pojęcie linii najkrótszej, należą do tej samej kategorii *ilości*. Jeżeli, w ujęciu Kanta, linia prosta jest najkrótszą linią między dwoma punktami, to zgodnie z definicją

³⁸ Zob. *ibidem*, s. 220—221.

³⁹ *Ibidem*, s. 221.

⁴⁰ I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 63, B 16.

Euklidesa linia wyznacza relację odległości między dwoma punktami. Odległość natomiast należy nie do kategorii jakości, lecz ilości (tylko tak można ją opisać), podobnie zresztą jak i punkty, które są jednostkami pozbawionymi cech jakościowych. W ten sposób Mercier przekonuje, że wyrażenie *linia prosta* odnosi się do ilości. Przymiotnik *prosta* nie oznacza jakości, ale *różnicę gatunkową* dla rodzaju ilości. *Linia*, zgodnie z wymogami definicyjnymi, oznacza *rodzaj*, natomiast *linia prosta* jest gatunkiem rodzaju *linia*. *Prosta* jest różnicą gatunkową, która dodana do rodzaju *linia* tworzy gatunek *linia prosta*⁴¹. Oczywiście, pozostając w optyce myślenia scholastycznego, można by postawić pytanie, czy za stanowiskiem Kanta nie przemawia jednak fakt, że predykat *najkrótsza* ma charakter relacji, która nie zawiera się w podmiocie *linia prosta*? W tej sytuacji owa kategoria relacji musiałaby być za pomocą syntezy dodana przez umysł do podmiotu sądu. Mercier jednak wskazuje, że zdanie: „Prosta jest najkrótszą linią między dwoma punktami”, jest w gruncie rzeczy zdaniem o charakterze fragmentarycznym. Po odpowiednim dookreśleniu przytoczone zdanie ujawnia następującą treść: „Linia prosta, *porównana z innymi liniami, które nie są proste*, jest od nich krótsza”. Tak ujęty podmiot zawiera jednocześnie pojęcie relacji i umysł nie musi dorzucać go w sposób syntetyczny⁴². Sam Mercier rozważa jednak następujący problem: czy można z podmiotu: *linia prosta porównana z innymi liniami* wyprowadzić za pomocą analizy predykat *najkrótsza*? Chodzi o to, że aby wykazać, że zdanie „Prosta jest najkrótszą linią między dwoma punktami” ma charakter analityczny, trzeba wykazać konieczną relację analityczną między pojęciem linii prostej a pojęciem „najkrótsza”. Mercier uznaje to za możliwe, definiując linię jako *relację odległości między dwoma punktami*⁴³. Przypomina bowiem, że jeśli wszystkie punkty

⁴¹ Zob. D. Mercier: *Critériologie générale...*, 1900, s. 221—222.

⁴² Zob. ibidem.

⁴³ Zob. ibidem, s. 222—224. Por. A.R. B a n k a: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności...*, s. 279—280.

zawarte między dwoma punktami skrajnymi wyznaczającymi koniec linii mają zarówno względem siebie, jak i względem owych punktów skrajnych jedną i tę samą relację przestrzenną, to linia, którą wyznaczają wszystkie te punkty, jest *linią prostą*. Z kolei w sytuacji, gdy punkty zawierające się między dwoma ekstremami linii oprócz wspólnej wszystkim relacji z punktami ekstremalnymi będą miały również relację między sobą, inną niż ta wyznaczająca odniesienie do punktów skrajnych, wtedy linia taka będzie albo krzywą, albo łamaną. Zbiór punktów linii, która nie jest linią prostą, zawiera zatem więcej relacji odległości niż w wypadku linii prostej i co za tym idzie, zajmuje więcej przestrzeni niż linia prosta. Stąd, zdaniem Merciera, wyciągnąć można również odwrotny wniosek: linia prosta zajmuje mniej przestrzeni niż wszelka inna linia, a zatem wyznacza najkrótszą relację odległości między dwoma punktami — jest *najkrótszą linią między dwoma punktami*⁴⁴.



Między fizyką a metafizyką

Krytykę sądów syntetycznych *a priori* Désiré Mercier rozwija także w pozostałych obszarach, w których owe sądy mają, według Immanuela Kanta, swoje zastosowanie. „Przyrodoznawstwo (*Physica*) — pisze filozof z Królewca — zawiera w sobie sądy syntetyczne *a priori* jako naczelné zasady. Przytoczę tylko kilka twierdzeń dla przykładu, np. twierdzenie, że we wszystkich zmianach świata cielesnego ilość materii pozostaje bez zmian lub że przy każdym udzielaniu [czemuś] ruchu działanie i przeciwdziałanie zawsze muszą być sobie równe. W obu tych [zdaniach] występuje jasno nie tylko konieczność, a więc ich źródło aprioryczne, lecz także to, że są sądami syntetycznymi”⁴⁵.

⁴⁴ Zob. D. Mercier: *Critériologie générale...*, 1900, s. 224—225.

⁴⁵ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 63, B 18.

Tymczasem, wbrew stanowisku Kanta, Mercier utrzymuje, że oba przytoczone przykłady z dziedziny fizyki (lub też, posługując się terminologią Kanta, z dziedziny przyrodoznawstwa) nie mają charakteru syntetycznego *a priori*, ponieważ opierają się na doświadczeniu. Zdaniem Merciera, za słabo człowiek zna wewnętrzną naturę materii, aby mógł *a priori* stwierdzić, że każde działanie ciała A na ciało B powoduje taką samą reakcję ze strony B wobec A. Dopiero na podstawie doświadczenia, które staje się tu niejako czynnikiem weryfikującym prawdziwość twierdzenia, człowiek jest w stanie w sposób pewny je sformułować⁴⁶. Inaczej natomiast ma się sprawa z twierdzeniami metafizycznymi. Zdaniem Kanta, „w metafizyce [...] musimy się posługiwać takimi podstawowymi twierdzeniami, które do danego pojęcia dodają coś, co się w nim nie zawierało, i musimy przy pomocy sądów syntetycznych *a priori* tak daleko wyjść poza dane pojęcie, że nawet doświadczenie nie może tak daleko za nami podążać, jak np. w twierdzeniu: świat musi mieć pierwszy początek, i in. W ten sposób metafizyka składa się, przynajmniej zgodnie ze swym celem, z samych sądów syntetycznych *a priori*”⁴⁷. Kant zwraca uwagę na konieczność tych sądów, aby metafizyka mogła się rozwijać jako nauka. Zasada przyczynowości, podobnie jak i inne zasady metafizyczne musiałyby więc mieć charakter syntetyczny *a priori*, mimo że Kant nie neguje występowania w metafizyce sądów analitycznych. Zdania analityczne w metafizyce służą, według Kanta, wyłącznie do dokonywania operacji rozbioru pojęć: „Metafizyka — pisze filozof z Królewca — ma w sposób właściwy do czynienia z syntetycznymi zdaniami *a priori*, i one to jedynie stanowią jej cel; do osiągnięcia tego celu potrzebuje wprawdzie pewnego rozbioru swych pojęć, a tym samym i sądów analitycznych, lecz postępowanie to nie jest przez to inne niż w każdym innym rodzaju poznania, gdzie przez rozbiór naszych pojęć staramy się jedynie o to, by się stały one

⁴⁶ Zob. D. Mercier: *Critériologie générale...*, 1911, s. 264.

⁴⁷ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 63—64, B 18.

wyraźne⁴⁸. Zasada przyczynowości w kształcie, w jakim podaje ją Kant („Wszystko, co się dzieje, ma swoją przyczynę⁴⁹), jest jednak, zdaniem Merciera, sformułowana w sposób zbyt wąski. W wersji proponowanej przez Merciera („Byt, którego istota nie jest istnieniem, domaga się koniecznie, jeżeli istnieje, przyczyny swego istnienia” lub „Byt przygodny domaga się swej przyczyny⁵⁰) zasada ta ma, zdaniem belgijskiego filozofa, charakter analityczny. Mercier zwraca przy tym uwagę na fakt, że różnica między nim a Kantem dotyczy innego rozumienia analityczności. W opinii belgijskiego filozofa zasada przyczynowości nie jest zasadą analityczną w wąskim, Kantowskim rozumieniu tego terminu, ponieważ jej predykat, wskazujący zależność od przyczyny sprawczej, nie zawiera się w pojęciu podmiotu — w pojęciu bytu przygodnego. Zasada przyczynowości w formie, jaką podaje Mercier, ma natomiast charakter analityczny przede wszystkim dlatego, że wyrażona jest zdaniem, którego odniesienie poznawalne jest samo w sobie, niezależnie od wszelkich zewnętrznych wobec terminów zdania stwierdzeń. Dzieje się tak dlatego, że między predykatem i istotą podmiotu zachodzi związek wewnętrznie konieczny. Według Merciera, zasada przyczynowości jest więc twierdzeniem koniecznym w Arystotelesowskim i scholastycznym tego słowa znaczeniu⁵¹. Tym samym belgijski filozof, podobnie jak i Kant stwierdzają, że ludzki intelekt jest w posiadaniu powszechnych i koniecznych poznań w porządku idealnym. O ile jednak Kant pewność poznania sytuuje w obrębie myślącego podmiotu, który stanowi warunek możliwości takiego poznania, i popada, zdaniem Merciera, w specyficzny rodzaj subiektywizmu, o tyle sam Mercier wykazuje, że intelekt ludzki jest w posiadaniu obiektywnego kryterium prawdy, za którego pośrednictwem potrafi rozpoznać, czy dane poznanie jest *umotywowane* (kryterium *propter quod*,

⁴⁸ I. Kant: *Prolegomena...*, s. 29.

⁴⁹ Zob. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 60, A 9/B 13.

⁵⁰ Zob. D. Mercier: *Critériologie générale...*, 1911, s. 265.

⁵¹ Zob. D. Mercier: *Critériologie générale...*, 1900, s. 228.

motyw pewności), i dzięki temu rozróżnić między poznaniem wymagającymi powtórnej refleksji i tymi, które takiej refleksji nie wymagają (kryterium *secundum quod, regula* pewności). Samo natomiast obiektywne kryterium prawdy ujawnia się podmiotowi poznającemu w akcie syntezy podmiotu i predykatu jako manifestacja obiektywnej rzeczywistości warunkującej prawdziwość danego sądu.



Myślenie spoza kantyzyzmu

55 ✧

Jakie wnioski płyną z podjętej przez Désiré Merciera krytyki Kantowskiego transcendentalizmu, w tym zwłaszcza koncepcji sądów syntetycznych *a priori*? Stanowisko belgijskiego filozofa w następujący sposób komentuje Andrzej J. Noras: „Dodać trzeba, że w swych wysiłkach Mercier nie był odosobniony i w zasadzie za wyróżnik całej filozofii neoscholastycznej można uznać krytykę Kanta (podobnie jak Kartezjusza i pozytywizmu) [...]. Krytyka Kanta oparta jest na schemacie, który w zasadzie przywoływany bywa bardzo często. Filozofia Kanta jest zjawiskiem, którego w żaden sposób nie da się pogodzić z myślą Tomasza z Akwinu — co jest ewidentnym błędem [...]. Innymi słowy [...] dyskusja z Kantem nie ma na celu znalezienia wspólnego mianownika, ale — posługując się językiem wojskowym — okopanie się na z góry upatrzonych pozycjach”⁵². W rzeczy samej, choć trudno odmówić Mercierowi, że jego pogląd na filozofię Kanta stanowił wynik solidnego i skrupulatnego studium koncepcji filozofa z Królewca, nie było to jeszcze myślenie, które mogłoby w jakikolwiek sposób zbliżyć do siebie kantyzyzm i neoscholastykę. Belgijski filozof funkcjonował bowiem nadal w paradygmacie myślowym zakładającym, że filozofia neoscholastyczna ma przed sobą śmiertelnego

⁵² A. J. N o r a s: *Spór o pewność wiedzy*. W: „Folia Philosophica”. T. 28. Red. P. Ł a c i a k. Katowice 2010, s. 214—215.

wroga, którego knowania trzeba przewyciężyć, ponieważ nieuchronnie rozprzestrzeniła się dalej, infekując współczesną naukę, etykę, moralność i kulturę trudnym do przewyciężenia wirusem. Kant był więc wrogiem nieomal systemowym, a z takim zbliżenie nie wchodziło w rachubę. Poznanie i zrozumienie jego filozofii miały więc służyć lepszemu i skuteczniejszemu zwalczaniu jej konsekwencji, a nie życzliwej akceptacji. Niestety, przekonanie o konieczności walki z myślą filozofa z Królewca tak silnie wrosło w mentalność zwolenników scholastycznego odrodzenia, że dało się zauważyć także później, gdy neoscholastyka weszła w swą końcową fazę, a następnie przekształciła się w neotomizm. Zmiana nastąpiła dopiero wówczas, gdy na scenie dziejów europejskiej filozofii zagościły takie osoby, jak Pierre Scheuer, Pierre Rousselot i Joseph Maréchal. Zwłaszcza ten ostatni — *nota bene* w pewnym sensie spadkobierca krytycznego myślenia szkoły lowańskiej, kształcił się przecież w Louvain w szczytowym okresie działalności naukowej Merciera i jego uczniów, choć nie bezpośrednio w Wyższym Instytucie Filozofii — wpłynął na gruntowną zmianę paradygmatu myślenia neoscholastyków o Kancie. Dokonując transpozycji filozofii Tomasza z Akwinu na sposób transcendentálny, Maréchal analizował filozofię Kanta (także krytycznie) niejako z wnętrza kantyzyzmu — ze zrozumieniem używając jego języka i posługując się wypracowanymi przez filozofa z Królewca intelektualnymi narzędziami. To sprawiło, że zamiast radykalnej opozycji nadarzyła się możliwość zbliżenia, a nawet, o dziwo, okazało się, że o wielu kwestiach Kant i Tomasz myśleli bardzo podobnie, choć wyrażali to w innym języku i w innym czasie. Pod tym względem transcendentálny neoscholastyzyzm Josepha Maréchala stał się krokiem milowym w stronę zupełnie innego myślenia, które wydało owoce w postaci takich kontynuatorów myśli scholastycznej, jak Karl Rahner, Johannes B. Lotz czy Emeric Coreth. W ich filozofii twórczy kontakt ze współczesnymi kierunkami myślowymi, zwłaszcza z filozofią transcendentálną czy fenomenologią, nie został potraktowany jako zagrożenie tradycji perypatetycko-tomistycznej, lecz jako szansa. A Désire Mercier?

