



PAWEŁ MAZANKA

Trzy etapy krytyki filozofii św. Tomasza i jej pozytywne skutki

*The Three Stages of the Critique of St. Thomas'
Philosophy and Its Positive Effects*

ABSTRACT: This article discusses three important stages in the move away from scholastic philosophy, largely represented by the philosophy of St Thomas. This was the period of the Renaissance, in which a cultural revolution took place, characterized by a new understanding of man and a new approach to philosophy, science and art. This newness was expressed in the shift from the theocentric attitude inherent in the Middle Ages, to an anthropocentric and natural-centric stance. The second period of resentment towards scholasticism, mainly because of its outdated methodology, took place during positivism. Finally, a third attack on scholastic philosophy came from German Romanticism. It negated the achievements of rationalism and individualism, which had led people, through the French Revolution, to mere egoism disregarding the demands of the common good. According to the Romantics, the key to understanding and repairing the world lay not in reason, but in the human heart. Everything is subject to the human will. Man is the only master and binding law in all of nature.

The crisis of St Thomas' philosophy was halted to a large extent during the pontificate of Pope Leo XIII. Further exploration of Aquinas' thought took place in the second half of the 20th century in the work of philosophers such as É. Gilson, J. Maritain, L. Elders, M. A. Krąpiec, S. Kamiński, S. Swieżawski and many others.

KEYWORDS: St Thomas' philosophy • scholasticism • renaissance • positivism • German romanticism • encyclical Aeterni Patris

Nietrudno zauważyć, że filozofia podobnie jak i teologia wydają się tracić swój naukowy prestiż. Widać to chociażby na wyższych uczelniach, gdzie co raz częściej mówi się o stopniowym „wygaszaniu” tych kierunków, z uwagi na brak wystarczającej liczby studentów. Niewątpliwie jest to jeden z przejawów kryzysów współczesnej kultury i w pewnym sensie kryzysu współczesnego człowieka. Warto przypomnieć w tym miejscu zasadę: *agere sequitur esse*, tzn. działanie wypływa z istnienia, z bycia. Wiadomo, że to „esse”, (czyli sposób bycie człowieka), o którym tu mowa nie jest zjawiskiem pierwotnym, jest również w pewnej warstwie tworem kulturowym. Dzi-

siejsza kultura zdominowana jest przez oszałamiający wręcz rozwój nauk szczegółowych i związanej z nią techniki. Wydają się one wypełniać cały horyzont poznaczy, całe *esse* człowieka. Neopozytywistyczne idee, a szczególnie duch empiryzmu i scjentyzmu zagościł na dobre w niektórych kręgach świadomości społecznej. Sytuacja ta nie jest oczywiście czymś nowym.

Dobłą ilustracją tego zagadnienia jest mało znany list Edyty Stein do swego przyjaciela Romana Ingardena. List został napisany w 1924 roku, a więc już osiem lat po uzyskaniu przez Edytę doktoratu u E. Husserla i dwa lata po przyjęciu przez nią sakramentu chrztu i bierzmowani. Autorka pisze na początku listu, że w swojej obecnej pracy jest bardzo zajęta, uczyła w tym czasie języka niemieckiego i historii w liceum i seminarium nauczycielskim Zakładu św. Magdaleny w Spirze, prowadzonym przez siostry dominikanki:

Niekiedy mam małą godzinkę czasu, bynajmniej nie co dzień. Te okruszki czasu, poświęciłam na przekład książki kardynała Newmana – „The Idea of University”. Jest dla mnie ogromną rozkoszą poprzez bliskość niesioną przez przekład móc obcować z umysłem takim jak Newman. Całe jego życie było poszukiwaniem prawdy religijnej i prowadziło go z nieuniknioną koniecznością w granice Kościoła katolickiego.

I oto znajduję się w punkcie, w którym odpowiedzieć na Pański list jawi mi się jako doniosłe przedsięwzięcie. Po przeczytaniu ostatnich linijek tego listu zadałam sobie pytanie: jak to możliwe, by człowiek z naukowym wykształceniem, który zgłasza roszczenia do ścisłej obiektywności i bez gruntownych badań nie wydałby sądu w najbliższej kwestii filozoficznej, aby ten człowiek najważniejsze ze wszystkich problemy kwitował zdaniem, które przywodzi namysł styl prowincjonalnego piśmiidła. Chodzi mi o określenie „aparatu dogmatycznego wymyślonego do panowania nad masami”. (tak Ingarden określił naukę Kościoła, PM). Niech Pan tego nie rozumie jako zarzutu osobistego. Pańskie postępowanie jest przecież całkiem typowe dla intelektualistów, którzy nie wychowali się w atmosferze Kościoła, a ja sama jeszcze kilka lat ternu nie ujęłabym tej sprawy inaczej.

Pozwoli Pan jednak, że po starej przyjaźni przekształcę to ogólne zagadnienie w intelektualne pytanie odwołujące się do Pańskiego sumienia. Jak wiele czasu (od ostatnich lekcji religii, które pobierał Pan w szkole) poświęcił Pan na badania dotyczące dogmatyki katolickiej, jej teologicznego uzasadnienia i jej historycznego rozwoju? Czy choćby raz postawił Pan sobie pytanie, jak wytłumaczyć fakt, że ludzie w rodzaju Augustyna, Anzelma z Canterbury, Bonawentury, Tomasza – pomijając tysiące innych, których nazwiska są laikom nieznane, a którzy bez wątpienia byli jednak lub są nadal w nie mniejszym stopniu roztrojni niż my, oświeceni człowieczkowie – że ludzie ci

w pogardzanym dogmacie widzieli najwyższy cel, który dostępny jest ludzkiemu duchowi i jedyne dobro, któremu warto życie poświęcić?

Jakim prawem wielkich nauczycieli i wielkich świętych Kościoła określa Pan bądź jako półgłówków, bądź jako sprytnych oszustów. Wszak takiemu monstrualnemu posądzeniu, jakie zawierają te słowa, wolno chyba dać wyraz tylko po jak najskrupulatniejszym zbadaniu wszystkich wchodzących tutaj w grę faktów. Czy nie zechciałby Pan – jeśli nie ze względu na siebie, to choćby ze względu na mnie – postawić sobie kiedyś całkiem bezstronnie tych pytań i całkiem bezstronnie na nie odpowiedzieć? Odpowiedzieć tylko sobie samemu – mnie Pan nie musi, jeśli Pan nie chce¹.

Można powiedzieć, że powyższy list św. Edyty Stein mógłby być zaadresowany nie tylko do R. Ingardena ale do wielu współczesnych ludzi, tych którzy twierdzą, filozofia i teologia chrześcijańska to nieaktualny już zbiór dogmatów i nieuprawomocnionych twierdzeń, nieprzystający do współczesnej kultury. Taka postawa wypływa między innymi z powolnego odwracania się od filozofii klasycznej, a ściślej mówiąc od filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, zwanej niekiedy filozofią chrześcijańską. Filozofia ta wskazywała na absolutny, stały i hierarchiczny świat wartości i norm. Odejście od tej filozofii nie jest zjawiskiem powstałym w wyniku arbitralnych ludzkich decyzji, lecz trwało i narastało przez wieki i jest ono w dużej mierze owocem zwrócenia się do innych niż klasyczna filozofia. W kompetencjach filozofii mieszczą się przecież tak ważne zagadnienia jak np.: podstawy polityki, moralności, religii, nauki sztuki, itp.

W niemniejszym artykule chciałbym zwrócić uwagę na trzy ważne momenty odejścia od filozofii klasycznej, reprezentowanej w dużej mierze, przez filozofię św. Tomasza, zwaną w niektórych okresach filozofią scholastyczną. Przy końcu artykułu wskaże na udaną próbę obrony myśli św. Tomasza, którego 750 rocznicę śmierci obchodzimy w bieżącym roku.