Belgijski filozof i jego szkoła znajdowali się dopiero u początków tej drogi. Stanowisko Merciera było wciąż jeszcze myśleniem spoza Kantowskiego systemu, co widać zwłaszcza w sztywnym przykładaniu scholastycznych schematów myślowych i kalek pojęciowych do prowadzonych przez Kanta analiz. Owszem, sformułowany pod adresem Kanta zarzut subiektywizmu czy krytyka koncepcji syntezy *a priori* mogłyby nawet być słuszne; wszak nie tylko Mercier tego rodzaju zarzuty artykułował. Kantowska koncepcja sądów stanowiła przecież przedmiot żywej dyskusji, a Piotr Łaciak zwraca uwagę na fakt, że w przekonaniu wielu fenomenologów „w koncepcji Kanta obydwie cechy poznania *a priori*: ogólność i konieczność, zostają ujęte subiektywistycznie, a oznacza to, że mają one podstawę ważności w podmiocie poznającym [...]”. Zasadnicza intencja podniesionego przez fenomenologów zarzutu subiektywizmu wobec Kanta sprowadza się więc do wytknięcia mu relatywizacji ważności praw *a priori* do ludzkiej subiektywności⁵³. Jest to jednak inny rodzaj krytyki niż ta, którą rozwijał Mercier, trzymając się mocno scholastycznego kośćca myślowego. W gruncie rzeczy w argumentacji Merciera mniej chodziło nawet o samą jakość argumentów, ile raczej o sposób ich wyartykułowania i styl prowadzenia debaty. Między innymi te właśnie kwestie powodowały, że belgijski filozof stał się ważnym partnerem w dyskusji, ale wyłącznie dla myślących podobnie innych neoscholastyków. W środowisku kantystów jego wysiłek pozostał praktycznie niezauważony i można domniemywać, że zwolennicy myśli Kanta skwitowałiby go obojętnym wzruszeniem ramion, przechodząc nad nim do porządku dziennego. Czy to znaczy, że Mercierowska krytyka Kanta była bezpłodna? Bynajmniej, nawet bowiem jeśli nie wносиła wiele nowego do dyskusji z kantyzyzmem, to, paradoksalnie, pozytywnie służyła samej neoscholastyce. Wysiłek sprostania Kantowi i wymogom współczesnej filozofii sprawił, że w obrębie samej odradzającej się

⁵³ Zob. P. Ł a c i a k: *Struktura i rodzaje poznania „a priori” w rozumieniu Kanta i Husserla*. Katowice 2003, s. 47.

scholastyki nastąpiło przesunięcie krytyczne, a także gruntowne przemyślenie problemów teoriopoznawczych. Mercier, chcąc odpowiedzieć Kantowi — nawet jeśli czynił to w języku scholastyki i w sposób satysfakcjonujący wyłącznie dla osób z tego nurtu myślowego — musiał obudzić w ramach neoscholastycznej epistemologii modus krytycznego myślenia i gruntownie pracować kwestie związane z pewnością, oczywistością, prawdą oraz jej obiektywnymi manifestacjami, a także inne pokrewne problemy, których systematyzacja przyczyniła się do dalszego rozwoju samej tradycji scholastycznej. Późniejsze przemiany w jej obrębie były tego konsekwencją. W tym sensie dzieła Merciera nie można uznać za jałowe czy niepotrzebne. Nawet bowiem jeśli nie wywołało ono przewidywanego skutku w odniesieniu do Kantowskiego krytycyzmu, wydało krytyczne owoce w łonie neoscholastyki, uruchamiając procesy, które z punktu widzenia jej dalszych dziejów okazały się niezwykle istotne.



Rozdział trzeci

*Wokół apologetycznego
zaangażowania neoscholastyki*





Doktor Powszechny ponad wszystko

Złożony kontekst dyskusji Désiré Merciera z poglądami Immanuel Kanta skłania nie tylko do postawienia pytania o wpływ filozofii myśliciela z Królewca na kształt neoscholastyki, ale także o procesy, jakie ta ostatnia uruchomiła we współczesnym katolicyzmie. Projekt odnowy scholastyki — zarówno w kształcie sformułowanym przez szkołę lowańską, jak i inne ośrodki scholastycznego odrodzenia — cechował się bowiem tym, że oprócz wpływu na późniejsze interpretacje myśli Tomasza z Akwinu oddziałał również na całokształt katolickiej myśli filozoficzno-teologicznej dwudziestego wieku. Było to po części zgodne z ambicjami sporej grupy zagorzałych zwolenników scholastycznego odrodzenia, którzy — zdaniem Czesława Głombika — stając w obronie afirmującej powrót do myśli Tomasza z Akwinu encykliki *Aeterni Patris*, przedstawiali myśl scholastyczną jako najwyższą filozofię rodzaju ludzkiego i zarazem drogę do dalszych prac i zdobyczy¹. Co więcej, trzeba uczciwie przyznać, że nie była to wyłącznie ich prywatna inwencja, ale tego rodzaju poglądy znajdowały w Kościele solidne wsparcie instytucjonalne. Już przecież sam Leon XIII pisał w swojej encyklice, przywołując i komentując bullę *Triumphantis* z 1588 roku: „»Poznanie tej tak zbawiennej nauki i ćwiczenie się w niej wypływające z obfitych źródeł Pisma św., dokumentów Najwyższych Pasterzy, Soborów, dzieł świętych Ojców zawsze mogło służyć Kościołowi najwyższą pomocą dla prawdziwego i słusznego pojmowania i komentowania Pisma św., pełniejszego i pożyteczniejszego zrozumienia Ojców czy też wykrywania i pokonywania błędów oraz herezji, zaś w najnowszych czasach, gdy pojawiają się niebezpieczne oznaki opisane przez Apostoła,

61 ✎

¹ Zob. C. G ł o m b i k: *Początki neoscholastyki polskiej*. Katowice 1991, s. 67.

a ludzie bluźnierstwa, pychy i zakłamania są sprawniejsi na [rzecz tego, co — A.R.B.] gorsze i błędząc, innych wprowadzają w błąd, z pewnością teologia ta jest jak najkonieczniejsza dla umocnienia dogmatów wiary katolickiej i pogiębienia herezji [...]«. Słowa te dotyczą wprawdzie teologii scholastycznej, lecz można je odnieść także do filozofii i jej zasług”² — podkreślał papież i dodawał: „Wśród scholastycznych doktorów pierwsze i najwyższe miejsce zajmuje Tomasz z Akwinu, który, jak zaznacza Kajetan, będąc najbardziej czczonym, [...] streszcza rozumienie wszystkich doktorów [...]. Nauki ich Tomasz zebrał i połączył jakby rozrzucone członki jednego ciała, w przedziwny sposób przemyślał i wzbogacił, by Kościół katolicki miał zasłużoną obronę i uznanie [...]. Dodatkową zaletą filozoficznych wniosków Doktora anielskiego jest posługiwanie się w spekulacji rozumowymi założeniami oraz zasadami powszechnie zrozumiałymi i zawierającymi w sobie ziarna prawie nieskończonych prawd pozostawione do odkrywania w odpowiednim czasie przez potomnych mistrzów, by dać bogaty owoc. Gdy ten sposób myślenia filozoficznego Tomasz zastosował także do obalenia błędów, osiągnął to, że sam pokonał wszystkie błędy także minionych czasów i dostarczył niezwykłej broni do ich odwracania w przyszłości [...] tak, że rozum dzięki myśli Tomasza doszedł do szczytu, którego nie można już przewyżnić; również wiara nie może uzyskać od rozumu większej i ważniejszej pomocy, niż to się stało możliwe przez św. Tomasza”³. Tak silny głos wsparcia dla projektu odnowy scholastyki i uczynienia jej najważniejszym sposobem opracowania, wykładu i obrony prawd katolickiej wiary nie był jedynie epizodem. Czesław Głombik zwraca na to uwagę przy okazji analizy historii międzynarodowych kongresów tomistycznych, zaznaczając, że „pierwszy kongres z roku 1925 został zwołany w związku z akurat mijającym

² Leon XIII: „*Aeterni Patris*”. Encyklika o pielęgnowaniu filozofii św. Tomasza. W: *Encykliki Leona XIII*. Oprac. W. Mysiek, M. Siwiec, B. Drodowicz. Słupsk 1997, s. 20—21.

³ Ibidem, s. 21.

potrójnym jubileuszem Tomasza — jego urodzin, śmierci oraz kanonizacji. Ale genezę tego spotkania rzymskiego należy wiązać z nieco wcześniej ogłoszoną encykliką Piusa XI *Studiorum Ducorem*, która wobec zbliżających się Tomaszowych rocznic poszukiwała nowych uzasadnień dotychczasowych aktów uznania i czci, jakie towarzyszyły Akwinacie w Kościele. Ta sama encyklika ponawiała też postanowienie, przyjęte już przez poprzedników Piusa XI, by w katolickich zakładach kształcenia w nauczaniu dyscyplin filozoficznych i nauk teologicznych za przewodnika miano Tomasza z Akwinu. Czczonemu teologowi średniowiecznemu nadała nowy tytuł — odtąd, stwierdzała encyklika, »nie tylko winien być nazywany doktorem Anielskim, ale doktorem wspólnym czy Powszechnym« — a w zakończeniu sformułowała wskazania praktyczne: »Dla uniknięcia błędów będących źródłem i początkiem wszystkich nieszczęść naszych czasów, należy wiernej niż kiedykolwiek trzymać się nauki Akwinaty«⁴.

Czesław Głombik zwraca uwagę na fakt, że w czasie kongresów tomistycznych „Tomasza i tomizm przedstawiano tryumfalistycznie. Myślenie konfrontacyjno-apologetyczne wciąż należało do składowych wypowiedzi prezentowanych na międzynarodowych spotkaniach tomistycznych”⁵, a rację i wsparcie tego rodzaju wypowiedzi znajdowano w oficjalnych dokumentach Kościoła — w tym zwłaszcza w papieskich encyklikach. Nic więc dziwnego, że na projekcie odnowy scholastyki od samego początku ciążył zarzut konfesyjności oraz apologetycznego zaangażowania zadekretowanego w nauczaniu papieży. Pisze o tym między innymi Kazimierz Szatała, wspominając dyskusję, jaka wywiązała się między Idzim Radziszewskim, wielkim zwolennikiem neoscholastyki, a jej przeciwnikiem Adamem Mahrburgiem: „Radziszewski miał jeszcze do odparcia konkretne zarzuty wobec odradzającej się neoscholastyki, jakie postawił na łamach »Przeglądu Filozoficznego« Adam Mahrburg. Mając na uwadze papieski apel zawarty w encyklice

⁴ C. G ł o m b i k: *Tomizm czasów nadziei*. Katowice 1994, s. 22.

⁵ *Ibidem*, s. 23.

Aeterni Patris zarzucał on scholastyce, że jest ona filozofią z dekretu. Radziszewski wyjaśnia, że filozofia scholastyczna (tomizm) odrodziła się niejako w sposób naturalny, a sama encyklika nie [tyle — A.R.B.] była nakazem, ile raczej wsparciem [...] obecnego już w kulturze ruchu ku średniowiecznej myśli, a ściślej mówiąc, ku filozofii św. Tomasza z Akwinu. Zresztą wspomniany dokument nie nakazywał uczonym katolickim studiowania tomizmu, ale raczej ukazywał jego walory⁶. Tak sformułowana teza wydaje się dość kontrowersyjna. Owszem prawdą jest, że encyklika Leona XIII nie zainicjowała scholastycznego odrodzenia — historia pokazuje, że zaczęło się ono wcześniej i niejako oddolnie, przede wszystkim w środowisku włoskim, za sprawą Vincenza Buzzettiego i jego uczniów. Nieco bardziej złożona wydaje się jednak kwestia owego nakazu powrotu do filozofii Tomasza. Nawet bowiem jeśli ów nakaz nie został sformułowany *expressis verbis*, trudno nie uwzględnić następujących stwierdzeń Leona XIII: „Gdy bierzemy pod uwagę, Czcigodni Bracia, wartość, siłę oraz wspaniałą przydatność tej doktryny filozoficznej [...], to uważamy za rzecz lekkomyślną, by nie zachowywać zawsze i wszędzie jej znaczenia, szczególnie gdy przemawia za tym długotrwałe uprawianie filozofii scholastycznej oraz sąd najwyższych postaci oraz, co najważniejsze, zdanie Kościoła [...]. Mówiąc o tych sprawach, nie chcemy bynajmniej piętnować uczonych, którzy swe umiejętności i wiedzę oraz nowe osiągnięcia starają się wykorzystać dla dobra filozofii, zdajemy sobie bowiem sprawę, że na tym polega rozwój nauki. Trzeba jednak pilnie strzec się, by na tej umiejętności i wiedzy nie kończyło się całe dzieło. To samo należy sądzić o teologii świętej, którą należy wprawdzie wspierać i uwydatniać wieloraką wiedzą, lecz jest rzeczą niezbędną postępować poważnym trybem scholastyków, by przez połączenie w niej sił objawienia i rozumu była ona niezwykłym przedmurzem

⁶ K. S z a ł a t a: *Obrona filozofii tomistycznej na początku dwudziestego wieku* (Idzi Radziszewski, Henryk Romanowski, Jacek Woroniecki, Piotr Chojnacki). „*Studia Philosophiae Christianae*” 1985, nr 2, s. 199.

wiary”⁷. Doprawdy, trudno te zdania z encykliki *Aeterni Patris* potraktować wyłącznie jako ukazywanie walorów studiowania tomizmu. Przeciwnie, w słowach Leona XIII pobrzmiewa raczej silnie wyartykułowany nacisk na wdrożenie scholastycznego stylu uprawiania filozofii i teologii oraz scholastycznego sposobu myślenia, który łączy się bezpośrednio z celami apologetycznymi. Papież zaleca bowiem: „W pierwszym rzędzie w tym burzliwym okresie, gdy wiarę chrześcijańską zwalczą się przez knowania i podstępny jakiejś fałszywej mądrości, całą młodzież, lecz szczególnie tych, którzy specjalnie wyrastają jako nadzieja Kościoła, należy karmić tym treściwym i mocnym pożywieniem nauki, by nabrawszy sił i władając szerokim zasobem oręża, potrafili mądrze i zdecydowanie występować w sprawie religii zawsze gotowi, według przestrogi Apostoła, *do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest* (1P 3,15) oraz *aby przekazując zdrową naukę, mogli udzielać napomnień i przekonywać opornych* (Tyt 1,9). Ponadto wielu z tych, którzy są wyobcowani duchem od wiary, zniechęciło katolickie normy i wyznają, że tylko rozum jest ich nauczycielem i wodzem. Sądźmy, że aby im przywrócić zdrowie ducha i łaskę we wierze katolickiej, oprócz nadprzyrodzonej pomocy Boga nie ma lepszego środka niż solidna nauka Ojców i scholastyków, która z taką oczywistością i siłą dowodzi najmocniejszych fundamentów wiary, boskiego jej pochodzenia, niezawodnej prawdy, jej przekonujących argumentów, dobrodziejstw płynących z niej dla rodzaju ludzkiego oraz doskonałej zgodności z rozumem — jaka w pełni wystarcza dla przekonania umysłów najbardziej niechętnych i opornych”⁸. Co tak sformułowane zalecenie oznacza zatem w praktyce? Dla wielu — że papieskie wsparcie dla projektu scholastycznego odrodzenia miało na celu apologię katolickiej wiary i że tej właśnie apologii podporządkowywało całokształt filozoficznej refleksji. Nic więc dziwnego, że zdaniem Czesława

⁷ L e o n XIII: „*Aeterni Patris*”..., s. 23.

⁸ Ibidem, s. 23—24.