¹ *Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, tłum. A. Wajs, Kraków 1994, s. 148–150. Warto zaznaczyć, że R. Ingarden bardzo cenił ten zbiór listów napisanych pomiędzy nim a E. Stein. Chronił go przed ewentualnym zniszczeniem czy utratą, szczególnie w trudnych latach okupacji. Wydaje się, że czynił to ze względu na osobę autorki, z którą łączyły go więzy szczerzej i serdeczniej przyjaźni, ale również świadomość ich wartości. Cenił bowiem wielką bezpośredniość i szczerość wypowiedzi, otwartość oraz bezkompromisowość dyskusji, rzetelność, a często i ostrość krytyki, czy wreszcie słuszność i obiektywność oceny. Docenił wartość listów także ze względu na ich bogactwo informacji natury biograficznej co do Edyty Stein, Edmunda Husserla oraz wielu fenomenologów z kręgu getyńskiego czy fryburskiego, a także wielu innych znaczących postaci ze świata nauki. Uważał, że właśnie z tych racy listy winny być opracowane i publikowane.

1. Nowe podejście do filozofii i nauki w okresie renesansu

Okres Renesansu, szczególnie w swej schyłkowej fazie, przypadającej na pierwszą połowę XVII wieku charakteryzował się bardzo ważnym zwrotem w kulturze europejskiej. Mówi się nawet, że miała miejsce w tym czasie kulturowa rewolucja, charakteryzująca się nowym rozumieniem człowieka oraz nowym podejściem do filozofii, nauki i sztuki. Ta nowość wyrażała się w przejściu od postawy teocentrycznej właściwej średniowieczu, do postawy antropocentrycznej i przyrodocentrycznej². W Renesansie zmienił się sposób myślenia o świecie, zaczęto coraz bardziej rozumieć, że opiera się on na swych własnych strukturach, które należy wyjaśnić naukowo, niezależnie od teologii. W tym wyjaśnianiu przydatna była szczególnie matematyka, a nie teologia, czy metafizyka. Otaczający świat przestał być symbolem prawd duchowych, a został stopniowo zredukowany do przedmiotu obserwacji, nabierając przez to wyraznie świeckiego charakteru. Takie podejście do świata zaowocowało wielkimi odkryciami naukowymi, które niekiedy stały w opozycji do głoszonych prawd religijnych. Wielu naukowców musiało zmierzyć się z dramatycznym wyborem: albo przekreślić znaczenie Biblii, jak wiadomo w tamtych czasach najczęściej dosłowne, w celu jego uzgodnienia z wynikami naukowymi, albo też wprost przeciwstawić się niektórym teologom głoszącym tradycyjne rozstrzygnięcia, aby stanąć po stronie nauki.

Warto jeszcze podkreślić, że na początku XVII wieku na czele ruchu naukowego i filozoficznego stanęli po raz pierwszy od czasów starożytnych w dużej liczbie ludzie świeccy. W przeciwieństwie do swoich poprzedników z XIII i XIV wieku rzadko należeli do grona kapłanów czy zakonników. Tym samym byli bardziej niezależni od zagadnień religijnych. Pochodnia nauki i filozofii przeszła z rąk duchowieństwa w ręce świeckich, pochodzących z lepiej sytuowanych warstw społecznych – z kupców, dworzan, urzędników, prawników. Wśród nich byli między innymi: Franciszek Bacon (+1626) lord i kanclerz, Johannes Kepler (+1630) astronom na dworze cesarskim, Galileo Galilei (+1642) fizyk, astronom i filozof, który zerwał z uniwersytetem w Padwie, Pierre Fermat (+1665) matematyk, prawnik i radca parlamentu w Tuluzie i nasz wielki Mikołaj Kopernik (+1543). Również Kartezjusz, ojciec filozofii nowożytnej wyszedł z kręgu ludzi świeckich. Ci wykształceni

² Ważną rolę w zmianie tej naukowej perspektywy odegrał Rene Descartes (+1650), zwany ojcem filozofii nowożytnej. Dążył on przede wszystkim do podniesienia na najwyższy możliwy poziom metody poznania naukowego (filozoficznego). Jego dwie niewielkie książeczki: *Prawidła kierowania umysłem* oraz *Rozprawa o metodzie* są nadal bardzo pomocne w kształtowaniu własnego poznania nie tylko filozoficznego ale również teologicznego.

mieszczanie szlachetnie urodzeni zaczęli gromadzić się i zakładać instytucje, stowarzyszenia i akademie (np. w Rzymie i w Paryżu) poza tradycyjnymi uniwersytetami, aby móc swobodnie dyskutować nie zważając na kościelne ograniczenia. Spotykali się tam katolicy, protestanci, janseniści, agnostycy, a nawet ateści, dzieląc się swymi odkryciami. Podczas tych spotkań dystansowano się od istniejącej łatwowiernej ludowej wyobraźni religijnej i niektórych form kultu religijnego, jak np. nadmierne praktykowanie egzorcyzmów, czy przesadny kult relikwii. Nic dziwnego, że ci uczeni mieli poczucie swojej wyższości, erudycji i wyśmiewali się z wierzeń ludowych. Wprawdzie większość z nich była jeszcze wierząca, ale zachowywała coraz większy dystans do Kościoła³.

Można powiedzieć, że to właśnie w pierwszym trzydziestolecu XVII wieku doszło do rozłamu pomiędzy oficjalnym nauczaniem Kościoła a rozwijającymi się co raz bardziej naukami szczegółowymi. Ówczesna scholastyka, z którą kojarzono przede wszystkim filozofię św. Tomasza, znajdowała się w kryzysie. Z czasem scholastyka, czy metafizyka przestała oznaczać badanie świata realnie istniejącego, a coraz częściej zaczęto odnosić te terminy do badań teoretycznych, odbiegających od problemów codziennego życia, a więc i życiowo niepotrzebnych.

Rozłam ten pogłębił się w wieku XVIII, w okresie Oświecenia. Dalsze podporządkowanie rozumu metodom eksperymentalnym i matematycznym, za Newtona (+1727), doprowadziło do jeszcze większych wyników naukowych i technicznych, a przez to filozofia i teologia coraz bardziej traciły swe znaczenie. Ludzki rozum nauczył się obywać bez argumentu w postaci autorytetu i dogmatu religijnego. Wypracował sobie własne metody weryfikacji naukowych twierdzeń i nie potrzebował odwoływać się do innej instancji, tzn. do Biblii, czy też nauki Kościoła, szczególnie tej dotyczącej świata przyrody. Autorytet Kościoła i tradycji wydawał się coraz bardziej zagrożony. Warto nadmienić, że z czasem ta krytyczna funkcja rozumu związana z uprawianiem nauk przyrodniczych, których wzorem stała się zmatematyzowana fizyka, stanie się nową formą „świeckiego dogmatu”, który z czasem będzie budził co raz bardziej poważne i uzasadnione zastrzeżenia i sprzeciwy⁴.

³ M. J. Buckley zauważa, że już na początku XVII stulecia istniało powszechne przekonanie, że ateści stoją u bram Kościoła, a zadanie obrony religijnych murów przeszło z teologii, która była często zarzewiem nieporozumień i konfliktów, na filozofię. *Idem, At the Origins of Modern Atheism*, Yale 1987, s. 87.

⁴ Ch. Duquoc, *Niejasność teologii sekularyzacji, Esej krytyczny*, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 1975, s. 26–27.

2. Krytyka filozofii scholastycznej w okresie pozytywizmu

Wielki szacunek, czy niemalże kult nauk matematyczno-przyrodniczych rozpoczęty w Odrodzeniu stał się integralną częścią intelektualnego klimatu wieku XIX. Nic więc dziwnego, że zwrócono się przeciwko metafizyce tradycyjnej (scholastyce) i postulowano, by zastąpić ją bądź naukami szczegółowymi, bądź – już w XX wieku – refleksją nad nimi (neopozytywizm) czy wreszcie filozofią języka (filozofię analityczną).

Dużą niechęć do metafizyki scholastycznej w XIX wieku wniósł pozytywizm, rozwijający się przede wszystkim we Francji i Anglii, ale mający również swych przedstawicieli w Niemczech. We Francji zręby filozofii pozytywistycznej tworzyli A. Comte (+1857), E. Littré (+1881), C. Bernard (+1878), J. Renan (+1892), H. A. Taine (+1893), a w Anglii J. S. Mill (+1873), H. Spencer (+1903), w Austrii i w Niemczech E. Mach (+1916), żeby wyliczyć tylko najważniejszych. Przedstawiciele pozytywizmu odrzucili koncepcję scholastyki jako wiedzy racjonalnej, komunikowalnej intersubiektywnie i weryfikowalnej, posługującej się naturalnymi środkami poznawczymi. Zaproponowali własną koncepcję filozofii zakładającą, że wzorcowym, najdoskonalszym, a może nawet jedynym wartościowym poznaniem jest poznanie charakterystyczne dla nauk przyrodniczych typu matematyczno-fizycznego. Wedle tej koncepcji filozofia nie stanowi odrębnej dziedziny poznania tak ze względu na przedmiot, jak i stosowaną w niej metodę: jest w pełni uzależniona od poznania naukowego. Stanowi kontynuację nauk przyrodniczych bądź w znaczeniu encyklopedyczno-syntetycznego opracowania wyników nauk szczegółowych, bądź też uogólnienia rezultatów tychże nauk⁵. W każdym z tych przypadków mamy więc do czynienia z filozofią, która nie jest wiedzą autonomiczną w stosunku do nauk przyrodniczych, lecz stanowi ich – tak czy inaczej rozumianą – nadbudowę. Nic dziwnego, że ta filozofia bardzo radykalnie odbiegała od filozofii arystotelesowsko-tomistycznej.

We Francji pierwszym, który dostrzegł potrzebę nowej filozofii, był A. Comte. Uważał on, że sytuacja, jakiej był świadkiem w życiu społecznym, a którą cechowały nieporządek i anarchia, ma swoje głębokie źródła w braku jednej, zwartej filozofii dostarczającej ogólnej wiedzy o świecie i człowieku. Dlatego też, mając wysoko rozwinięte poczucie misji społecznej, postanowił zbudować nowy system filozoficzny. Swój program filozofii „pozytywnej” (stąd późniejszy termin „pozytywizm”) wyłożył w sześciu tomach *Cours de*

⁵ Por. S. Kamiński: *Antropologia filozoficzna a inne działy poznania*, w: *O Bogu i człowieku*, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 135–155.

philosophie positive, wydanych w latach 1830–1842⁶. Twierdził, że filozofia scholastyczna nie mogła już podźwignąć się po ciosach zadanych jej przez doskonalące się, poczynwszy od XVII wieku, poznanie naukowe, którego jedną z najistotniejszych właściwości był empiryzm metodologiczny. Tego skutecznego narzędzia dawnej filozofii brakowało⁷.

A. Comte skonstruował swoją filozofię „pozytywną” na bazie nauk szczegółowych, przede wszystkim w oparciu o świeżo stworzoną przez niego socjologię jako naukę o faktach społecznych⁸. Socjologia miała bazować na faktach empirycznych, a jej zadaniem było odkrycie praw rządzących rozwojem społeczeństwa. W takiej sytuacji dla filozofii autonomicznej, niezależnej od nauk szczegółowych, a tym bardziej dla metafizyki jako nauki pierwszej nie było już miejsca. Wszystko, co może stanowić przedmiot poznania naukowego, ogarniają dyscypliny szczegółowych nauk empirycznych. Filozofia może istnieć jedynie jako encyklopedyczna synteza tego, co nauki już osiągnęły⁹.

Charakterystyczną cechą pozytywizmu był scjentyzm, który na dobre zagościł w europejskiej świadomości społecznej, jak wyraził się ks. M. Heller. Postawa scjentyistyczna to postawa bezgranicznego zaufania do nauk przyrodniczych i uznanie ich metod i założeń za ideał prawdziwej nauki. Wszystkie problemy poznawcze, również te z nauk humanistycznych, powinny być, zdaniem scjentyistów, rozwiązywane według wzoru, jakiego dostarczają nauki przyrodnicze. Co więcej, nauka w pozytywizmie stała się swoistą eschatologią czy też nową religią, tzn. obietnicą zmiany świata na lepsze dzięki nauce, nie tylko w dziedzinie ekonomicznej, ale i społecznej¹⁰.

⁶ Dzieło to było mało znane, podobnie jak i inne prace Comte’a. De facto najbardziej rozpowszechniony był pozytywizm w wersji spopularyzowanej przez uczniów i kontynuatorów filozofii Comte’a, zob.: D. Dzwonkowska, *Filozofia a nauki przyrodnicze. Analiza koncepcji Stanisława Kamińskiego i Kazimierza Kłósaka*, Warszawa 2014, s. 26.

⁷ E. Morawiec, *Odkrycie metafizyki egzystencjalnej. Studium historyczno-analityczne*, Warszawa 1994, s. 162–163.

⁸ „Pozytywny” zdaniem Comte’a znaczy przede wszystkim oparty na doświadczeniu empirycznym, próbujący rozwiązać pojawiające się problemy badawcze w sposób praktyczny i użyteczny, nie skupiający się na krytyce i polemikach. Regułami filozofii pozytywnej było: rozważać tylko tematy użyteczne, które mają służyć polepszeniu życia; ograniczać się do przedmiotów, o których można uzyskać wiedzę pewną, a więc do przedmiotów rzeczywistych dostępnych umysłowi; zajmować się kwestiami ścisłymi i nie wypowiadać twierdzeń innych niż oparte na faktach poznawalnych zmysłami zewnętrznymi, w szczególności zaś nie dociekać istoty rzeczy, nie szukać dla faktów przyczyn, które leżą poza dziedziną faktów, lecz szukać praw w postaci stałych związków między zjawiskami; pracować pozytywnie, nie ograniczając się do krytyki.

⁹ Por. S. Kamiński, *op. cit.*, s. 100.

¹⁰ B. Skarga, *Comte*, Warszawa 1966, s. 13.

Pozytywizm Comte'a zyskał sobie wielu zwolenników na terenie Francji i Anglii. Jak już wspomniano, wśród Francuzów do najwierniejszych zwolenników całościowo wziętej koncepcji filozofii pozytywnej zalicza się É. Littrégo, C. Bernarda, J. Renana, H. A. Taine'a. Wszyscy oni, zgodnie z założeniami pozytywistycznymi, ustosunkowali się negatywnie do filozofii reprezentowanej przez św. Tomasza, uważając, iż w świetle istniejącego, wysoko rozwiniętego poznania naukowego nie ma dla niej miejsca w ludzkim poznaniu.

Podsumowując powyższe rozważania, należy powiedzieć, że postawa pozytywistyczna stała się dla wielu środowisk podstawą do powstania klimatu myślowego, zgodnie z którym wszelkie zainteresowania rozwiązywano w duchu pozytywizmu. Pozytywistyczne, redukcjonistyczne podejście do nauki, mówiące, że poza faktami danymi w doświadczeniu zmysłowym nie ma miejsca na badania naukowe, znacznie zawężyło i to w błędny sposób, obszar badawczy zarówno nauki jak i filozofii. Błąd polegał na tym, że po pierwsze, oprócz doświadczenia zmysłowego człowiek w swym bogactwie otwarcia się na świat posiada przecież jeszcze innego rodzaju doświadczenia, jak np. doświadczenie moralne, estetyczne czy religijne. Jeżeli się one pojawiają to trzeba je analizować za pomocą nauk empirycznych lub filozofii. Po drugie, jeżeli filozofia miałaby analizować dane dostępne tylko w doświadczeniu zmysłowym, to wtedy nie może odkrywać prawd ostatecznych. Pozytywiści musieli zatem porzucić w filozofii i w nauce wyjaśniania na drodze odwołania się do istot i przyczyn rzeczy, a ograniczyli się do wyjaśnienia przebiegu zdarzeń i relacji między faktami przez wskazanie ich prawidłowości, co uzyskuje się indukcyjnie na podstawie dogmatycznie przyjętych danych doświadczenia zewnętrznego, a potwierdza empirycznie, posługując się teorią prawdopodobieństwa. Sprawia to, że istotne pytania, które człowiek stawia, a które wychodzą poza fakty empiryczne, nie mogą znaleźć odpowiedzi¹¹. Nic dziwnego, że kilkadziesiąt lat później Ludwik Wittgenstein (+1951), „ojciec chrzestny” neopozytywizmu w swoich, *Lecture on Ethics* z roku 1929 z naciskiem podkreśla, że wszelkie wypowiedzi etyczne czy religijne mieszczą się „beyond significant language”¹². Zdania etyczne i religijne nie mogą należeć do filozofii ponieważ nie mają nic wspólnego z sensownym językiem. Widać tu wyraźnie jakie poważne konsekwencje wypływają z wyjściowych założeń pozytywistów i późniejszych neopozytywistów i filozofów nauki.