Głombika, „zwolennicy odrodzenia scholastyki byli przede wszystkim katolickimi apologetami. Bronili przy tym nie tylko encykliki *Aeterni Patris*, lecz opowiedzieli się za apologią filozofii ściśle określonej, wspartej dodatkowo autorytetem Kościoła. Rozwijanej refleksji filozoficznej musiało to z konieczności nadać piętno konfesyjne”⁹.



Spór o zaangażowanie apologetyczne

→ 66

Czy zarzut apologetycznego zaangażowania zwolenników scholastycznego odrodzenia jest słuszny? Niewątpliwie rację ma Czesław Głombik, pisząc: „Między poglądami obrońców scholastyki z czasów Leona XIII a współczesnymi katolickimi badaczami tradycji scholastycznej zachodzą, rzecz oczywista, wielorakie i głębokie różnice. Nie należy ich pomijać, a tym bardziej nie trzeba osłabiać ostrego niejednokrotnie charakteru samych różnic. Prowadziłoby to tylko do niezrozumienia genezy neoscholastyki i jej dalszej ewolucji, a także utrudniałoby orientację we współczesnych dyskusjach, jakie prowadzone są wśród tomistów, między ich poszczególnymi ugrupowaniami”¹⁰. Nie zmienia to jednak faktu, że sam Głombik pogląd o apologetycznym zaangażowaniu odradzającej się scholastyki zdaje się rozumieć szeroko i zasadniczo — w odniesieniu do całego środowiska jej zwolenników. Takie przynajmniej wnioski można wyprowadzić z jego słów, gdy stwierdza, że do cech konstytutywnych neoscholastyki należy podporządkowanie badań filozoficznych potrzebom katolicko pojętej apologetyki¹¹, i przekonuje, powołując się przy tym na Jana Legowicza: „Scholastyka nowoczesna [...] była odpowied-

⁹ C. G ł o m b i k: *Początki neoscholastyki polskiej...*, s. 68.

¹⁰ Ibidem, s. 69—70.

¹¹ Zob. C. G ł o m b i k: *Impulsy i zbliżenia. Siedem szkiców z dziejów czesko-polskich kontaktów filozoficznych*. Katowice 1991, s. 118.

nikiem zapotrzebowania społeczno-ideologicznego, jakie szeroko rozumiane środowisko katolickie zgłaszało w ciągu lat 1870—1818. To w tym okresie zainicjowano zespół przedsięwzięć pod względem doktrynalnym i filozoficznym wspartych na tradycji średniowiecznego chrześcijaństwa, w tym głównie na autorytecie Tomasza z Akwinu, które łącznie były przede wszystkim apologetyczno-krytyczną reakcją na to, co w sferze filozoficznej, naukowej i społecznej zagrażało katolicyzmowi¹². Głombik owo apologetyczne zaangażowanie rozciąga także na neoscholastykę lowańską¹³, podobnie zresztą jak Mieczysław A. Krąpiec, który niepowodzeń Mercierowskiego projektu odrodzenia tomizmu upatruje między innymi w epistemologiczno-apologetycznym zorientowaniu uprawianej w jego ramach filozofii¹⁴. Wydaje się jednak, że takie stanowisko jest pewnym uproszczeniem — zwłaszcza w odniesieniu do szkoły lowańskiej. Nie ulega wątpliwości, że ani Głombik, ani Krąpiec nie zajmowali się neoscholastyką lowańską jako taką — nie stanowiła ona, sama w sobie, szczególnego obszaru ich badań. Obaj, zwłaszcza Głombik, znali ją głównie dzięki analizie poglądów i dziejów czołowych polskich neoscholastyków, którzy w Louvain studiowali bądź z programem szkoły się utożsamiali. Dla Krąpca, dodatkowo, ważnym źródłem informacji była praca Georges’a Van Rieta *L’Épistémologie thomiste*, która wywarła znaczny wpływ na jego poglądy w kwestii problematyki teoriopoznawczej w neotomizmie.

Wydaje się więc, że opinie Mieczysława A. Krąpca i Czesława Głombika w kwestii apologetycznego zaangażowania szkoły

¹² C. Głombik: *Metafizyka kultury. Grabmann — Maritain — neoscholastyka polska*. Warszawa 1982, s. 130.

¹³ Zob. C. Głombik: *Odmiany neotomizmu a tomizm o. Józefa Bocheńskiego*. W: *Ojciec Józef Bocheński. Drogi życia i myślenia filozoficznego. W stulecie urodzin uczonego*. Red. C. Głombik. Katowice 2004, s. 97.

¹⁴ Zob. M.A. Krąpiec: *Kardynał Dezydery Józef Mercier a Polska*. W: *Belgia — Polska. Bilans i perspektywy badawcze. Kolokwium belgijsko-polskie w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 7—8 października 1977*. Red. J. Rebeta. Lublin 1988, s. 11.

lowańskiej są raczej pochodną refleksji nad neoscholastyką polską niż bezpośrednio nad myślą Désiré Merciera i programem założonej przez niego szkoły. Nie jest to oczywiście kwestia bez znaczenia. Okazuje się bowiem, że bliższa analiza poglądów głównych przedstawicieli szkoły lowańskiej oraz sposobu, w jaki polscy neoscholastycy realizowali jej program, pozwala dostrzec pewne różnice w sposobie zaangażowania światopoglądowego i w kwestii katolicko rozumianej apologetyki. Takie stanowisko wyraził autor niniejszej publikacji w artykule *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, co wywołało krytyczną reakcję Rafała Charzyńskiego, którą przedstawia w swej książce *Problem polemiczno-apologetycznego charakteru neoscholastyki polskiej*. Charzyński wychodzi jednak najpierw od badania interpretacji przyjętego w szkole lowańskiej rozumienia stosunku między nauką oraz filozofią a apologią wiary — interpretacji zaproponowanej przez tego samego autora w książce *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*. Uznając wprowadzone przez tegoż autora rozróżnienie na bezpośrednie i pośrednie cele apologetyczne, zastrzega jednocześnie: „Jakkolwiek samo wprowadzenie rozróżnienia wydaje się [...] słuszne, to zaproponowane kryterium, na podstawie którego jest ono uzasadniane, budzi pewne wątpliwości”¹⁵. Czego owe wątpliwości dotyczą? Wedle Charzyńskiego, analiza poglądów Désiré Merciera prowadzi autora do powiązania bezpośrednich celów apologetycznych, jakie mogą realizować ci, którzy uprawiają naukę i filozofię, ze stosowaniem określenia *filozofia chrześcijańska* oraz z wyraźnym opowiedzeniem się za obroną katolickiej wiary jako jednym z podstawowych zadań filozofii¹⁶. Z kolei pośredni cel apologetyczny, poza odejściem od owego kontrowersyjnego określenia, miałby łączyć się z przekonaniem, że synteza filozofii i nauki będzie zgodna z obrazem świata nakreślonym w religii chrześcijańskiej oraz z postulatem uprawiania wiedzy dla niej

¹⁵ R. Charzyński: *Problem polemiczno-apologetycznego charakteru neoscholastyki polskiej*. Lublin 2016, s. 118.

¹⁶ Zob. ibidem, s. 117—118.

samej¹⁷. „Określenie filozofia chrześcijańska — tłumaczy Charzyński — było przecież różnie rozumiane, a odejście od jego stosowania nie stanowi gwarancji, że filozof nie postawi sobie celów apologetycznych, podobnie jak niezadeklarowanie obrony honoru wiary jako istotnego zadania filozofii, nie musi oznaczać, że faktycznie nie jest ono realizowane. Ostatecznie przecież nie tyle przyjmowane założenia, co ich realizacja decyduje o charakterze uprawianej refleksji. Ponadto odwoływanie się do przekonania, jakie wyraził Mercier, dotyczącego przyszłej harmonii pomiędzy powstającą syntezą wiedzy i prawdami głoszonymi przez chrześcijaństwo nie wydaje się stanowić kryterium pozwalającego odróżnić apologetykę bezpośrednią od pośredniej. Jest to raczej jego osobiste przekonanie, które w żaden sposób nie może wpływać na kształt tworzonej syntezy. Natomiast wnioski — dodaje Charzyński — do których dochodzi autor, stwierdzając, że »apologetyczne cele Mercierowi nie przyświecały«, są, naszym zdaniem, słuszne”¹⁸. Problem w tym, że przesłanki, które do tych wniosków prowadzą — w kształcie zaprezentowanym przez Rafała Charzyńskiego — nie zgadzają się ze sposobem, w jaki przedstawia je ich autor.

69 ✎



© jaką apologię chodzi?

Odpowiadając na uwagi Rafała Charzyńskiego, trzeba przede wszystkim podkreślić, że w książce *Désiré Merciera ogólna teoria pewności* nie zostało nigdzie sformułowane twierdzenie, jakoby stawianie sobie bezpośrednich celów apologetycznych wiązało się ze stosowaniem określenia *filozofia chrześcijańska*, a odejście od niej było jednym z wyznaczników odejścia od bezpośredniej apologii wiary na rzecz pośrednich celów apologetycznych.

¹⁷ Zob. *ibidem*, s. 118.

¹⁸ *Ibidem*.

Owszem, autor pokazuje, że w miarę upływu lat poglądy Merciera ewoluowały i że początkowo, silniej akcentując za Leonem XIII potrzebę propagowania filozofii św. Tomasza w imię obrony honoru wiary katolickiej, belgijski filozof częściej używał określenia *filozofia chrześcijańska*¹⁹. Autor pisze jednak: „Wydaje się, że filozofia chrześcijańska jest, zdaniem Merciera, chrześcijańska nie dlatego, że opiera się na jakichkolwiek wyprowadzanych z wiary założeniach, czy też w sposób pozytywny ma służyć za narzędzie ich racjonalnego ugruntowania, ale w sensie negatywnym, jako nauka racjonalna, nie stoi z tymi założeniami w sprzeczności i dlatego może być przyjmowana przez wszystkich chrześcijan”²⁰. Do takich wniosków dochodzi autor, analizując jedno z istotnych wystąpień Merciera z 1894 roku, co świadczy o tym, że nie łączy używania przezeń tego określenia wyłącznie z bezpośrednio apologetycznym nastawieniem, przeciwnie — przekonuje, że Mercier stosuje je również wtedy, gdy postuluje odejście od celów bezpośrednio apologetycznych. Co prawda autor wykazuje, że z czasem belgijski filozof coraz rzadziej posługuje się określeniem *filozofia chrześcijańska*, ale nie dlatego, że jest ono organicznie związane z tym rodzajem apologetyki, od którego odchodzi; raczej po to, aby kształtowany przez niego program neoscholastycznej szkoły lowańskiej nie został uznany za konfesyjny i irracjonalny — wszak szerokie spektrum możliwych interpretacji określenia *filozofia chrześcijańska* niejednokrotnie prowokowało takie właśnie zarzuty pod adresem tych, którzy tym określeniem się posługiwali. Z tego powodu Mercier woli pisać o konieczności „odnowienia filozofii scholastycznej, którą można nazwać chrześcijańską, ponieważ, mimo że jej zasady, metody i dowody są wyłącznie racjonalne, sami chrześcijanie — ojcowie Kościoła najpierw, doktorzy szkół katolickich później, a dziś tak samo czujni przewodnicy katolickiej jedności — sami ją skutecznie i w pełni

¹⁹ Zob. A.R. B a n k a: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*. Katowice 2008, s. 45—46, 49.

²⁰ Ibidem, s. 49.

zachowali”²¹. Utożsamienie stosowania określenia *filozofia chrześcijańska* z uprawianiem bezpośredniej apologii wiary, a odchodzenia od niego — z przejściem na pozycje pośrednio apologetyczne, jest więc uproszczeniem, do którego nie dają podstaw analizy prowadzone przez autora monografii *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*. Zgoła inną sprawą jest natomiast kwestia sposobu rozumienia tego określenia. Uznawanie filozofii chrześcijańskiej za całkowicie racjonalną, w pełni przyjmowaną i skutecznie zachowywaną przez chrześcijan jako niesprzeczną z założeniami wiary było raczej owocem Mercierowskiej zmiany optyki i odejścia od bezpośrednich celów apologetycznych. Wcześniej przydawał temu określeniu nieco inne znaczenie — w związku z zachętą Leona XIII do możliwie jak najszerszego propagowania doktryny Tomasza z Akwinu „w imię obrony honoru wiary katolickiej, dla dobra społeczeństwa i dla rozwoju wszelkich nauk”²². Do tego właśnie — bezpośrednio apologetycznego celu — filozofia św. Tomasza miałaby służyć, według Leona XIII, i ukłon w stronę takiego jej rozumienia poczynił Mercier w swym przemówieniu inauguracyjnym kursu wielkiej filozofii św. Tomasza na Uniwersytecie w Louvain²³. Kolejne lata jego filozoficznej działalności przyniosą stopniowe odchodzenie od postulatu angażowania filozofii na rzecz obrony wiary.

Rafał Charzyński czyni autorowi niniejszej publikacji uwagę, że w swej książce *Désiré Merciera ogólna teoria pewności* w celu uzasadnienia tego rodzaju konkluzji „nie odwołuje się do deklaracji Merciera, ale sięga do określenia apologetycznego zorientowania filozofii, zaczerpniętego ze *Słownika wyrazów obcych*”²⁴. Uwaga ta jest tym bardziej zastanawiająca, że sam Charzyński

²¹ D. Mercier: *Discours prononcé à l'occasion de la remise de son portrait 2 décembre 1894*. Louvain 1895, s. 20.

²² D. Mercier: *Discours d'ouverture du cours de philosophie de s. Thomas*. Louvain 1882, s. 18—19.

²³ Zob. *ibidem*, s. 18—19, 33.

²⁴ R. Charzyński: *Problem polemiczno-apologetycznego charakteru neoscholastyki polskiej...*, s. 118.

formułuje przecież w innym miejscu następujący zarzut: „Krapiec, Głombik czy Bańka, oceniając recepcję postulatu wolności od apologetyki Merciera w Polsce [...] skupiają się na wypowiedziach o charakterze deklaracyjnym, podczas gdy, z pewnością, dla pełnego uwiarygodnienia tezy, należałoby wskazać typowe treści filozoficzne”²⁵. A zatem to, co wcześniej Charzyński postuluje jako co najmniej dobrze widziane, artykułuje następnie jako mankament. Co więcej, nieusatisfakcjonowany sposobem, w jaki autor niniejszej publikacji odróżnia apologetykę bezpośrednią od pośredniej, proponuje własny sposób ich rozumienia. Posiłkuje się w tym celu fragmentami opublikowanego w języku polskim przez redakcję „Przeglądu Powszechnego” tekstu Merciera *Neoscholastyzm. Warunki jego żywotności*. Na ich podstawie pisze: „Wydaje się, że chcąc pozostać w zgodzie z intencjami Merciera, pojęciem bezpośredniej apologetyki należałoby objąć również tendencję do eklektycznego dobierania argumentów na poparcie poszczególnych prawd wiary z różnych systemów myślowych bez troski o wewnętrzną spójność tej argumentacji. Podobnie jak w przypadku przyjmowania [za — A.R.B.] kryterium prawdziwości hipotez naukowych ich zgodności z danymi objawienia, bezkrytyczne posługiwanie się dowolnie wybranymi fragmentami różnych doktryn filozoficznych do uzasadniania czy obrony religii, ostatecznie naraziłoby ją na śmieszność, przynajmniej w oczach ludzi wykształconych. To samo dotyczy ewentualnej akceptacji pewnych stanowisk, afirmujących niektóre prawdy wiary bez rzetelnego ich zbadania. Owo proponowane rozszerzenie rozumienia bezpośrednich celów apologetycznych wynika z ducha postulatu Merciera”²⁶. Słusznie — chciałoby się dopowiedzieć — podobnie jak z faktu, że woda składa się z dwóch atomów wodoru i jednego atomu tlenu, wynika, że wrze w temperaturze stu stopni Celsjusza (przy uwzględnieniu warunków brzegowych). Nie znaczy to jednak, że taka właściwość wody należy do jej istoty. Rafał

²⁵ Ibidem, s. 127.