¹¹ S. Opara, *Nurty filozofii współczesnej*, Warszawa 1994, s. 16; S. Kamiński, *Jak filozofować?*, Lublin 1989, s. 57.

¹² L. Wittgenstein, *A Lecture on Ethics*, w: „The Philosophical Review”, 74(1965), s. 13 (wyd. polskie: *Wykład o etyce*, tłum. W. Sady, w: L. Wittgenstein, *Uwagi i relacji i etyce*, Kraków 1995, s. 85).

Zarzut bezsensowność zdań metafizycznych i religijnych będzie pojawiał się w innych koncepcjach filozoficznych i światopoglądowych: wypływa on przede wszystkim z dogmatycznej postawy, jak to wykazał Roman Ingarden, że jedynym naukowym doświadczeniem jest doświadczanie empiryczne i jednym naukowym polem refleksji są dane nauk empirycznych. Nic dziwnego, że zarówno pozytywizm jak i neopozytywizm występował zdecydowanie przeciw scholastycznej koncepcji filozofii. Napotykały tu jednakże na ciekawe zjawisko: otóż w drugiej połowie XIX wieku scholastyka, będąc w stanie głębokiego kryzysu, odrodziła się w postaci neoscholastyki dzięki przede wszystkim działaniom podjętym przez papieża Leona XIII.

3. Negatywna ocena scholastyki przez romantyków

Analizując krytykę metafizyki scholastycznej, a w konsekwencji i religii katolickiej, należy wspomnieć o innym ciekawym źródle tej krytyki: niemieckim romantyzmie. Atak na metafizykę przyszedł z zupełnie innej strony – niż „racjonalny” pozytywizm. Na początku wieku XIX w Niemczech spory filozoficzne ogniskowały się wokół człowieka, a szczególnie idei przewodniej rewolucji francuskiej: wokół kategorii wolności¹³. Już I. Kant pojęcie wolności uznał w *Krytyce praktycznego rozumu* za koronę każdego systemu, który ma roszczenia do racjonalnego wyjaśnienia świata¹⁴. Z czasem kategoria wolności, autonomii człowieka rozrosła się do niespotykanych dotąd rozmiarów, będąc przyczyną nie tylko zjawisk pozytywnych, ale także wielu cierpień w życiu społecznych wskutek np. nadmiernego egoizmu przy zdobywaniu dóbr materialnych. Szereg filozofów doszło wówczas do wniosku, że ludzkość znalazła się w punkcie krytycznym, w którym odrzuciła całą swoją przeszłość, wielkie bogactwo myśli i tradycji przekazywanej z pokolenia na pokolenie i tworzącej bezpieczny punkt oparcia dla ludzkich umysłów. Ich zdaniem rewolucja francuska zawiodła pokładane w niej nadzieje, a odpowiedzialnością za to obarczono indywidualizm i racjonalizm oświecenia. Nic więc dziwnego, że około roku 1800 ujawnił się w Niemczech potężny nurt, najpierw w literaturze, a później w filozofii, który nosił nazwę romantyzmu i dążył do zerwania właśnie z oświeceniowym racjonalizmem i indywidualizmem. Zdaniem romantyków projekt oświeceniowy, który wyrażał się w swobodnej grze indywidualnych dążeń obliczonych na rozumnie pojętą korzyść osobistą, czego efektem miało być społeczeństwo urządzone racjo-

¹³ Dyskusje przebiegały w gorącej atmosferze: przewrót społeczno-intelektualny zapoczątkowany rewolucją francuską pokazał, że nie ma już niczego pewnego, zachwianiu uległy niewzruszone dotychczas wartości, a nawet same podstawy oceny działań i myśli ludzkich.

¹⁴ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1972, s. 4–5.

nalnie, społeczeństwo ludzi wolnych i szczęśliwych, okazał się przede wszystkim siłą destrukcyjną. Dawne więzi instytucjonalne i dawne normy moralne uległy zniszczeniu, a w ich miejsce, zamiast szczytnych ideałów rewolucji, rozpanoszył się zwykły egoizm nieliczący się z wymaganiami dobra ogółu.

Za prekursorów romantyzmu uważa się zaprzysiężonych i współpracujących ze sobą filozofów, którzy byli ludźmi wierzącymi. Należeli do nich m.in. J. G. Hamann (+1788), Novalis¹⁵ (+1801), F. H. Jacobi (+1819) i J. G. Herder (1803). Ten ostatni twierdził, że poznanie nie przebiega ściśle racjonalnie i zgodnie z matematycznymi prawidłami, lecz intuicyjnie. Dlatego też o wielkości uczonego, a zwłaszcza artysty, stanowi przede wszystkim wyjątkowa czy nawet genialna intuicja. Tym twierdzeniem Herder otworzył drzwi do myślenia romantycznego¹⁶. Początkowo romantycy nie mieli nic innego do przeciwstawienia racjonalizmowi poza moralnym obrzydzeniem; stąd motyw samotnej jednostki skłóconej ze światem, który odnajdujemy zwłaszcza we wczesnoromantycznych powieściach. Ale już w roku 1799 w *Die Christenheit oder Europa* pojawia się u Novalisa myśl, że naczelnym miernikiem wartości w ludzkim życiu może być element ponadindywidualny, mianowicie określony typ więzi społecznej, zasadniczo odmienny niż „więź interesu osobistego”, na której oparte zostały stosunki między ludźmi w społeczeństwie zrodzonym przez rewolucję. Punkt ciężkości koncepcji romantycznej przesuwają się odtąd coraz bardziej z *Persönlichkeit* ku *Gemeinschaft* (z osobowości ku wspólnotocie)¹⁷. Zaczął się rodzić koleiny (po oświeceniowym) wielki optymizm w ocenie możliwości ludzkiej natury; człowiek coraz bardziej czuł się niezależnym twórcą, który powinien czynić jak najwięcej dla dobra ludzkości, a nie tylko dla własnej egzystencji.

Filozofia zaczęła zmieniać swoje oblicze, nie towarzyszyła jej już radość płynąca z samego tylko poznania; zaczęto podkreślać potrzebę działania w konkretnym, otaczającym filozofa świecie¹⁸. Zdaniem romantyków

¹⁵ Novalis, właściwie Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg (+1801) – niemiecki poeta i prozaik, jeden z najbardziej znaczących przedstawicieli okresu wczesnego romantyzmu, uważany czasem za jednego z twórców tego kierunku.

¹⁶ M. Vogt, *Historia filozofii dla wszystkich*, tłum. M. Skalska, Warszawa 2004, s. 324.

¹⁷ J. Garewicz, *Rozdroża pesymizmu. Jednostka i społeczeństwo w koncepcji A. Schopenhauera*, Warszawa 1965, s. 45.

¹⁸ Ten proces uznawania za wartościowe tylko tego, co przynosi korzyść, zaczął się już od Kartezjusza, wzmocniony został między innymi przez K. Marksa, który twierdził, że „Filozofowie dotychczas tylko rozmaicie interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić”. Zdanie zawarte w artykule pt. *Tezy o Feuerbachu* (teza XI), napisanym na wiosnę 1845 r. Uważa się, że *Tezy o Feuerbachu* są jednymi z najbardziej dojrzałych pism Marksa odnośnie do zagadnień epistemologicznych i ontologicznych. Marks poświęcił w nich specjalną uwagę znaczącej roli Feuerbacha w sprowadzaniu religii do jej świeckich podstaw.

prawdy są przede wszystkim po to, by je urzeczywistniać, a nie tylko kontemplować. Nic dziwnego, że pojawili się wtedy odważni i chyba nie mniej dumni filozofowie, którzy nie wahali się przedstawiać siebie jako „proroków prawdy”, nauczycieli ludzkości. Byli przekonani, że to właśnie oni pokażą ludzkości ostateczne światło prawdziwej mądrości, które pozostawało ukryte w ciągu minionych stuleci. Do nich należał między innymi A. Schopenhauer, który twierdził, że to on właśnie przynosi ludzkości rzeczywistą prawdę¹⁹. Za swoje *opus magnum* uważał wydaną w 1819 roku (miał wtedy 31 lat) książkę *Świat jako wola i przedstawienie*; twierdził, że jest to „książka, która zawiera tajemnicę świata”. Nic dziwnego, że metafizyka klasyczna, rozumiana jako racjonalna, obiektywna refleksja nad bytem jako bytem, prawie że całkowicie zniknęła z naukowego dyskursu. Za dużo było w niej rozumu, za mało woli i uczucia.

Warto tu wspomnieć, że modna w XIX wieku idea autonomii i postępu, nieustannego rozwoju, nie ominęła także religii. Romantycy zaczęli formować nowe oblicze religii; niektórzy nie wahali się nawet głosić swoje niemalże prorockie posłannictwo. Tak jak w filozofii, również i w religii człowiek ze swoimi coraz większymi możliwościami zaczął zajmować centralne miejsce, natomiast ideę Boga zaczęto spychać na drugi plan. Tę zmianę trafnie ujął F. D. E. Schleiermacher (+1834): „Nie ten ma religię, kto wierzy w jakieś pismo święte, lecz ten, który nie potrzebuje żadnego, a sam mógłby jakieś stworzyć”²⁰. Nie trzeba dodawać, że taka koncepcja religii była daleka od teologii św. Augustyna czy św. Tomasza. Ta nowa wizja religii miała swe źródło we wrażliwości opartej nie na objawieniu i normach moralnych, ale na doświadczeniach samego siebie i świata, którymi można się rozkoszować estetycznie, wszak estetyzm był bardzo ważnym składnikiem romantyzmu. Dlatego starano się łączyć sztukę i religię. Religia jako sztuka uwalniała się od dogmatów i stawała się objawieniem ludzkiego serca²¹, natomiast sztuka jako religia dodawała swym wizjom świata nadziemskiej świętości.

¹⁹ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, tłum. J. Łoziński, Warszawa 1995, s. 265.

²⁰ F. D. E. Schleiermacher, *Mowy o religii*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 1995, s. 111. Zmianę tę umacniała dynamicznie rozwijająca się wówczas literacka krytyka *Biblii*. Poddawano ją coraz bardziej wnikliwym badaniom literackim i historycznym. W efekcie tych działań w niektórych środowiskach chrześcijańskich *Biblia* zaczęła tracić swój boski autorytet. W kręgach głównie protestanckich zaczęto nawet podważać boskość Jezusa Chrystusa. Uznawano go, owszem, za wybitnego nauczyciela mądrości lub religijnego reformatora, ale nie za Syna Bożego.

²¹ Religię za objawienie ludzkiego serca i nic więcej, uznał m.in. L. Feuerbach w swojej głośnej książce *O istocie chrześcijaństwa*. Feuerbach twierdził, że religia stanowi uprzedmiotowienie i projekcję ludzkich (przysługujących gatunkowi ludzkiemu) właściwości w jakiś inny świat.

W porównaniu z dawną religią objawioną, w której Bóg był solidnym i godnym zaufania dobrem, romantyczna religia-sztuka była przedsięwzięciem niepewnym i ryzykownym. Niektórzy romantycy zdawali sobie z tego sprawę. Jeden z ówczesnych poetów trafnie zauważa: „Jeśli taka istota (tn. romantyczna dusza) poczuje kiedyś, że słabnie moc jej skrzydeł, wówczas bez namysłu pozwala sobie na upadek, łamie skrzydła i potem na wieki już musi pęłzać. Romantycy czuli ten lęk, lęk przed rozczarowaniem, przed końcem bezpiecznego snu lunatyka. Muzyka w końcu wydawała się tylko wzruszającą, krótką radością, która z niczego powstaje i w niczym ginie²².”

Pokolenie wyzbyte starej wiary, niezadowolone z dokonań rozumu ze względu nad rewolucję francuską, a zachęcone do śmiałych wzlotów wyobraźni, wyraźnie czuło jałowość normalnego życia, które otrzymało w spadku po ojcach – po części tylko rozumnych i po części tylko pobożnych. Młodzież, uciekając przed tą sytuacją, poszukiwała azylu. Znalazła Boga sztuki, który już niebawem rozpoczął swe panowanie. Religia nie była dla niej religią ojców, owszem, była siłą zbawczą, ale w romantycznym zestawieniu ze „sztuką” i „miłością”. Religia romantyczna nie opierała się na pokorze i wierze w objawienie, lecz na autoafirmacji, była jedną z wielu postaci „wyzwolonej” wyobraźni. A wszystko zaczęło się od Kantowskiej rewolucji: krytyki tradycyjnej metafizyki, spustoszenia tradycyjnej wiary, zmiany zainteresowań ze „świata w sobie” na „świata dla mnie”. Zgodnie z postulatami romantyzmu dostęp do boskiej tajemnicy w nas, a dzięki temu do tajemnicy świata, mają przed wszystkim sztuka, zwłaszcza muzyka i religia. Obie są twórcami naszej wyobraźni, mają boską moc, bowiem pochodzą z obszaru niewysławianego: ludzkiego „ja”. Boskość rodzi się więc na ziemi. Można tu dostrzec niebezpieczny zwrot w historii religii i właściwie w całej kulturze. Zauważył to już Jacobi, jeden z ówczesnych filozofów, który nie

Religia pochodzi stąd, że człowiek tworzy sobie Absolut ze swoich własnych cech, które absolutyzuje. „Świadomość Boga jest samowiedzą człowieka, poznanie Boga – samopoznaniem człowieka”. Na podstawie tego, jaką kto ma wizję Boga, poznaje się tego człowieka, i odwrotnie: z tego, jaki jest człowiek, można wydedukować, jaki jest jego Bóg. Obaj są jednym i tym samym. Religia jest więc „fałszywą świadomością”, jest iluzją. Z drugiej jednakże strony, jest czymś tak naturalnym jak dzieciństwo. Jest koniecznym stopniem na drodze samorozwoju jednostki, czymś, czego nie trzeba się wstydzić. Przejście od religii do świadomości ateistycznej odbywa się dzięki odkryciu projektującego charakteru wiedzy religijnej, odkryciu że Bóg jest projekcją człowieka. „Fundamentalne dogmaty chrześcijaństwa są realizowaniem pragnień serca”. L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 195, s. 66 n.

²² R. Safranski, *Schopenhauer, Dzikie czasy filozofii. Biografia*, tłum. M. Falkowski, Warszawa 2008, s. 77–78.

akceptował tego nowego ruchu, pisząc przenikliwie: „Albo Bóg jest, jest poza mną jako żywa, istniejąca dla siebie istota, albo ja jestem Bogiem”²³.

Można powiedzieć, że istota romantyzmu polegała na subiektywizacji świata. Klucz do świata tkwi według romantyków w ludzkim sercu; łąd serca jest więc łądem świata, i to w dwojakim sensie. Po pierwsze, romantyzm traktuje świat jako *makroantropos*²⁴. Po wtóre, romantyzm nie tylko utożsamia człowieka ze światem, ale daje mu też nad światem zupełną władzę. Wszystko podlega ludzkiej woli. Człowiek jest jedynym panem, a zarazem wiążącym prawem w całej przyrodzie²⁵.