²⁶ Ibidem, s. 120.

Charzyński poszerza rozumienie apologetyki bezpośredniej tak, aby bardziej odpowiadało intencjom Merciera, trudno jednak ustalić, co ostatecznie rozumie pod tym określeniem. Owszem, pisze, że „realizowanie bezpośrednich celów apologetycznych byłoby związane z tendencją do takiego tworzenia syntezy scholastycznej, która w sposób pozytywny chciałaby doprowadzić do harmonii między wiedzą a wiarą”²⁷. Trudno jednak zrozumieć, czym dla Charzyńskiego jest ów „pozytywny” sposób, skoro nie uważa za bezpośrednią apologetykę ani posiłkowania się cytatami z Biblii i wypowiedziami magisterium Kościoła (jeśli nie służą za argument na rzecz zgodności między filozofią bądź nauką i wiarą), ani racjonalnej krytyki ateizmu czy też agnostycyzmu, ani obrony i wyjaśniania podstawowych zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego, ani nawet apologetycznych wypowiedzi o charakterze deklaracyjnym, jeśli nie są poparte „typowymi treściami filozoficznymi”²⁸ — cokolwiek to znaczy. Wydaje się, że ostatecznie owa „pozytywna” synteza między nauką lub filozofią i wiarą ma, według Charzyńskiego, charakter bezpośredniej apologii głównie — a może nawet tylko wtedy, gdy przemawiające za nią argumenty dobierane są w sposób eklektyczny, bez troski o systemową spójność; gdy za kryterium prawdziwości tez naukowych przyjmuje się dane objawienia, a także gdy w argumentacji na rzecz religii korzysta się z dowolnie wybranych strzępków filozoficznych doktryn lub pochopnie uznanych stanowisk²⁹. Analiza zaproponowanego przez Rafała Charzyńskiego sposobu rozumienia apologii bezpośredniej rodzi jednak wątpliwość, czy nie myli on przypadkiem próby dookreślenia natury tego rodzaju apologii z krytyką przykładów jej marnej jakości. Wątpliwa pozostaje również zgodność tego sposobu rozumienia apologii z poglądami twórcy szkoły lowańskiej.

²⁷ Ibidem, s. 119.

²⁸ Zob. ibidem, s. 121—122, 126—127.

²⁹ Zob. ibidem, s. 120.

❧ ❧

Deklaracje programowe a problem „*praeambula fidei*”

74

Swoje stanowisko w kwestii rozumienia apologii bezpośredniej Rafał Charzyński uzasadnia chęcią pozostawania w zgodzie z intencjami Désiré Merciera, owe intencje jednak dookreśla, opierając się na dwóch cytatach z jednego opublikowanego po polsku artykułu belgijskiego filozofa, który w całokształcie jego dorobku bynajmniej nie zajmuje szczególnie istotnego miejsca. Co prawda w bibliografii książki *Problem polemiczno-apologetycznego charakteru neoscholastyki polskiej* znajdują się także ważniejsze artykuły Merciera o charakterze koncepcyjnym i programowym, ale Charzyński nie analizuje ich treści, a tylko w jednym miejscu sygnalizuje ich istnienie³⁰. Wydaje się, że to za mało, aby rzeczywiście wniknąć w ducha postulatów Merciera. Zamiast tego Charzyński zaznacza, że fakt składania bądź nieskładania określonych deklaracji wcale nie musi się przekładać na fakt ich wdrożenia, ponieważ to nie przyjmowane założenia, lecz ich realizacja decyduje o charakterze uprawianej refleksji³¹. Owszem, trzeba jednak zwrócić uwagę na fakt, że formułowane przez Merciera w szeroko rozumianym obszarze apologii wiary deklaracje nie są zwykłymi, mniej lub bardziej ideowymi postulatami, ale w większości mają charakter programowy. Zostały bowiem sformułowane w związku z kształtującym się programem łowańskiej neoscholastyki, a nawet w kilku wypadkach — jako wytyczne metodologiczne do praktycznych wdrożeń programowych w łowańskim Wyższym Instytucie Filozofii. Systematyczna analiza programu i metody szkoły łowańskiej pokazuje to bardzo wyraźnie. Chcąc więc zrozumieć, co ma na myśli Mercier, mówiąc o celach bezpośrednio apologetycznych, trzeba sięgnąć do jego

³⁰ Zob. ibidem, s. 111.

³¹ Zob. ibidem, s. 118.

tekstów programowych. A te pokazują nam wyraźnie: w pierwszym okresie swej filozoficznej aktywności, gdy tworzył podwaliny kursu wielkiej filozofii św. Tomasza na Uniwersytecie w Louvain, bardziej utożsamiał się ze stanowiskiem Leona XIII, który nie stronił od wyznaczania filozofii Akwinaty celów bezpośrednio apologetycznych — chciał dać wiernym, a zwłaszcza młodym adeptom chrześcijańskiej wiary, najlepszy oręż, aby sprawnie i mądrze potrafili występować w sprawie religii, broniąc wiary, udzielając napomnień i skutecznie przekonując opornych³². Paradoksalnie właśnie ten zamysł Leona XIII sprawnie oddaje definicja apologetyki zawarta w *Słowniku wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych* autorstwa Władysława Kopalińskiego, przywołana przez autora niniejszej książki w monografii *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*: „Obrona, usprawiedliwienie, wywyższenie zasad, przekonań, zwłaszcza dogmatów wiary chrześcijańskiej”³³. Rafał Charzyński proponuje swoją, pisząc o apologetyce: „Dyscyplina, której celem jest racjonalne uzasadnianie istnienia Boga oraz uwiarygodnianie objawienia”³⁴. Dlaczego zatem nie wyprowadza z niej naturalnych konsekwencji? Dlaczego nie uzna, że bezpośrednio, otwarte, jednoznaczne realizowanie tych celów jest właśnie uprawianiem apologetyki bezpośredniej? Być może dlatego, że wówczas trudno byłoby nie znaleźć śladów tego rodzaju apologetyki w sporej grupie polskich neoscholastyków. Trudno oprzeć się wrażeniu, że właśnie tego Charzyński próbuje uniknąć.

Nie mniejsze wątpliwości rodzi zaproponowana przez Rafała Charzyńskiego modyfikacja sposobu rozumienia apologetyki pośredniej. „Celem precyzyjnego odróżnienia apologetyki bezpośredniej od pośredniej [...] warto odwołać się do kryteriów znajdujących się w tekstach neoscholastyków zarówno polskich,

³² Zob. L e o n XIII: „*Aeterni Patris*”..., s. 23—24.

³³ W. K o p a l i ń s k i: *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*. Warszawa 1989, s. 39. Por. także A. R. B a ń k a: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*..., s. 50.

³⁴ R. C h a r z y ń s k i: *Problem polemiczno-apologetycznego charakteru neoscholastyki polskiej*..., s. 119.

jak i zachodnioeuropejskich, w których określają oni relację uprawianej przez nich filozofii do teologii i wiary. Wszyscy oni, nie wyłączając zdecydowanych przeciwników określania filozofii mianem chrześcijańskiej, uznają negatywną regułę wiary (nie może być prawdziwym w filozofii twierdzenie przeciwne prawdom wiary) oraz potrzebę racjonalnego uzasadniania przez filozofię tzw. *praeambula fidei*. Przyjęcie takich postulatów uprawiania filozofii można by określić jako realizowanie pośrednich celów apologetycznych³⁵. Niestety, Charzyński nie podaje, jakich neoscholastyków ma na myśli. Odwołuje się wyłącznie do bardzo dobrego skądinąd tekstu Piotra Chojnackiego, kwitując ów tekst stwierdzeniem, że wydaje się on najbardziej precyzyjnie oddawać to, co zawierają wcześniejsze publikacje neoscholastyków³⁶. Owszem, omówienie artykułu Chojnackiego ładnie pokazuje relację filozofii do teologii w kontekście kompetencji rozumu i kształtowania racjonalnych narzędzi do obrony prawd wiary. Nie wyjaśnia jednak, dlaczego obliczone na uwiarygodnienie objawienia racjonalne uzasadnienie *praeambula fidei* — rozumowo dowodliwych prawd torujących drogę wierze i usposabiających umysł do przyjęcia prawd objawionych (prawda o istnieniu Boga) — miałoby stanowić wyłącznie pośredni cel apologetyczny. Tym razem również można odnieść wrażenie, że Charzyński chce w ten sposób zmieścić w obszarze apologetyki pośredniej to, co stanowi przedmiot filozoficznego zaangażowania sporej części polskich neoscholastyków, a tym samym uwolnić ich od zarzutu realizacji bezpośrednich celów apologetycznych. Problem w tym, że rozumienie, które przyjmuje, nie w pełni zgadza się z duchem postulatów Merciera. Oczywiście, nic nie stoi na przeszkodzie, aby dookreślił wolność od bezpośrednich celów apologetycznych inaczej, niż ujmuje ją Mercier. Jeśli jednak okazałoby się, że właśnie w taki sposób, jak chce tego Charzyński, realizują ją polscy neoscholastycy, to potwierdziłaby się teza, że ich sposób recep-

³⁵ Ibidem, s. 118—119.

³⁶ Zob. ibidem.

cji programu lowańskiego w kwestii wolności od bezpośrednich celów apologetycznych nie pokrywa się z założeniami wypracowanymi w Louvain. Z punktu widzenia stanowiska przyjętego przez Merciera, to, co proponuje Charzyński w części związanej z potrzebą uzasadniania *praeambula fidei*, wciąż jeszcze należy do apologetyki bezpośredniej. Nie znaczy to bynajmniej, że belgijski filozof taką potrzebę odrzuca. Świadczy o tym choćby fakt, że w programie jego Wyższego Instytutu Filozofii wśród przedmiotów sprzęgniętych z kursem metafizyki znalazła się również teodycea³⁷. Chodzi natomiast o to, że celem Merciera nie jest — jak w wypadku polskich neoscholastyków (absolwentów Wyższego Instytutu Filozofii) — obrona i wyjaśnianie podstawowych zasad chrześcijańskiego światopoglądu³⁸, lecz synteza specyficznie odczytanej myśli Tomasza z Akwinu i wyników nauk szczegółowych. Mercier doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że filozofia Tomasza z natury harmonizuje z objawieniem. Wie, że gdy uda się pozytywnie ukazać syntezę tej filozofii z nauką, uwiarygodnione zostaną również pośrednio pewne prawdy wiary — zwłaszcza te rozumowo dowodliwe, należące do *praeambula fidei*, które podpadają pod obszar problemowy tomistycznej refleksji. Ale owo uwiarygodnienie nie jest jego głównym celem. Na tym właśnie polega wyłącznie pośrednio apologetyczny charakter wypracowanego przez Merciera programu szkoły lowańskiej, że główny wysiłek belgijskiego filozofa i jego uczniów skupia się na ukazaniu, w jaki sposób myśl scholastyczna i wyniki nauk szczegółowych łączą się w jeden spójny obraz świata. Warunkiem jest filozofia (scholastyczny perypatetyzm) uprawiana bez czołobitności dla autorytetu Akwinaty, w oderwaniu od tego, co z biegiem czasu w jej strukturze i obszarze problemowym okazało się nieaktualne, oraz nauka zgłębiana dla niej samej.

³⁷ Zob. D. Mercier: *Discours prononcé à l'occasion de la remise de son portrait 2 décembre 1894...*, s. 14.

³⁸ Zob. R. Charzyński: *Problem polemiczno-apologetycznego charakteru neoscholastyki polskiej...*, s. 126—127.



Neutralność nauki, niezależność filozofii

78

Chcąc nadać scholastycznej syntezie wiarygodność w oczach świata, Mercier z całym rygoryzmem podkreśla, że należy bezinteresownie szukać całej prawdy, bez koncentrowania się na jej konsekwencjach, oraz że asumpt do takiego podejścia daje katolikom wiara, która po prostu nie może wejść w konflikt z rozumem, co pozwala im w spokoju i bez lęku eksploatować obszary poznawczo nieznanne³⁹. Przyjęcie postawy przeciwnej utożsamia Mercier nieomal z wyparciem się tejże wiary⁴⁰. Owszem, jej prawdy w kształcie, w jakim zostały wyartykułowane w nauczaniu Kościoła, traktuje Mercier jako normę negatywną nie w takim sensie, że jeśliby doszło do konfliktu między ustaleniami nauki bądź filozofii a prawdami wiary, trzeba te pierwsze zarzucić. Mercier jest zwolennikiem kontynuowania badań, ponieważ trwa w przekonaniu, że prowadzone w poczuciu wolności i w sposób uczciwy, same zweryfikują się ostatecznie na korzyść wiary — końcowa synteza nie będzie sprzeczna z dogmatami *Credo*. Nie jest to bynajmniej, jak twierdzi Rafał Charzyński, osobiste przekonanie Merciera, które w żaden sposób nie może wpłynąć na kształt tworzonej syntezy. Przeciwnie — to swoista reguła postępowania, która pozwala kontynuować badania, nawet wówczas gdy ich cząstkowe wyniki nie harmonizują z danymi objawienia, i ze spokojem oczekiwać ostatecznych rezultatów. Mercier nie postuluje zatem prowadzenia badań w taki sposób, aby nie stały w sprzeczności z danymi objawienia, ale ponieważ jest przekonany, że jeśli są rzetelnie prowadzone, muszą się ostatecznie z objawieniem harmonizować; staje na stanowisku, że należy je prowadzić z całkowitą szczerością, bez oglądania się na jakiegokolwiek inne, pozanaukowe racje. Znamienne pod tym

³⁹ Zob. D. Mercier: *La Philosophie Néo-Scholastique*. „Revue Néo-Scholastique” 1984, nr 1, s. 13.

⁴⁰ Zob. *ibidem*.

względem jest wystąpienia Merciera, wygłoszone w 1907 roku, a więc po otrzymaniu sakry biskupiej, gdy praktycznie zakończył już swą filozoficzną działalność — jakby streszczające ostateczny kształt jego poglądów w kwestii apologetycznego zaangażowania katolickich naukowców. Przytacza je w swojej książce *L'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain* Louis de Raeymaeker: „Są takie chwile — te poświęcone badaniom naukowym — gdy jest nam nakazana neutralność. Nie należy podchodzić do problemów fizyki, chemii, biologii, historii czy ekonomii społecznej z przednio przyjętym zamiarem poszukiwania w nich potwierdzenia naszych religijnych wierzeń”⁴¹. De Raeymaeker w następujący sposób komentuje stanowisko Merciera: „Chce on ogłosić, że praca naukowa powinna rządzić się swoimi własnymi prawami i że nie ma żadnego pożytku (lecz wręcz przeciwnie) z zakłócania jej obcymi obawami, w tym również — z obszaru moralności lub religii”⁴².