4. Odnowa filozofii św. Tomasza przez papieża Leona XIII

Kryzys filozofii klasycznej został zahamowany w dużym stopniu za czasów pontyfikatu papieża Leona XIII. Ważną datą jest tutaj rok 1879 roku, zaledwie osiemnaście miesięcy po tym, jak kard. Joachim Pecci został wybrany na papieża Leona XIII. Wtedy bowiem ukazała się jego słynna encyklika *Aeterni Patris*, dotycząca, jak wyraża jej pełny tytuł, *Odrodzenia katolickich szkół filozofii chrześcijańskiej wg myśli doktora anielskiego, św. Tomasza z Akwinu*.

Encyklika była dużym zaskoczeniem nie tylko w ówczesnym świecie nauki, ale nawet w świecie samego Kościoła katolickiego²⁶. Warto nadmie-

²³ F. H. Jacobi, *List o nihilizmie*, tłum. S. Gromadzki, w: *Przegląd filozoficzno-literacki* 2004, nr 1 (7), s. 62.

²⁴ Znaczenie wyrażenia, że świat jest makroantroposem dobrze wyjaśnia wypowiedź Novalisa: „Marzymy o podróżach przez wszechświat, a czyż wszechświat nie jest w nas samych? Nie znamy głębin własnego ducha. Do wewnątrz prowadzi tajemnicza droga. Wieczność z jej światami, przeszłość i przyszłość są w nas albo nie ma ich nigdzie. Świat zewnętrzny jest światem cieni i rzuca cień w królestwo światła” – Novalis, *Kwiatny pył*, w: *idem, Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 93. A. Lewandowski tak komentuje powyższe słowa: „Oczywiście Novalisowi chodzi tu o ponowne ugruntowanie w ramach romantycznej spekulatywnej teorii natury dawnej idei, w ramach której człowiek postrzegany był jako mikrokosmos, wszechświat zaś jako makroantropos – dzięki czemu zagwarantowana była ścisła odpowiedniość między samopoznaniem a kontemplacją zewnątrz, co zakorzeniło miało człowieka na powrót w życiu. Jednakże, idea ta bardzo szybko, bo już u samych jenajczyków zaczęła załamywać się pod wpływem narastającego krytycyzmu, związanego choćby ze wzmiarkowanym już przekonaniem o odsuwającym się w nieskończoność (w nicość) marzeniu o realnym pojednaniu wszelkich sprzeczności i dysonansów”. *Idem, Nietzsche i romantyczne niebezpieczeństwa nowoczesności*, w: *Nietzsche i romantyzm*, red. M. Kruszelnicki, W. Kruszelnicki, Wrocław 2013, s. 80.

²⁵ Można powiedzieć, że romantyczna koncepcja religii nie była całkowicie nową koncepcją. Możliwość zbawienia o własnych siłach głosił już w starożytności np. mnich z Brytanii, Pelagiusz (+427).

²⁶ Owszem, do czasu ogłoszenia encykliki były nieśmiałe próby ratowania scholastyki, a szczególnie filozofii św. Tomasza. I tak w Niemczech próbowali tego kanonik A. Stoeckl

nić, że naukę św. Tomasza studiowano i szanowano przede wszystkim wśród dominikanów, i to już od czasu jego kanonizacji w 1323 roku. Jednakże te, niewątpliwie gorliwe, studia nie przyczyniały się do szerszego propagowania myśli Tomasza poza, oczywiście, kręgiem samego zakonu. Oddziaływanie tomizmu zahamowała na pewno reformacja, a później, jak już wspomniano, filozofia Kartezjusza i dalszy rozwój filozofii nowożytnej. Scholastykę poddano krytyce, ale trzeba podkreślić, że ta krytyka odnosiła się często do jej późnośredniowiecznej i renesansowej esencjalnej formy. Rzeczywiście, scholastyka przeżywała wtedy istotnie kryzys, przeradzając się często w jałową refleksję nad pojęciami, a nie nad bytem realnie istniejącym. Oczywiście ofiarą tych oskarżeń pod względem scholastyki padała niesprawiedliwie filozofia św. Tomasza²⁷. Niemniej skoro sama filozofia w kręgach kościelnych przeżywała kryzys, to dotyczył on również teologii i całego katolickiego nauczania. Kryzys ten pogłębiał jeszcze, dynamiczny rozwój nauk szczegółowych, techniki i jak również wielkie zmiany społeczno-polityczne, szczególnie w świecie robotniczym. Kościół zaczął być spychany na niebezpieczne rafy zagrażające wręcz jego egzystencji. Nic dziwnego, że otwarcie mówiono o końcu Kościoła, w połowie XIX stulecia²⁸.

Na tym tle widać, że ogłoszenie encykliki *Aeterni Patris* o powrocie do św. Tomasza było krokiem nie tylko bardzo potrzebnym, ale również od-

i jezuita J. Kleutgen; we Francji w tym trudnym czasie działali mądrzy kapłani M. d'Hulst, P. Freppel, E. Mignot i kardynał L. Pie. W Belgii wyróżniał się światły kardynał V. De-champs, w Hiszpanii, która w tym czasie była raczej dotknięta intelektualną apatią, działało kilku wybitnych tomistów, takich jak J. Balmes i kardynał I. Gonzalez. I wreszcie Włochy, choć musiały znosić poczynania nieszczęsnego Giobertiego, to jednak wydały najbardziej znaczących krzewicieli tomizmu, wśród których należy wymienić: ks. G. Sanseverina, N. Signoriella, S. Talama i J. Prisca, jezuitę G. Cornoldiego, A. Travagliniego, kardynała T. Zigliarę, oraz dwa filary odrodzenia tomizmu: braci Józefa i Joachima Peccich; ten drugi to przyszły papież Leon XIII. Więcej na ten temat: L. E. Boyle, *A Remembrance of Pope Leo XIII: The Encyclical Aeterni Patris*, w: *One Hundred Years of Thomism Aeterni Patris and Afterwards*, red. V. B. Brezik, Houston 1981, s. 15–18.

²⁷ É. Gilson przeciwstawił takiej scholastyce prawdziwą filozofię: „Każda doktryna godna miana filozofii wychodzi z konkretnego i powraca do konkretnego, każda natomiast scholastyka wychodzi z filozofii i powraca do filozofii. Filozofia musi wyrodzić się w scholastykę, gdy uczyni przedmiotem swych rozważań nie istniejący konkretny, który powinna coraz gruntowniej zgłębiać, przenikać i wyjaśniać, ale gotowe sformułowania pewnych hipotez wyjaśniających, tak jakby same te formuły – a nie to, czego dotyczą, stanowiły rzeczywistość”. Stąd pojęcie „scholastyka” jest niekiedy używane w znaczeniu „filozofia zdegenerowana”.

²⁸ Te niebezpieczne rafy, których należało koniecznie uniknąć, to wspomniany racjonalizm, pozytywizm, rodzący się marksizm czy wreszcie nieobecność w teologii, a szczególnie w apologetyce, rzetelnej filozofii. Bardzo potrzebna była jakaś zdecydowana interwencja najwyższej władzy Kościoła, jakiś reformatorski dokument, który pomógłby zaradzić tym niebezpieczeństwom.

ważnym, a także zaskakującym, i to nawet katolików. Element zaskoczenia tkwił nie tylko w tym, że w wówczas wielu już na dobre odwróciło się od tomizmu, ale także w tym, że w dotychczasowej historii Kościoła nie było podobnego dokumentu²⁹.