79 ✎

Stanowisko Merciera w kwestii neutralności badań naukowych jest w gruncie rzeczy potwierdzeniem poglądu, który wyraził już wcześniej, między innymi w raporcie przedstawionym na kongresie w Malines: „Wyznanie chrześcijańskiej wiary nie może stanowić przeszkody dla odważnych inicjatyw naukowców, dla samej śmiałości geniuszu. Misją Kościoła nie jest ucinąć krótko błędy, gdy tylko ujrzą światło dzienne. Zwykle potrafi on czekać, aż błąd ustąpi wobec swych własnych konsekwencji, w przekonaniu że błąd może być poprzednikiem, a często bywa towarzyszem prawdy i że aby wyrwać cząstkę prawdy temu, co nieznanne, ludzki umysł musi często przejść długą i bolesną ścieżkę, na której na pierwszy rzut oka wydaje się błądzić. Naśladujmy mądrość Kościoła i nie krępujmy pod wpływem nadmiernych obaw religijnych uprawnionej wolności ludzi

⁴¹ D. Mercier: *Discours prononcé à l'Université de Louvain, le 8 décembre 1907*. Cyt. za: L. de Raeymaeker: *Le cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*. Louvain 1952, s. 78.

⁴² L. de Raeymaeker: *Le cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain...*, s. 78.

nauki⁴³. Co więcej, w swym raporcie Mercier dodaje również, powołując się przy tym na słowa Johna H. Newmana: „Nie wsiadajcie na statek, jeśli nie chcecie ryzykować wzburzonego morza [...]. Wyrzeknijmy się raz na zawsze historii, nauk i filozofii, jeśli nie mamy pewności, że objawienie jest wystarczająco prawdziwe, żeby mogło uciepć z powodu konfliktów i komplikacji ludzkich poglądów⁴⁴. Jakie są tego konsekwencje? W bogatym dorobku naukowym Merciera, obejmującym między innymi traktaty z kryteriologii, psychologii czy metafizyki, trudno znaleźć większe opracowania, które wskazywałyby nie tylko na bezpośrednie zaangażowanie apologetyczne, ale także na systematyczne uzasadnianie *praeambula fidei*. Oczywiście, niektóre z tych kwestii pojawiają się w obszarze problemowym traktatów z metafizyki czy psychologii, ale wynika to raczej z samej natury oraz ze struktury scholastycznego wykładu i w całości analiz ma znaczenie marginalne. Podobnie, jeśli chodzi o prace jego uczniów — czołowych profesorów Wyższego Instytutu Filozofii. Pochłaniają ich zagadnienia z dziedziny matematyki, fizyki, chemii, biologii komórkowej, anatomii, fizjologii, nauk politycznych czy ekonomicznych, które łączą z wykładami z zakresu kosmologii, psychologii, metafizyki, moralności i prawa społecznego⁴⁵. Ma to oczywiście przełożenie na program naukowy Wyższego Instytutu Filozofii i pokazuje wyraźnie, że szkoła lowańska koncentruje swe wysiłki przede wszystkim na stworzeniu nowoczesnej syntezy filozofii scholastycznej i nauki. Niezależnie od tego, na ile ów projekt faktycznie jest możliwy do realizacji, nie ulega wątpliwości, że ci, którzy go tworzą, bardziej skupiają się na podkreślanu jego niezależności od sfery wiary niż na angażowaniu osiągniętych rezultatów do racjonalnego uzasadniania *praeambula fidei*. Obiektywnie rzecz ujmując, Mercier większą wolność niż filozofii

⁴³ D. Mercier: *Rapport sur les Études Supérieures de Philosophie*. Louvain 1892, s. 12.

⁴⁴ Ibidem, s. 13.

⁴⁵ Zob. D. Mercier: *Discours prononcé à l'occasion de la remise de son portrait 2 décembre 1894...*, s. 14.

przyznaje nauce — silniej podkreśla jej neutralność i konieczność uprawiania badań dla nich samych niż w wypadku tej pierwszej. Wynika to, jak się wydaje, z faktu, że w strukturze syntezy, jaką postulowała szkoła lowańska, to filozofia jest bardziej dla nauki (dla opracowania wyników poszczególnych dyscyplin) niż nauka dla filozofii. Ponadto trzeba również pamiętać, że nie chodzi o filozofię jako taką, lecz o filozofię scholastyczną, która siłą rzeczy pozostaje w ściśle określonym stosunku do teologii. Mercier, uznając ich kompatybilność, postępuje równocześnie w duchu słów Johna H. Newmana — wyraźniej podkreśla niezależność filozofii niż służebny charakter względem problemów teologii i chętniej absorbuje jej uwagę kwestiami *stricto* naukowymi niż zadaniem obrony i wyjaśniania podstawowych zagadnień chrześcijańskiego światopoglądu. To właśnie jedna z tych cech, które różnią program Merciera i głównych przedstawicieli szkoły lowańskiej od sposobu jego realizacji, jaki przyjęła część polskich absolwentów Wyższego Instytutu Filozofii w Louvain.

81 ✎



Przenikanie się wpływów

Rafał Charzyński zwraca uwagę na fakt, że „nazwiska polskich neoscholastyków pojawiają się w poświęconych historii apologetyki opracowaniach, gdzie są podkreślane ich zasługi dla tej dyscypliny teologicznej [...]. Zaznacza się jednak — dodaje Charzyński — że mieszczą się oni poza klasycznym jej nurtem, traktującym o religii, objawieniu chrześcijańskim i Kościele katolickim. Podstawowym natomiast zadaniem, jakiego podjęli się absolwenci Wyższego Instytutu Filozofii, była obrona i wyjaśnianie podstawowych zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego (Gabryl, Wais) oraz przeszczepianie wartościowych osiągnięć katolickiego religioznawstwa na rodzimy grunt (Radziszewski). Akcentuje się także, że ich wkład do apologetyki w znacznym stopniu był możliwy dzięki solidnemu fundamentowi

filozoficznemu⁴⁶. Mimo to Charzyński sprzeciwia się tezie o bezpośrednim zaangażowaniu apologetycznym polskich przedstawicieli neoscholastyki wykształconych w Louvain. Podejmując w tej kwestii polemikę ze stanowiskiem autora niniejszej publikacji, wyrażonym między innymi w artykule *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, pisze: „Aleksander Bańka, twierdząc, że »głębsza analiza naukowego dorobku, postaw i wypowiedzi polskich uczniów Merciera odsłania takie aspekty ich filozoficznych przekonań, które nie zawsze dają się w pełni uzgodnić z programowymi tezami głoszonymi w lowańskim Wyższym Instytucie Filozofii«, wskazuje, że przyczyną tego był fakt, iż polscy neoscholastycy: Kazimierz Wais czy Franciszek Gabryl — absolwenci Wyższego Instytutu studiowali również w innych ośrodkach toczących ważne dyskusje programowe z Lowanium, a chodziło zwłaszcza o Rzym oraz Fryburg. Centrum rzymskie dość znacznie uzależniało filozofię od teologii, gdy tymczasem zarówno Mercier, jak i jego uczniowie, zwłaszcza Maurice de Wulf, szli w stronę przeciwną, twierdząc, że nie ma katolickiej filozofii, tak jak nie ma katolickiej nauki [...]. Niewątpliwie — dodaje Charzyński — fakt studiowania w różnych ośrodkach wpłynął na kształt uprawianej przez nich filozofii, wydaje się jednak, że wpływ ten można ustalić dopiero po zbadaniu ich pism⁴⁷. W rzeczy samej; uczynił to między innymi Kamil Trombik w swoim artykule: *Koncepcja filozofii przyrody według Franciszka Gabryla. Próba rekonstrukcji*. „Gabryl — pisze Trombik — ujmował filozofię przyrody jako jedno z ogniw niezbędnych w zbudowaniu kompleksowego systemu filozoficzno-teologicznego. W tym sensie miała ona pełnić funkcję nadrzędną względem przyrodoznawstwa i służebną wobec teologii⁴⁸. Trombik zwraca uwagę na fakt, że poglądy Gabryla „bywały momentami niejednoznaczne, bowiem

⁴⁶ R. Ch a r z y ń s k i: *Problem polemiczno-apologetycznego charakteru neoscholastyki polskiej...*, s. 126—127.

⁴⁷ Ibidem, s. 122—124.

⁴⁸ K. T r o m b i k: *Koncepcja filozofii przyrody według Franciszka Gabryla. Próba rekonstrukcji*. „Studia Etckie” 2018, nr 3 (20), s. 311.

z jednej strony wskazywał on na istotną zależność filozofii przyrody od nauk empirycznych (podkreślając zarazem autonomiczny charakter tej dyscypliny), a z drugiej dawał do zrozumienia, że filozofia przyrody stanowi tylko część metafizyki i ostatecznie jest podporządkowana chrześcijańskiej doktrynie, zwłaszcza teologicznej nauce o człowieku i Bogu⁴⁹. Czy nie jest to refleks zachowawczej postawy dominującej w takich środowiskach, jak Fryburg i Rzym? Czy uprawiany tam klasyczny, bardziej tradycyjny tomizm nie wpłynął na postawę Gabryła mimo jego ewidentnej przychylności dla poglądów szkoły lowańskiej?

„Poważnym problemem — zauważa Kamil Trombik — było również podejście Franciszka Gabryła do znanych mu osiągnięć nowoczesnej nauki; zwłaszcza tych, które mogły mieć wydźwięk światopoglądowy. W praktyce krakowski filozof proponował niekiedy takie ujęcia, które można interpretować jako próbę podporządkowania wyników nauk przyrodniczych klasycznemu systemowi filozofii tomistycznej. Ujawniło się to np. w jego analizach dotyczących teorii ewolucji, problemu antropogenezy czy próbach wyjaśnienia struktury bytu materialnego koncepcją hylemorfizmu⁵⁰. W konsekwencji Kamil Trombik zwraca uwagę na fakt, że „filozofię przyrody krakowskiego uczonego cechował [...] swoisty eklektyzm. Z jednej strony Franciszek Gabryl uprawiał refleksję filozoficzną w kontakcie z przyrodoznawstwem, a jego metodę cechowała relatywnie duża otwartość na wyniki nauk przyrodniczych. Mimo to krakowski uczoney pozostał wierny tradycyjnym rozwiązaniom filozoficznym i w sytuacjach, gdy wydawało mu się konieczne dokonanie wyboru między lojalnością wobec doktryny tomistycznej a pójściem za nowoczesnością, wybierał jednak rozwiązania konserwatywne⁵¹. W dużej mierze dotyczyły one uległości względem teologicznie podbudowanego światopoglądu, który był zdecydowanie bardziej zauważalny

⁴⁹ Ibidem, s. 316.

⁵⁰ Ibidem, s. 315.

⁵¹ Ibidem, s. 316.

w tomizmie uprawianym przez środowisko fryburskie i rzymskie niż w Louvain. „Trudno nie tłumaczyć tego podejścia różnymi uwarunkowaniami — pisze Trombik — zwłaszcza kontekstem historycznym. Krakowscy następcy Franciszka Gabryla okażą się wprawdzie odważniejsi (choć niektórzy, jak Konstanty Michalski czy Kazimierz Kłósak, nadal będą rozwijali filozofię w duchu tomizmu, co zarazem pokazuje, jak różnorodny i elastyczny potrafi być ten nurt filozofii)”⁵². Jeszcze silniej wpływ rozmaitych uwarunkowań — zwłaszcza tych związanych z określonymi ośrodkami scholastycznego odrodzenia — podkreślają badacze dorobku naukowego Kazimierza Waisa. „W różnych ośrodkach naukowych — pisze J.J. Sawicki — swoiście interpretowano podstawowe założenia filozofii Tomasza i na swój sposób asymilowano kapitalne jej twierdzenia. Ponieważ zaś Wais zetknął się z ważniejszymi ośrodkami katolickimi w Europie, dlatego prawie każdy z nich wycisnął na nim w jakiś sposób swe piętno i stąd chyba daje się zauważyć brak konsekwencji i jednolitości w jego poglądach”⁵³. Sawickiemu wtóruje Czesław Głombik, pisząc: „Można zasadnie utrzymywać, iż formacja intelektualna Waisa, ukształtowana pod wpływem różnych ośrodków katolickiej myśli, była strukturą niejednorodną. W związku z nader zróżnicowanymi powinowactwami jego stanowiska tomistycznego można snuć refleksję nad stosunkiem Waisa do tomizmu trzynastowiecznego i jego późniejszych odmian: można rozważać krytycznie, czy i jakim tomistą był Wais”⁵⁴.



⁵² Ibidem.

⁵³ J.J. Sawicki: *Czy i jakim tomistą był ks. Kazimierz Wais*. „Studia Philosophiae Christianae” 1966, nr 1, s. 298.

⁵⁴ C. Głombik: *Metafizyka kultury. Grabmann — Maritain — neoscholastyka polska...*, s. 111—112.



Kontekst tradycjonalizmu

Rafał Charzyński zwraca również uwagę na pogląd, wedle którego asymilacja programów poszczególnych szkół — w tym szkoły lowańskiej — w określonych środowiskach (na przykład wśród neoscholastyków polskich) dokonywała się zgodnie z lokalnymi potrzebami, odbiegając niekiedy od kształtu, jaki owym programom został źródłowo nadany⁵⁵. Chodzi zwłaszcza o kwestię bezpośredniego zaangażowania apologetycznego. Charzyński zaznacza, że w celu uzasadnienia tej tezy „Bańka rysuje panoramę historyczną sytuacji religijnej w Polsce przełomu XIX i XX wieku [...]. Podkreśla się wyjątkowość polskich uwarunkowań renesansu neoscholastyki w porównaniu z belgijskimi czy zachodnioeuropejskimi. Owa wyjątkowość ma polegać na szczególnie pilnej potrzebie apologii wiary chrześcijańskiej w naszej ojczyźnie. Tymczasem — zaznacza Charzyński — nie wydaje się, żeby w kwestii wyzwań dla myśli katolickiej była tu wielka różnica pomiędzy Polską a Belgią [...]. Należy dodać, że klimat sprzyjający odchodzeniu od wiary, zwłaszcza warstw wykształconych, nie różnił się zasadniczo w obu tych krajach. Katolicyzm w Belgii po negatywnych doświadczeniach z tradycjonalizmem borykał się z uprzedzeniami wobec filozofii deklarującej otwartość na wiarę chrześcijańską, dlatego odradzająca się pod egidą Kościoła neoscholastyka mogła być narażona na zarzut konfesyjności. Sytuacja intelektualna na ziemiach polskich również nie sprzyjała recepcji neoscholastyki z powodu podobnych oskarżeń o zależność religii chrześcijańskiej i apologetycznego uwikłania. Można zatem uznać, że w tym względzie sytuacja była analogiczna, a jedyna zauważalna różnica to czasowa”⁵⁶. Problem w tym, że specyficzne środowisko, w jakim dojrzewa neoscholastyka lowańska, nie kształtuje

⁵⁵ Zob. R. Charzyński: *Problem polemiczno-apologetycznego charakteru neoscholastyki polskiej...*, s. 124.

⁵⁶ Ibidem, s. 124—125.

się wyłącznie pod wpływem społeczno-kulturowego kontekstu ówczesnej Belgii. Najistotniejszy jest właśnie kontekst samego Uniwersytetu w Louvain, a ten — w stopniu znacznie poważniejszym niż gdziekolwiek w Polsce — uwikłany był w problem tradycjonalizmu. Wydaje się, że Rafał Charzyński nie docenia wpływu, jaki belgijski tradycjonalizm wywarł na ukształtowanie się antyapologetycznych postaw w łonie szkoły lowańskiej. Tymczasem właśnie tradycjonalizm, jako doktryna uznająca poznanie metafizyczne, religijne i moralne za niedostępne indywidualnemu rozumowi, a możliwe w stopniu pewnym jedynie dzięki objawieniu, zadomowił się na Uniwersytecie w Louvain od samego niemal początku jego istnienia⁵⁷.

Za sprawą pracujących w Louvain profesorów tradycjonalizm dominował na tamtejszym uniwersytecie do 1864 roku, kiedy to nadeszło z Rzymu potępienie jego tez, skutkujące — poza przywróceniem prawowierności myślenia — faktycznym rozpadem nauczania filozofii na Uniwersytecie i dużą względem niej (zwłaszcza tej uprawianej pod szyldem katolickim) podejrzliwością w belgijskim środowisku naukowym⁵⁸. Nic dziwnego, że w czasach, gdy Mercier zaczynał swą działalność naukową, filozofia w Louvain była w opłakanym stanie, a klimat do wprowadzania tam tomizmu według zaleceń Leona XIII — bardzo niekorzystny. Ówczesna kulturalna i polityczna walka między katolikami a rządem Walthera Frère-Orbana zrywającego relacje dyplomatyczne z Watykanem i dążącego do ograniczenia wpływu Kościoła na życie społeczne oraz edukację⁵⁹ stanowiła poważny powód do zmartwień dla belgijskiego episkopatu. W tej sytuacji utworzenie w Louvain, na prośbę papieża i pod jego egidą, kursu

⁵⁷ Zob. K. R a h n e r, H. V o r g r i m l e r: *Mały słownik teologiczny*. Tłum. T. M i e s z k o w s k i, P. P a c h c i a r e k. Warszawa 1996, s. 591.

⁵⁸ Zob. S. D o m i n i c z a k: *Kardynał Mercier 1851—1926*. „Kwartalnik Teologiczny” 1926, z. 1, s. 9—11.

⁵⁹ Zob. A. S i m o n: *Le Cardinal Mercier*. Bruxelles 1960, s. 38. Por. L. d e R a e y m a e k e r: *Le cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain...*, s. 43.

filozofii tomistycznej, a następnie Wyższego Instytutu Filozofii było bardzo niezręczne. Rodziło też kolejne dylematy. A jeśli projekt poniesie porażkę? Co w sytuacji, gdy wróćą stare błędy? Kolejna interwencja z Watykanu byłaby młynem na wodę przeciwników Kościoła i gwoździem do trumny katolickiego intelektualizmu w Belgii. Projekt Merciera musiał więc radykalnie odcinać się od tradycjonalizmu i mądrze lawirować między oczekiwaniami papieża a zapotrzebowaniem lokalnego Kościoła. Ten ostatni natomiast na własnej skórze doświadczył, czym skutkuje praktykowane przez tradycjonalizm stawianie na objawienie przeciw intelektowi. Już choćby z tego względu szkoła lowańska nie mogła pójść po linii bezpośredniej apologii obliczonej na wzmocnienie prawd objawienia — nawet jeśli łączyłoby się to z rehabilitacją intelektu. Mercier wybrał więc inną drogę niż otwarte angażowanie rozumu na rzecz wiary i religijnego światopoglądu. Czy rzeczywiście tak postrzegany kontekst, w którym wykuwał się program jego szkoły, nie różnił się zbytnio od tego, w jakim ponad dwadzieścia lat później rozwijała się polska neoscholastyka? Oczywiście, Rafał Charzyński ma prawo w tej kwestii zachować własne, odrębne od autora niniejszej publikacji, zdanie, podobnie jak w innych kwestiach związanych z problemem apologetycznego zaangażowania polskich neoscholastyków. Wydaje się jednak, że przekonanie o zachodzeniu prostej analogii między belgijskim i polskim kontekstem społeczno-kulturowym rozwoju neoscholastyki jest poglądem zbyt pochopnym.





Apologetyczne zorientowanie polskich neoscholastyków

88

Broniąc się przed przypisaniem polskim absolwentom Wyższego Instytutu Filozofii bezpośredniego zaangażowania apologetycznego, Charzyński czyni następującą uwagę: „Apologetyczne zorientowanie neoscholastyki polskiej Aleksander Bańka uzasadnia odwołaniem do wyników badań Czesława Głombika, opublikowanych w monografii *Początki neoscholastyki polskiej*, w której autor pisze o apologetycznym zacięciu polskich autorów [...]. Tymczasem książka Czesława Głombika, zgodnie z zawartą w tytule zapowiedzią *Początki neoscholastyki polskiej*, ogranicza się do pierwszego okresu odrodzenia scholastyki, nie podejmując analizy wypowiedzi absolwentów Wyższego Instytutu Filozofii. A zatem przywołana przez Bańkę opinia stwierdzająca, że polscy neoscholastycy byli katolickimi apologetami, co z kolei przekładało się na konfesyjne nastawienie uprawianej przez nich refleksji, nie powinna być rozszerzana na filozofów polskich związanych z programem Lowanium. Konkluzja taka byłaby zasadna, gdyby w pracach polskich lowańczyków, m.in. Franciszka Gabryła, Kazimierza Waisa, Idziego Radziszewskiego, wykazano istnienie znamion apologetycznego zorientowania neoscholastyki. Tymczasem we wspomnianej monografii Czesława Głombika, liczącej ponad dwieście siedemdziesiąt stron, nazwisko Gabryła pojawia się cztery razy, Radziszewskiego dwa, a Waisa raz. Jeśli Głombik nie pisze o absolwentach Wyższego Instytutu Filozofii, to nie wydaje się słuszne przytaczanie jego opinii, aby [...] sformułować argument o zasadniczej różnicy pomiędzy belgijskim wzorem a jego polską recepcją⁶⁰. Niestety, Charzyński abstrahuje w swym komentarzu od faktu, że Głombik pisze przecież o wyżej wymienionych filozofach także w innych

⁶⁰ R. Charzyński: *Problem polemiczno-apologetycznego charakteru neoscholastyki polskiej...*, s. 125—126.

swych pracach⁶¹ — zresztą w podobnym duchu, jak w przywołanym przez autora niniejszej publikacji fragmencie z *Początków neoscholastyki polskiej*, który *nota bene* został przytoczony przede wszystkim ze względu na syntetyczny, podsumowujący charakter. Jeśli więc w książce *Początki neoscholastyki polskiej* Głombik utrzymuje, że zwolennicy odrodzenia scholastyki byli przede wszystkim katolickimi apologetami⁶², to jego wniosek nie stosuje się — jeśli chodzi o Polskę — wyłącznie do wczesnej fazy rozwoju neoscholastyki. Głombik rozszerza swój pogląd na cały okres jej intelektualnej dominacji, pisząc w innym miejscu, przy okazji analizy myśli filozoficznej Kazimierza Waisa: „Wypowiedź Waisa z początku lat dwudziestych, który jako pierwszy w odrodzonej Polsce zajął się przesłaniem w obszernym studium katolickich dążeń filozoficznych z okresu przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku, potwierdzała panowanie jeszcze na polskim gruncie neoscholastycznych struktur myślowych typowych dla wczesnej fazy rozwoju tego ruchu”⁶³. Wyjątkiem była zmiana podejścia do rozumienia filozofii (zwłaszcza filozofii scholastycznej) i jej dziejów, która zaczęła się zarysowywać już w początkach dwudziestego wieku za sprawą między innymi Martina Grabmanna⁶⁴. Poważniejsze zmiany przyniósł dopiero stopniowy proces przekształcania się neoscholastyki w neotomizm (po 1918 roku), związany w Polsce z rozwojem Uniwersytetu Lubelskiego⁶⁵.

⁶¹ Wystarczy wspomnieć choćby te spośród prac Czesława Głombika, które przywołane zostały w niniejszej monografii: *Tomizm czasów nadziei, Metafizyka kultury. Grabmann — Maritain — neoscholastyka polska, Odmiany neotomizmu a tomizm o. Józefa Bocheńskiego*, a także dobrze oddającą klimat uprawiania filozofii przez polskich neoscholastyków książkę *Filozof i pamięć. Refleksje nad dziełem filozoficznym Konstantego Michalskiego w pięćdziesiątą rocznicę śmierci uczonego*. Katowice 1997.

⁶² Zob. C. G ł o m b i k: *Początki neoscholastyki polskiej...*, s. 68.

⁶³ C. G ł o m b i k: *Metafizyka kultury. Grabmann — Maritain — neoscholastyka polska...*, s. 129.

⁶⁴ Zob. C. G ł o m b i k: *Początki neoscholastyki polskiej...*, s. 68—69.

⁶⁵ Zob. C. G ł o m b i k: *Metafizyka kultury. Grabmann — Maritain — neoscholastyka polska...*, s. 129—132.

Rozszerzenie tezy o apologetycznym zorientowaniu polskich neoscholastyków na absolwentów Wyższego Instytutu Filozofii w Louvain jest więc — w świetle publikacji Czesława Głombika — całkowicie zasadne, zważywszy na fakt, że większość istotnych prac Gabryła, Waisa i Radziszewskiego powstała przed 1918 rokiem, a te późniejsze (chodzi o Waisa) zachowały rys wyraźnie neoscholastyczny. Nie był to zresztą wyłącznie *casus* wspomnianych filozofów. Dokonana przez Głombika analiza historii kongresów tomistycznych pokazała, że duch podejścia neoscholastycznego utrzymywał się jeszcze długo wśród tomistów, a zmiana nastawienia (w tym również charakterystycznego nastawienia apologetycznego) była rozciągniętym w czasie procesem. „Tomasza i tomizm — pisze Głombik — przedstawiano tryumfalistycznie. Myślenie konfrontacyjno-apologetyczne wciąż należało do składowych elementów wypowiedzi prezentowanych na międzynarodowych spotkaniach tomistów. Zjazdy tomistyczne z lat 1925, 1934 (kongres poznański) i 1936 chętnie zestawiano z międzynarodowymi kongresami filozoficznymi”⁶⁶, a jeśli chodzi o sam kongres poznański, to, jak zaznacza w innym miejscu Głombik, „przyświecały mu wyraźnie cele propagandowe i zadania konfrontacyjno-światopoglądowe”⁶⁷. Tak zarysowany kontekst pozwala uznać, że Głombik przekonanie o apologetycznym zorientowaniu polskiej neoscholastyki rozciąga na cały okres jej trwania, wliczając w to również czas, w którym stopniowo ustępowała pola neotomizmowi. Przeciwnie stanowisko zajmuje Rafał Charzyński, który dąży do osłabienia przekonania o przyjmowaniu przez polskich neoscholastyków bezpośrednich celów apologetycznych — przynajmniej w odniesieniu do polskich absolwentów Wyższego Instytutu Filozofii w Louvain. Charzyński próbuje uzasadnić swoje przekonanie analizami podejmowanej przez nich problematyki metafizycznej i filozoficznej, trudno

⁶⁶ C. G ł o m b i k: *Tomizm czasów nadziei...*, s. 23.

⁶⁷ C. G ł o m b i k: *Metafizyka kultury. Grabmann — Maritain — neoscholastyka polska...*, s. 152.

jednak nie odnieść wrażenia, że obrona tego poglądu nastęcza mu miejscami sporo kłopotów, zwłaszcza że w swych badaniach nie pomija kwestii problemowych i z punktu widzenia bronionego stanowiska — niewygodnych. Wydaje się, że obrona ta jest możliwa w dużej mierze dlatego, że rozmaitych form argumentacyjnego zaangażowania na rzecz *praeambula fidei*, a nawet określonych prawd wiary nie traktuje Charzyński jako apologetyki bezpośredniej. W konsekwencji — studiując myśl Franciszka Gabryła — nie uważa na przykład za przejaw bezpośredniego zaangażowania apologetycznego sytuacji, gdy Gabrył rozstrzyga między dwoma hipotezami metafizycznymi na korzyść tej, która lepiej zgadza się z określonym twierdzeniem religijnym — dogmatem wiary przyjętym jako kryterium wyboru⁶⁸. Charzyński broni również przed zarzutem uprawiania bezpośredniej apologetyki Kazimierza Waisa, przytaczając jego słowa odżegnujące się od stawiania tego rodzaju celów filozofii scholastycznej⁶⁹, choć jednocześnie w innych miejscach swej monografii kilkakrotnie kwestionuje argumentacyjną wartość wypowiedzi o charakterze deklaratywnym; przyznaje zarazem, że w poglądach Waisa „da się zauważyć jednak duch katolickiego apologety”⁷⁰. Jeśli chodzi natomiast o Idziego Radziszewskiego, to z jednej strony Charzyński akcentuje mocno jego związki z Louvain i deklaratywną zgodność z postulatami Merciera, z drugiej natomiast zauważa, że polski neoscholastyk nie uniknął powoływania się na autorytet Kościoła choćby w kwestii dotyczącej relacji rozumu i wiary⁷¹. Tego rodzaju kłopotliwych momentów jest w pracy Rafała Charzyńskiego znacznie więcej, co nie wynika bynajmniej ze słabości prowadzonych analiz, ale z obszaru problemowego, który zdaje się rozsądzać ramy bronionej przez niego tezy. Celem autora niniejszej pracy nie jest jednak szczegółowe prześwietlenie analiz,

⁶⁸ Zob. R. C h a r z y ń s k i: *Problem polemiczno-apologetycznego charakteru neoscholastyki polskiej...*, s. 160.

⁶⁹ Zob. ibidem, s. 162.

⁷⁰ Zob. ibidem.

⁷¹ Zob. ibidem, s. 210.

jakie prowadzi Charzyński. Uznaje on bowiem, że Rafał Charzyński ma prawo nieco inaczej rozumieć bezpośrednie i pośrednie zaangażowanie apologetyczne, niż wynika to z ducha rozwiązań przyjętych w Wyższym Instytucie Filozofii w Louvain. Wydaje się jednak, że jeśli postawa polskich neoscholastyków mieści się w ramach właśnie takiego rozumienia, to nie do końca zgadza się ona z tym, co za wolność od bezpośrednich celów apologetycznych uznawali lowańczycy. Czy jest to jeszcze apologetyka pośrednia czy już bezpośrednia? Kwestia w dużej mierze wciąż pozostaje otwarta. Rafał Charzyński w następujący sposób puentuje wyniki badań, które zawarł w swej monografii: „Dalsze badania nad neoscholastyką mogą oczywiście zakwestionować zawarte w tej pracy ustalenia”⁷². Naukowa uczciwość nakazuje przyznać, że ta sama zasada ma również swoje zastosowanie do ustaleń im przeciwnych.