Na jakie zagadnienia zwracała uwagę encyklika *Aeterni Patris*? Już z okazji swojego wyboru na Stolicę Piotrową 21 kwietnia 1878 r. Leon XIII skierował do świata katolickiego proste, wydawać się by się mogło, słowa zawierające myśli, które rozwinął szesnaście miesięcy później w tej encyklice³⁰. Nowo wybrany papież mówił o potrzebie odnowienia nauczania filozoficznego w Kościele. Filozofia, zdaniem papieża, jest daleka od tego, by powodować odrzucanie Bożego objawienia, ma raczej zadanie obrony Objawienia przed jego wrogami, jak uczą nas przykład i pisma wielkiego św. Augustyna, św. Tomasza i wielu innych mistrzów mądrości chrześcijańskiej. W tym zdaniu zawierał się plan przyszłej encykliki. Papież stwierdził, że aby odnowić, utrzymać i bronić prawdziwego życia religijnego, Kościołowi potrzeba filozofii otwartej na wiarę, blisko z nią związanej, a jednak od wiary odrębnej. Chrześcijański system filozoficzny nie może być ukrytą teologią czy też ogólną syntezą obejmującą całość Objawienia, musi natomiast zawierać wszystko, co odnosi się do ludzkiego doświadczenia, które zostało naukowo ustalone. Mówiąc prościej, musi mieć za podstawę „filozofię wieczystą”³¹.

²⁹ Zaskoczenie było tym większe, że w poprzednich pontyfikatach, począwszy do czasów rewolucji francuskiej aż do Leona XIII, nic tego nie zapowiadało. Oczywiście Stolica Apostolska dostrzegała niebezpieczeństwo ze strony nowożytnego racjonalizmu, tradycjonalizmu, ontologizmu i indyferentyzmu, broniła swoich wiernych, potępiając poszczególne błędne kierunki w latach 1824, 1832, 1835, 1844, 1846, 1855, 1857, 1860, 1862, 1863, a dodatkowo, potępiła je wszystkie razem w roku 1864, w specjalnym wykazie poglądów sprzecznych z doktryną Kościoła. Dokument ten to *Syllabus papieża Piusa IX względnie zbiór błędów potępionych w różnych pismach papieża Piusa IX*, ogłoszony 8 grudnia 1864 r. Jak widać, były to potępienia, czyli kroki negatywne, natomiast Leon XIII, ogłaszając wspomnianą encyklikę, uczynił po raz pierwszy od wielu lat krok pozytywny. Ciekawe są okoliczności uczynienia przez Leona XIII tego odważnego posunięcia. Kiedy został wybrany na stanowisko papieża w 1878 r., był już znanym tomistą mającym za sobą określony rozwój intelektualny i bogate naukowe doświadczenie.

³⁰ Na dwa lata przed swoją śmiercią papież w wywiadzie przyznał, że ze wszystkich jego encyklik (a napisał ich w ciągu 25 lat pontyfikatu aż 85!) najbliższa jest mu ta właśnie, która promowała odrodzenie myśli scholastycznej i tomistycznej. „Revue Thomiste” nr 5 (1901), s. 132.

³¹ Termin „philosophia perennis” jest różnie rozumiany. Został utworzony przez Augustyna Steuchusa (Agostino Steuco) i użyty w jego dziele *De perenni philosophia libri X* (1540 r.). Steuchus wychodził z założenia, że tak, jak istnieje tylko jedna zasada wszelkich rzeczy, tak samo wiedza o niej zawsze była u wszystkich ludzi ta sama. Celem, jaki sobie postawił, miało być stwierdzenie tej jednej wiedzy-mądrości u wszystkich filozofów i wykazanie jej pełnej zgodności z prawdziwą, tzn. chrześcijańską religią. Od Steuchusa termin „philosophia perennis” przejął G. W. Leibniz, chcąc zaakcentować ciągłość filozofii i jej progre-

(*philosophia perennis*), która jest niczym innym, jak wyrazem zdrowego rozsądku, według zasad wypływających z ludzkiego rozumu i przez niego weryfikowanych. Encyklika *Aeterni Patris* uznaje, że taka właśnie filozofia realizuje się niemal we wzorcowy sposób w tomizmie bardziej niż w jakimkolwiek innym scholastycznym czy nowoczesnym systemie filozoficznym.

W encyklice Leon XIII podkreśla, że choć „Tomasz zdecydowanie oddzielił filozoficzną myśl od wiary, to jednak godził je ze sobą przyjaźnie i zachował prawidła właściwe każdej z nich oraz troszczył się o ich godność tak bardzo, że wyniesiona na skrzydłach jego mądrości aż na szczyt ludzkich możliwości myśl filozoficzna wyżej wznieść się już niemal nie jest w stanie, wiara zaś nie może oczekiwać od myśli filozoficznej większego i potężniejszego wsparcia od tego, którego doznała za sprawą Tomasza” (punkt 18)³².

Leon XIII twierdził, że Tomasz nie cieszy się już takim szacunkiem jak kiedyś. Autor sugeruje, że przyczyną tej sytuacji są nowatorzy XVI stulecia, którzy, przekładając rozum ponad wiarę, otworzyli drogę wielu sprzecznym opiniom. „Ta wielość i różnorodność koncepcji jakże często prowadzi do chwiejności i zwątpienia. Każdy dobrze wie, jak łatwo ludzkie umysły z wątplenia popadają w błędy” (24). Nie koniec na tym, pisał papież, ten duch przeniknął także do wielu filozofów katolickich. Odrzucając na bok starą mądrość, wielu zwróciło się ku nowym prądom myślowym. Zamiast budować na tym, co już istnieje, starali się stworzyć coś nowego w oparciu o niestabilną podstawę. Papież zachęca do powrotu do Tomasza m.in. dlatego, że „wszystkie dziedziny ludzkiej wiedzy powinny uzyskać ze strony dobrej filozofii pomoc dla swego rozwoju. Fakty historyczne potwierdzają, że nauki wtedy najbardziej się rozwijały, kiedy filozofia znamionowała się

sywny charakter. É. Gilson uważa, że „*philosophia perennis*” (o ile uznajemy zasadność tego terminu) ma podstawy nie w podmiotowym dążeniu do odkrycia jednej prawdy filozoficznej, lecz w przedmiotowej niezmienności struktury rzeczy będącej przedmiotem refleksji metafizycznej. Dlatego jego zdaniem „filozofia wieczysta” w ścisłym sensie może być tylko metafizyka. Tomiści uważają, że filozofia wieczysta jest konkretna filozofia rozwijająca się w ramach tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, inni, jak np. J. Moreau, sądzą, że taką filozofią jest filozofia platońska. S. Wielgus, *Filozofia wieczysta*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2009, t. 10, s. 332–334; M. Kurdziałek, *Rzecznik „philosophia perennis”*, „Roczniki Filozoficzne”, z. 1 (1968), s. 14.

³² Polski tekst encykliki Leona XIII, *Aeterni Patris* dostępny jest na stronie: <https://silesia.edu.pl/index.php/Papie%C5%BCLeonXIII-encyklikaAeterniPatrisz4VIII1879oZnaczeniuFilozofiiChrze%C5%9Bcija%C5%84skiej>. Więcej na temat tej encykliki można przeczytać m.in. w: W. Siwek, *Encyklika „Aeterni Patris” a neoscholastyka. Z powodu 50-lecia: 1879–1926*, „Ateneum Kapłańskie”, 2 (1929) 24, s. 114 nn.; K. Kowalski, *Wpływ filozofii tomistycznej na współczesne odrodzenie katolickie*, „Prąd” nr 17 (1929), s. 162 nn.; B. Dembowski, *Encyklika „Aeterni Patris” w Polsce*, w: *Studia z dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1978, s. 324 nn.

mądrym sądem, bywały zaś zaniedbywane i lekceważone, gdy filozofia podupadała i wikłała się w przeróżne błędy. Dlatego najwyższą krzywdą dla filozofii jest zarzucanie jej, iż przeszkadza postępowi i rozwojowi nauk, zwłaszcza przyrodniczych. Niesłuszność tego zarzutu potwierdzili swoim postępowaniem św. Tomasz, a wcześniej św. Albert Wielki. Co więcej, liczni przedstawiciele nauk przyrodniczych naszego stulecia otwarcie przyznają, że między niezbitymi ustaleniami współczesnej fizyki a filozoficznymi zasadami scholastyków nie ma żadnej istotnej rozbieżności” (29, 30).