⁷² Ibidem, s. 211.





Zakończenie

Niewątpliwie, filozoficzne dzieło Désiré Merciera wywarło wielki wpływ na zmiany i przekształcenia, którym w dwudziestym wieku podlegał szeroko rozumiany nurt filozofii neoscholastycznej. Wpływ ten — widoczny wyraźnie także w Polsce — spowodował, że w dziejach oraz w intelektualnym dorobku poszczególnych polskich filozofów szkoła lowańska zapisała chwalebny kartę. W istocie bowiem trudno byłoby zanegować fakt, że w dorobku Merciera oraz jego uczniów wielu Polaków odnalazło impuls do rozwoju własnych poglądów i filozoficznych przekonań. Dotyczy to zwłaszcza tych myślicieli, którzy w mniejszym lub większym stopniu filozofowali zgodnie z duchem wypracowanych przez lowańczyków założeń programowych albo w rozmaity sposób je promowali w środowisku polskim. Warto więc w tym kontekście wspomnieć kilka nazwisk, które do tej pory nie padły jeszcze w niniejszej monografii lub zostały wspomniane jedynie w sposób marginalny. Z pewnością do grona zwolenników myśli Merciera trzeba zaliczyć Władysława Weryhę, filozofa i historyka filozofii, redaktora „Przeglądu Filozoficznego”, który cieszył się szacunkiem Merciera i utrzymywał z nim osobiste kontakty. W konsekwencji to właśnie „Przegląd Filozoficzny” objął swoistym patronatem proces przenikania poglądów belgijskiego



filozofa do Polski, organizując między innymi specjalną serię pod nazwą Biblioteka Neo-Scholastyczna, w której ukazywały się polskie tłumaczenia poszczególnych dzieł Merciera¹. W tym kontekście nie można pominąć dwóch kolejnych postaci: Wincentego Kosiakiewicza i Antoniego Krasnowolskiego, które do owych tłumaczeń się przyczyniły. „Na szczególną uwagę — pisze Mieczysław A. Krąpiec — zasługują przekłady dzieł D.J. Merciera na język polski, dokonane przez tak znakomite pióra, jak W. Kosiakiewicz i A. Krasnowolski. Pierwszy z nich był człowiekiem wszechstronnie wykształconym, członkiem [Wyższego — A.R.B.] Instytutu Filozoficznego w Lowanium, redaktorem, dziennikarzem i filozofem. Wysokie wykształcenie, talent i przede wszystkim znajomość materii sprawiły, że przekłady te stanowią bardzo ważny wkład do naszej narodowej kultury na polu filozofii. Gdy dzisiaj czytamy przełożone na język polski dzieła D.J. Merciera, to zdumiewa nas i precyzja języka, i jego komunikatywność, a nade wszystko dobra polszczyzna. W porównaniu z później napisanymi pracami filozoficznymi nurtu scholastycznego dzieła D.J. Merciera w języku polskim górują niepomierne nad rodzimymi ujęciami tego okresu [...]. Ujęcia bowiem tych zagadnień przez różnych polskich profesorów na wydziałach teologicznych i w seminariach duchownych nie dorównywały przekładom prac Merciera”². Być może wynika to po części z faktu, że jak zauważa Kazimierz Szafata, „na początku naszego stulecia czyniono próby wyjścia poza szkołę, poza werbalne powtarzanie różnych tez tomistycznych. Oddziaływanie jednak wielkich ówczesnych powag i autorytetów, głównie niemieckich czy francuskich, było zbyt wielkie, by Radziszewski, Gabryl, Wais czy Woroniecki mogli zdecydowanie wystąpić z nową, własną interpretacją nauki św. Tomasza. Polscy tomiści pierwszego sześćdziesięciolecia

¹ Zob. M.A. Krąpiec: *Kardynał Dezydery Józef Mercier a Polska*. W: *Belgia — Polska. Bilans i perspektywy badawcze. Kolokwium belgijsko-polskie w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 7—8 października 1977*. Red. J. Rebeta. Lublin 1988, s. 107—108.

² *Ibidem*, s. 107—108.

po encyklice papieża Leona XIII *Aeterni Patris* studiowali głównie w Louvain, dlatego zauważamy w filozofii tego okresu duże oddziaływanie owego ośrodka na polską myśl. Trzeba jednak zauważyć, że polscy autorzy omawianego okresu w swoich tekstach prezentują nie tyle myśl, którą my dziś nazywamy tomizmem lowańskim, ile wersję tak zwanego tomizmu tradycyjnego [...]. Jest to bowiem tomizm w dużej mierze receptywny i kompilacyjny. Tak pisano artykuły, a także podręczniki metafizyki, które stanowiły podstawę nauczania filozofii tomistycznej jeszcze przez wiele lat po drugiej wojnie światowej³. Mimo tego rodzaju krytycznych opinii trzeba jednak oddać nieco więcej sprawiedliwości rodzimym myślicielom związanym ze szkołą lowańską i docenić prace filozofów tej miary, co Kazimierz Kowalski (późniejszy biskup chełmiński), Jan Stepa (późniejszy biskup tarnowski) czy Kazimierz Kłósak, którzy przenieśli do Polski zarówno sposób filozofowania panujący w ośrodku belgijskim, jak i samą problematykę filozoficzną, zorientowaną epistemologicznie i otwartą na wyniki badań nauk szczegółowych⁴. Wyróżniającą się pod tym względem postacią był zwłaszcza Kłósak, który korzystał ze środków, jakich używa empiryczno-analityczna filozofia nauki, a w ramach swej koncepcji metody filozofowania rozumiał on filozofię z jednej strony jako dyscyplinę, która obejmuje krytyczną refleksję nad poznaniem (zwłaszcza poznaniem naukowym), z drugiej natomiast — jako filozofię w ścisłym znaczeniu, której główną dyscyplinę stanowi metafizyka⁵. Omawiając koncepcję Kłósaka, Stanisław Kamiński wskazuje mocno wyakcentowaną w niej obecność filozofii przyrody i poznania naukowego, powiązanych z teorią bytu, w czym niewątpliwie przejawiał się refleks

³ K. S z a ł a t a: *Obrona filozofii tomistycznej na początku dwudziestego wieku* (Idzi Radziszewski, Henryk Romanowski, Jacek Woroniecki, Piotr Chojnacki). „*Studia Philosophiae Christianae*” 1985, nr 2, s. 196.

⁴ Zob. M. A. K r ą p i e c: *Kardynał Dezydery Józef Mercier a Polska...*, s. 108—109.

⁵ Zob. S. K a m i ń s k i: *Metody współczesnej metafizyki*. „*Roczniki Filozoficzne*” 1978, t. 26, z. 1, s. 30—31.

tradycji lowańskiej, chociaż w wypadu Kłósaka była ona już dość wyraźnie zorientowana tomistycznie⁶.

96

Ważnym reprezentantem szkoły lowańskiej w Polsce był również Piotr Chojnacki, który studiował we Fryburgu, w Louvain i w Paryżu. Maria Szyszkowska pisze o nim, że „dążenie do poznania prawdy ze względu na nią — nie zaś na inne cele pragmatyczne — było wartością, którą [...] zaszczytał swoim uczniom. Nie tylko nauczał, ale i wychowywał. Był bezwzględnie oddany wartościom, które uznawał za naczelne”⁷. Chojnacki, jak podkreśla Stanisław Kamiński, „asymilując współczesne kierunki filozoficzne na gruncie filozofii nauk, rozwijał arystotelesowsko-tomistyczną ontologię z myślą uproszczenia i przystosowania jej do nowych warunków intelektualnych [...]. Przy tej okazji próbował nawet określić możliwości stosowania logistyki w ontologii, oczywiście w porządkowaniu twierdzeń pochodnych”⁸. Z kolei w obszarze katolickiej nauki społecznej kluczową postacią był Antoni Szymański, późniejszy rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, który w 1905 roku rozpoczął studia w Wyższym Instytucie Filozofii w Louvain, uzyskując następnie doktorat z katolickiej nauki społecznej. „Prace A. Szymańskiego [...] — pisze Mieczysław A. Krąpiec — nawiązywały do także do programów unii malińskiej [którym patronował Mercier — A.R.B.]. W tej dziedzinie ówczesny pomocnik A. Szymańskiego, nieżyjący już prymas Polski S. kardynał Wyszyński, zorientował swe prace i poglądy w dużej mierze pod wpływem ośrodka społecznych koncepcji malińskich”⁹. Wreszcie nie sposób nie wspomnieć również o osobie Konstantego Michalskiego, zasłużonego historyka filozofii, a zarazem filozofa aktywnie uczestniczącego w toczących

⁶ Zob. ibidem, s. 29—30.

⁷ M. Szyszkowska: *O życiu i twórczości filozoficznej Piotra Chojnackiego*. W: P. Chojnacki: *Wybór pism*. Wybór i oprac. M. Szyszkowska, C. Tarnogórski. Warszawa 1987, s. 5.

⁸ S. Kamiński: *Metody współczesnej metafizyki...*, s. 30.

⁹ Zob. M.A. Krąpiec: *Kardynał Dezydery Józef Mercier a Polska...*, s. 109.

się w dwudziestym wieku międzynarodowych dyskusjach filozoficznych. „Nie kwestionując w najmniejszym stopniu osiągnięć Michalskiego w studiach nad dziejami filozofów czternastego wieku — zaznacza Czesław Głombik — i w pełni licząc się z zasłużonym uznaniem, jakie zyskał jako mediewista w międzynarodowych gremiach uczonych, to pragnie się stwierdzić o jego pracach historycznofilozoficznych, że filozoficzna mediewistyka ani ich nie wyczerpywała, ani też ich nie rozpoczynała [...]. Głos Michalskiego dotyczył tematów nie tylko z odległej już historii. Był także ściśle związany z neoscholastyką, z wykształcającym się ruchem neotomistycznym, z debatami nad dziedzictwem Immanuela Kanta, z dopiero co powstającą na początku wieku fenomenologią i z postęпами prac logistyków”¹⁰. Znaczny wpływ wywarła w tym zakresie na Michalskiego szkoła lowańska. W 1909 roku wyjechał on na studia do Louvain i kontynuował je w Wyższym Instytucie Filozofii. I chociaż nie spotkał tam już samego Merciera, który od 1906 roku piastował godność arcybiskupią, to jednak program szkoły lowańskiej poznał za sprawą uczniów belgijskiego filozofa, aktywnie kontynuujących dzieło swego mistrza¹¹. Wiele lat później sam Michalski pisał o tym w następujący sposób: „Rozniecił Kardynał w Lowanium silne ognisko życia filozoficznego, od którego zapaliły się inne. Z biegiem czasu mogą inne ogniska nawet żywszym palić się płomieniem, ale pierwszy płomień rozniecił wielki Kardynał, a w innych ogniskach pracują jego uczniowie”¹². Pozytywne skutki ich oddziaływania — nie tylko zresztą w dziedzinie samej filozofii — doceniono oczywiście także w Polsce. W 1921 roku rząd polski przyznał Désiré Mercierowi najwyższe odznaczenie — Wielką Wstęgę Orderu Orła Białego, mając na uwadze jego szczególne zasługi dla kultury polskiej

¹⁰ C. G ł o m b i k: *Filozof i pamięć. Refleksje nad dziełem filozoficznym Konstantego Michalskiego w pięćdziesiątą rocznicę śmierci uczonego*. Katowice 1997, s. 32—33.

¹¹ Zob. *ibidem*, s. 33—34.

¹² K. M i c h a l s k i: *Kardynał Mercier (1851—1926)*. Cyt. za: C. G ł o m b i k: *Filozof i pamięć...*, s. 34.

oraz stanowisko w sprawie niepodległości Polski w czasie pierwszej wojny światowej¹³. Jak podkreślał Konstanty Michalski: „Polska pamięta Kardynałowi, że kształcił licznych jej synów; pamięta mu, że już w roku 1916 przypomniał stratowanej przez wroga Belgii, że tam, na wschodzie, cierpi jeszcze więcej siostrzany naród katolicki i trzeba się modlić, by krwawa wojna przynajmniej jeden wydała dobry owoc, niepodległość państwową tego narodu”¹⁴. W konsekwencji, kiedy w 1924 roku kardynał Mercier obchodził złoty jubileusz kapłaństwa, do Malines pojechała specjalna delegacja, aby złożyć mu wyrazy czci i szacunku. W tym też czasie Uniwersytet Lwowski i Uniwersytet Krakowski nadały Jubilatowi tytuł doktora *honoris causa*¹⁵, a sam Mercier w następujący sposób mówił o szczególnej, emocjonalnej i duchowej więzi, jaka łączyła go z Polską: „Nie od dzisiaj bliska mi i droga jest Wasza Ojczyzna. Gdym był młodzieńcem i czytał Wasze dzieje, głęboko wryły mi się w pamięć Wasze bohaterskie walki z hordami Turków i Kozaków. Chocim, Wiedeń..., ileż to nieśmiertelnych i chwalebnych stronnicy tych dziejów. Tylko wielki naród mógł stać się przedmurzem chrześcijaństwa. Mielście różne wady, bo nie masz narodu, który byłby bez wad, ale mieliście też wielkie cnoty: umieliście cierpieć, umieliście i umiecie walczyć”¹⁶.

¹³ Zob. M.A. Krąpiec: *Kardynał Dezydery Józef Mercier a Polska...*, s. 109.

¹⁴ K. Michalski: *Kardynał Mercier (1851—1926)*. Cyt. za: C. Głombik: *Filozof i pamięć...*, s. 34.

¹⁵ Zob. M.A. Krąpiec: *Kardynał Dezydery Józef Mercier a Polska...*, s. 109.

¹⁶ Maria Leonia [niepokalanka]: *Kardynał Mercier. Obróńca Ojczyzny*. Katowice 1949, s. 8.



Bibliografia

- B a ń k a A.R.: *Désiré Mercier (1851—1926). U źródeł neoscholastyki*. Katowice 2013.
- B a ń k a A.R.: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*. Katowice 2008.
- C h a r z y ń s k i R.: *Problem polemiczno-apologetycznego charakteru neoscholastyki polskiej*. Lublin 2016.
- D o m i ń c z a k S.: *Kardynał Mercier 1851—1926*. „Kwartalnik Teologiczny” 1926, z. 1, s. 1—16.
- G i l s o n É.: *Realizm tomistyczny*. Oprac. zbiorowe. Warszawa 1968.
- G ł o m b i k C.: *Filozof i pamięć. Refleksje nad dziełem filozoficznym Konstantego Michalskiego w pięćdziesiątą rocznicę śmierci uczonego*. Katowice 1997.
- G ł o m b i k C.: *Impulsy i zbliżenia. Siedem szkiców z dziejów czesko-polskich kontaktów filozoficznych*. Katowice 1991.
- G ł o m b i k C.: *Metafizyka kultury. Grabmann — Maritain — neoscholastyka polska*. Warszawa 1982.
- G ł o m b i k C.: *Odmiany neotomizmu a tomizm o. Józefa Bocheńskiego*. W: *Ojciec Józef Bocheński. Drogi życia i myślenia filozoficznego. W stulecie urodzin uczonego*. Red. C. G ł o m b i k. Katowice 2004, s. 91—105.
- G ł o m b i k C.: *Początki neoscholastyki polskiej*. Katowice 1991.



- Głombik C.: *Tomizm czasów nadziei*. Kraków 1994.
- Goyau G.: *Le Cardinal Mercier*. Paris 1930.
- Kamiński S.: *Metody współczesnej metafizyki*. „Roczniki Filozoficzne” 1978, t. 26, z. 1, s. 3—50.
- Kant I.: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Kęty 2001.
- Kant I.: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. Bornstein. Oprac. J. Sucharzewska. Warszawa 1993.
- Kopaliński W.: *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*. Warszawa 1989.
- Kowalski K.: *Rola Ks. Kardynała Merciera w odrodzeniu tomizmu*. „Ateneum Kapańskie” 1937, t. 39, s. 209—222.
- Krąpiec M.A.: *Kardynał Dezydery Józef Mercier a Polska*. W: *Belgia — Polska. Bilans i perspektywy badawcze. Kolokwium belgijsko-polskie w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 7—8 października 1977*. Red. J. Rebeta. Lublin 1988, s. 103—113.
- Krąpiec M.A.: *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*. Lublin 1994.
- Leon XIII: „*Aeterni Patris*”. *Encyklika o pielęgnowaniu filozofii św. Tomasza*. W: *Encykliki Leona XIII*. Oprac. W. Mysiek, M. Siwiec, B. Drozdowicz. Słupsk 1997, s. 14—26.
- Łaciak P.: *Struktura i rodzaje poznania „a priori” w rozumieniu Kanta i Husserla*. Katowice 2003.
- Maria Leonia [niepokalanka]: *Kardynał Mercier. Obrońca Ojczyzny*. Katowice 1949.
- Mercier D.: *Critériologie générale ou Théorie générale de la certitude*. Louvain—Paris 1900.
- Mercier D.: *Critériologie générale ou Théorie générale de la certitude*. Louvain—Paris 1911.
- Mercier D.: *Discours d’ouverture du cours de philosophie de s. Thomas*. Louvain 1882.
- Mercier D.: *Discours prononcé à l’occasion de la remise de son portrait 2 décembre 1894*. Louvain 1895.
- Mercier D.: *La Philosophie Néo-Scholastique*. „Revue Néo-Scholastique” 1984, nr 1, s. 5—18.

- Mercier D.: *Logique*. Louvain 1905.
- Mercier D.: *Métaphysique générale ou Ontologie*. Louvain—Paris 1910.
- Mercier D.: *Observation et discussion. La notion de vérité*. „Revue Néo-Scholastique” 1900, nr 7, s. 190—204.
- Mercier D.: *Psychologie*. T. 2. Louvain—Paris 1908.
- Mercier D.: *Rapport sur les Études Supérieures de Philosophie*. Louvain 1892.
- Noël L.: *Notes d'épistémologie thomiste*. Louvain—Paris 1925.
- Noras A.J.: *Spór o pewność wiedzy*. W: „Folia Philosophica”. T. 28. Red. P. Łaciak. Katowice, s. 213—215.
- Raeymaeker L. de: *Le cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*. Louvain 1952.
- Rahner K., Vorgrimler H.: *Mały słownik teologiczny*. Tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek. Warszawa 1996.
- Ramaekers G.: *Le Grand Cardinal belge, D. J. Mercier (1851—1926)*. Bruxelles 1926.
- Sawicki J.J.: *Czy i jakim tomistą był ks. Kazimierz Wais*. „Studia Philosophiae Christianae” 1966, nr 1, s. 296—315.
- Simon A.: *Le Cardinal Mercier*. Bruxelles 1960.
- Szałata K.: *Obrona filozofii tomistycznej na początku dwudziestego wieku (Idzi Radziszewski, Henryk Romanowski, Jacek Woroniecki, Piotr Chojnacki)*. „Studia Philosophiae Christianae” 1985, nr 2, s. 193—208.
- Szyszkowska M.: *O życiu i twórczości filozoficznej Piotra Chojnackiego*. W: P. Chojnacki: *Wybór pism*. Wybór i oprac. M. Szyszkowska, C. Tarnogórski. Warszawa 1987, s. 5—23.
- Trombik K.: *Koncepcja filozofii przyrody według Franciszka Gabryła. Próba rekonstrukcji*. „Studia Łuckie” 2018, nr 3 (20), s. 309—318.
- Van Riet G.: *L'Épistémologie thomiste*. Louvain 1946.
- Zawadzki J.: *Filozof-Kardynał Mercier (1851—1926)*. „Znak” 1961, nr 4, s. 484—496.





Indeks osobowy

- Arystoteles 21, 22, 54
- Bańka Aleksander R. 10, 13,
24, 25, 27, 29, 33, 36, 39, 41,
42, 45, 51, 70, 72, 73, 75, 82,
85, 88, 99
- Bocheński Józef M. 67, 89, 99
- Bornstein Benedykt 43, 100
- Buzzetti Vincenzo 64
- Charzyński Rafał 68, 69, 71—
78, 81, 82, 85—88, 90—92,
99
- Chojnacki Piotr 64, 76, 95,
96, 101
- Comte Auguste 24
- Coreth Emerich 56
- Descartes René (Kartezjusz)
33, 55
- Domińczak Stanisław 86, 99
- Drozdowicz Bogdan 62, 100
- Euklides 51
- Fichte Johann G. 44
- Frère-Orban Walther 86
- Gabryl Franciszek 81—84, 88,
90, 91, 94, 101
- Gilson Étienne 26—28, 99
- Głombik Czesław 33, 34, 61—
63, 65—67, 72, 84, 88—90,
97—100
- Goyau Georges 8, 100
- Grabmann Martin 67, 84, 89,
90, 99
- Guitton Jean 34
- Hume David 44
- Husserl Edmund 57, 100
- Huxley Aldous 24
- Ingarden Roman 34, 100



- Kajetan (Jakub de Vio) 62
 Kamiński Stanisław 18, 95, 96,
 100
 Kant Immanuel 5, 7, 9, 10, 14,
 23—25, 28, 30, 31, 33—38,
 41, 43—50, 52—58, 61, 97,
 100
 Kłósak Kazimierz 84, 95
 Kopalński Władysław 75, 100
 Kosiakiewicz Wincenty 94
 Kowalski Kazimierz 15, 95,
 100
 Krasnowolski Antoni 94
 Krąpiec Mieczysław A. 18, 67,
 72, 94—96, 98, 100.

 Legowicz Jan 66
 Leibniz Gottfried W. 44
 Leon XIII 8, 33, 61, 62,
 64—67, 70, 71, 75, 86, 95,
 100
 Lotz Johannes B. 56

 Łaciak Piotr 55, 57, 100, 101

 Mahrburg Adam 63
 Maréchal Joseph 34, 56
 Maria Leonia [niepokalanka]
 98, 100
 Maritain Jacques 67, 84, 89,
 90, 99
 Mercier Désiré *passim*
 Michalski Konstanty 84, 89,
 96—99
 Mieszkowski Tadeusz 86, 101
 Mill John S. 24
 Mysłek Wiesław 62, 100

 Newman John H. 80, 81
 Noël Léon 13, 26—28, 30,
 101
 Noras Andrzej J. 55, 101

 Pachciarek Paweł 86, 101
 Paweł Apostoł 65
 Pius XI 63
 Platon 44

 Radziszewski Idzi 63, 64, 81,
 88, 90, 91, 94, 95, 101
 Raeymaecker Louis de 8, 79,
 86, 101
 Rahner Karl 56, 86, 101
 Ramaekers Georges 8, 13, 14,
 101
 Rebeta Jerzy 67, 94, 100
 Romanowski Henryk 64, 95,
 101
 Rousselot Pierre 34, 56

 Sawicki J.J. 84, 101
 Scheuer Pierre 56
 Simon Alois 86, 101
 Siwiec Mirosława 62, 100
 Spencer Herbert 24
 Stepa Jan 95
 Sucharzewska Janina 43, 100
 Szałata Kazimierz 63, 64, 94,
 101
 Szymański Antoni 96
 Szyszkowska Maria 96, 101

 Taine Hyppolite 24
 Tarnogórski Czesław 96, 101
 Tomasz z Akwinu 6, 8, 9, 13,
 33, 43, 55, 56, 61—64, 67,

70, 71, 75, 77, 84, 90, 94,
100
Trombik Kamil 82—84, 101
Van Riet Georges 20, 21, 67,
101
Vorgrimler Herbert 86, 101
Wais Kazimierz 81, 82, 84,
88—91, 94, 101
Weryho Władysław 93
Woroniecki Jacek 64, 94, 95,
101
Wulf Maurice de 82
Wyszyński Stefan 96
Zawadzki Józef 9, 101





Aleksander R. Bańka

Désiré Mercier (1851—1926)
On Kantianism and the Apology of Faith

Summary

The figure of Désiré Mercier (1851—1926) — Belgian philosopher, theologian, cardinal and later the Primate of Belgium, the founding father of the neo-scholastic Leuven School and a great restorer of Thomism — has long inscribed itself into the history of contemporary philosophy. He is remembered in particular among those representatives of classical philosophy who saw in the rebirth of scholasticism, which occurred at the turn of the 20th century, a chance to establish modern, realistically-oriented philosophy that could withstand the challenges of contemporary idealism in its varied versions — particularly those connected with broadly-understood legacy of Kant's philosophy. What, then, are the philosophical foundations of Mercier's polemic with Kant? What alternative does Mercier propose for the subjective, in his view, concept of synthetic *a priori* judgments?

The present monograph constitutes an attempt at answering these questions, among others. The first chapter contains a synthetic reconstruction of the main theses of Mercier's criteriology, while the second chapter discusses the fundamental lines of Mercier's disagreement with Kant's ideas. Chapter three comprises a polemic analysis of the issue of the apologetic engagement of neo-scholasticism, with particular attention being paid to the stance espoused by Mercier as well as the Polish alumni of the Higher Institute of Philosophy in Leuven. As such, the present work constitutes a complementary look at the



issues discussed in *Désiré Mercier's General Theory of Certitude*, published by the University of Silesia Press in 2008. The monograph is addressed to those who, on the one hand would like to familiarize themselves with a synthetic and systematized approach to Mercier's theory of certitude as well as the main axis of his disagreement with Kantianism, and on the other hand – receive an in-depth study of the apology of faith in neo-scholasticism.





Aleksander R. Bańka

Désiré Mercier (1851—1926)
Autour du kantisme et de l'apologie de la foi

Résumé

Désiré Mercier (1851—1926) — philosophe belge, théologien, cardinal et primat de la Belgique, créateur de l'école néo-scolastique de Louvain et grand rénovateur du thomisme — s'est inscrit pour de bon dans l'histoire de la philosophie contemporaine. Se souviennent de lui surtout ceux parmi les représentants de la philosophie classique qui, dans la scolastique renaissant aux XIX^e et XX^e siècles, ont vu la chance de construire une philosophie moderne, réalistement orientée, capable de faire face aux défis de l'idéalisme contemporain dans ses maintes versions, particulièrement dans celle liée au patrimoine — largement compris — de la philosophie de Kant. Comment les fondements philosophiques de la polémique mercierienne avec Kant se présentent-ils ? Quelle alternative propose le philosophe belge au lieu de la conception — à son avis — subjectiviste des jugements synthétiques *a priori* ?

La présente monographie constitue une tentative de répondre entre autres aux questions ci-dessus. Le premier chapitre contient une reconstruction synthétique de thèses principales de la critériologie de Désiré Mercier, tandis que le deuxième, la présentation des lignes essentielles de la discussion mercierienne avec les points de vue de Kant. Le troisième chapitre est une analyse polémique de la question de l'engagement apologétique de la néo-scolastique, compte tenu de la position de Mercier et des diplômés polonais de l'Institut supérieur de philosophie de l'Université catholique de Louvain. En tant



que telle, la présente publication complète la problématique abordée dans la monographie *Desiré Merciera ogólna teoria pewności* (*Desiré Mercier. Théorie générale de la certitude*), publiée en 2008 à la maison d'édition de l'Université de Silésie. Le livre est adressé à ceux qui, d'un côté, voudraient acquérir un savoir synthétique et systématisé sur la théorie mercierienne de la certitude et sur l'axe principal du litige avec le kantisme, de l'autre, obtenir une étude approfondie du problème de l'apologie de la foi dans la néo-scholastique.




Redaktor inicjujący
Szymon Flantkiewicz

Redaktor
Małgorzata Pogódek

Korektor
Adriana Szaforz

Projektant okładki, układu typograficznego oraz łamanie
Paulina Dubiel

Copyright © 2020 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

 <https://orcid.org/0000-0002-6907-4791> <https://doi.org/10.31261/PN.3946>
Bańka, Aleksander R. ISBN 978-83-226-3905-4
Désiré Mercier (1851—1926) : wokół (wersja drukowana)
kantyzmu i apologii wiary / Aleksander R. ISBN 978-83-226-3906-1
Bańka. - Katowice : Wydawnictwo (wersja elektroniczna)
Uniwersytetu Śląskiego, 2020

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawnictwo@us.edu.pl

Wydanie I. Liczba arkuszy drukarskich 7,0. Liczba arkuszy wydawniczych 5,0.
PN 3946. Cena 39,90 zł (w tym VAT). Publikację wydrukowano na papierze Alto
Creme 80 g/m², vol. 1.5. Do składu użyto kroju pisma Junicode (autorstwa Petera S.
Bakera) oraz Goldy Swash EFN. Druk i oprawę wykonano w drukarni Volumina.pl
Daniel Krzanowski (ul. Księcia Witolda 7—9, 71-063 Szczecin)



2: "Les principes sur lesquels reposent les mathématiques, la physique, la métaphysique sont synthétiques a priori. En effet:

1) La proposition $7 + 5 = 12$ n'est pas analytique. J'aurais beau analyser le concept de la réunion de sept et de cinq, je n'y trouve jamais le nombre douze." V. p. h. p. 170-171

R. C'est une erreur; la proposition $5 = 12$, comme toutes les propositions de mathématique, se ramène par la voie d'analyse à ce principe fondamental d'égalité: de quantités égales à une même quantité sont égales entre elles.

Tout nombre exprime la mesure d'une quantité; or mesurer une quantité c'est la comparer à une quantité connue prise pour unité afin de voir combien de fois celle-ci est contenue dans la première; donc un chiffre quelconque, symbole d'un nombre, n'est jamais un signe représentant un groupe d'unités distinctes.

Dis lors $7 + 5 = 12$ pouvant se traduire explicitement: $(1+1+1+1+1) + (1+1) = 12$



Cena 39,90 zł (w tym VAT)

ISBN 978-83-226-3905-4



9 788322 639054

Więcej o książce