Podsumowując, można powiedzieć, że Leon XIII, świadom kryzysu, w którym znalazły się społeczeństwa w XIX wieku, zaproponował naukę św. Tomasza ze względu na to, że uważał go za wybitnego nauczyciela, który nie tylko umiał połączyć wiarę z rozumem, ale jako filozof był wielkim realistą nie tylko w znaczeniu metafizycznym, ale także epistemologicznym, a w tym ostatnim dlatego, że był przekonany, iż umysł ludzki jest zdolny nawiązać w swych sądach łączność z realnie istniejącym światem. Ważną zasadą tomistycznej teorii poznania jest pogląd, że właściwym przedmiotem ludzkiego umysłu jest świat rzeczy materialnych. Rozum, wbrew temu, co twierdził Platon, nie posiada idei wrodzonych, nie szuka wiedzy w kontemplacji istoty duszy, nie otrzymuje pojęć od aniołów lub też na drodze bezpośredniego widzenia Boga. Ponieważ całe nasze poznanie, a więc i metafizyczne, zależy od materiału dostarczonego przez zmysły, toteż na zakres, jakość i głębokość owego poznania będą wpływać dane z obserwacji i doświadczenia. Widać tu więc wielkie dowartościowanie doświadczenia empirycznego. Refleksja metafizyczna rozpoczyna się od prostych sądów egzystencjalnych: „coś istnieje”. Na tym zbudowany jest realizm metafizyczny, który głosi, że pewne byty, a szczególnie świat zewnętrzny dany nam w doświadczeniu zmysłowym, istnieje realnie, tzn. niezależnie od aktów poznawczych człowieka.

Działania papieża Leona XIII przyczyniły się do odnowy myśli Tomaszowej, choć oczywiście nie odbyło się to bez wielu przeciwności i od razu. Po wydaniu encykliki papież Leon XIII powierzył w 1880 roku ojcom dominikanom dokonanie korekty i ponowne wydanie wszystkich pism św. Tomasza; w tym samym roku ogłosił Doktora Anielskiego patronem wszystkich katolickich szkół i uniwersytetów na świecie. Uniwersytety katolickie i studiach zakonne szeroko otworzyły bramy dla tomizmu, zaczęły pojawiać się prace historyczne nad filozofią i teologią scholastyczną; prace takich autorów, jak M. Grabmann, F. Ehrle, W. Baumgartner, P. Mandonnet, K. Michalski i inni. Oznaką ożywienia tej filozofii było utworzenie nowego studium filozofii scholastycznej w Lowanium, wprowadzenie tomizmu na starym rzymskim uniwersytecie Gregorianum, powstanie powszechnego

studium dominikańskiego (*Collegium Angelicum*) oraz założenie Akademii św. Tomasza w Rzymie.

Z czasem zaczęli pojawiać się autorzy, którzy próbowali zbliżyć filozofię św. Tomasza do umysłowości współczesnej. Należy wymienić tu takie nazwiska jak: kardynał D. Mercier, M. de Wulf, T. Pesch, E. Gilson, J. Maritain, E. Hugon, R. Garrigou-Lagrange, L. Boyer, J. Gredt, a w Polsce: F. Gabryl, K. Weiss, M. Morawski, J. Woroniecki i inni. Filozofowie ci zaczęli przedstawiać poglądy Tomasza językiem komunikatywnym, a nie podręcznikowym, aby umożliwić czytelnikowi poznawanie mądrości Akwinaty u samych jej źródeł³³. Nie ulega więc wątpliwości, że encyklika *Aeterni Patris* miała wyraźny wpływ na zwiększenie zainteresowania filozofią scholastyczną, choć rozwój badań nad tą filozofią rozpoczął się wcześniej. B. Dembowski uważa, że encyklika usankcjonowała i pogłębiła istniejące już odrodzenie neoscholastyki, podając wytyczne dla szkół katolickich, korygując pewne błędy i wskazując na niebezpieczeństwa³⁴.

Warto wspomnieć na koniec, że odrodzenie scholastyki nie zawsze służyło samej filozofii. Pisane prace czasami miały bardziej charakter apologetyczny niż filozoficzny i nie zawsze zawierały głębsze rozumienie filozofii św. Tomasza. „W wielu instytucjach kościelnych zaczęto uczyć tomizmu, lub tego, co uznawano za tomizm, w sposób dogmatyczny, przypominający nauczanie marksizmu-leninizmu w opanowanych przez komunistów systemach oświaty”³⁵. Było to przyczyną określenia neoscholastyki przez przeciwników tego kierunku „filozofią z dekretu”³⁶. Potrzeba będzie dalszego zgłębiania myśli św. Tomasza, co będzie miało miejsce w II połowie XX wieku i uwidoczni się w pracach takich filozofów, jak É. Gilson, J. Maritain, L. Elders, M. A. Krąpiec, S. Swieżawski i wielu innych. ~

³³ System tomizmu w zarysie prezentuje w języku polskim 3-tomowa praca F. Kwiatkowskiego TJ, *Filozofia wieczysta*, Kraków 1947. S. Swieżawski podkreślał, że ruch „powrotu do Akwinaty” jest wciąż aktualny, aby tomizm nie zastygł w bezruchu jak w wieku XIV i XVII, aby współczesny człowiek patrzył na tomizm nowocześnie, a nie jak na stare formuлки, które stały się tylko muzealnym zabytkiem. Konieczne jest nasiąknięcie duchem filozoficznym, który ożywia św. Tomasza. Papież Leon XIII zachęcał, aby pojmować filozofię *ad mentem Sancti Thomae*, a nie *secundum Thomas*. Znaczy to, aby patrzeć na nią tak jak Tomasz, to znaczy jako na kontemplację bytu, aby sytuować filozofię bytu u podstaw wszystkich innych dziedzin filozofii, przyjmować w filozofii bytu jego stanowisko wyjściowe, przyswoić sobie jego realistyczną intuicję istnieniowego aspektu bytu, a nasiąknąwszy tym duchem, prowadzić dalej swoją własną refleksję filozoficzną. J. Kalinowski, S. Swieżawski, *Filozofia w dobie Soboru*, tłum. z tekstu francuskiego M. C. Gawrysiewie, Warszawa 1995, s. 157.

³⁴ B. Dembowski, *Spór o metafizykę i inne studia z historii filozofii polskiej*, Włocławek 1997, s. 73.

³⁵ F. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. B. Chwedeńczuk, t. 9, Warszawa 2006, s. 222.

³⁶ A. Mahrburg, recenzja książki L. B. Billia, *L'esilio di sant'Agostino. Note sulle contraddizioni di un sistema di filosofia per decreto*, „Przegląd Filozoficzny”, 3 (1900) 1, s. 95.

PAWEŁ MAZANKA – ks. dr hab. prof. ucz., ukończył studia teologiczne w Wyższym Seminarium Ojców Redemptorystów w Tuchowie, gdzie przyjął święcenia kapłańskie (1986). Studia filozoficzne odbył na KUL-u, doktoryzując się na podstawie pracy *Bernharda Weltego rozumienie religii w świetle jego filozofii religii* (1994). Habilitację uzyskał przedstawiając rozprawę *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej* (2003). Wykłada filozofię na UKSW w Warszawie i w Wyższym Seminarium Duchownym Redemptorystów w Tuchowie i Krakowie. W latach 2005–2024 był kierownikiem Katedry Metafizyki Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Zajmuje się metafizyką klasyczną, a w jej ramach – filozofią Boga, metodologią metafizyki klasycznej, potrzebą uprawiania filozofii klasycznej we współczesnej kulturze. Interesuje się również pozaklasycznymi kierunkami filozofii, a szczególnie: filozofią Kartezjusza, wpływem filozofii Schopenhauera i Nietzschego na współczesny sekularyzm, fenomenologią Dietricha von Hildebranda i Edyty Stein. W ramach filozofii religii zgłębia problem współczesnej sekularyzacji i sekularyzmu od strony ustalenia ich filozoficznych przyczyn, jak również zagadnienie relacji chrześcijańsko-judaistycznych. Autor m.in. *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej* (2003), *Metafizyka klasyczna wersji egzystencjalnej* (wraz z prof. E. Morawcem, 2006), *Boję się śmierci pod gruzami. Sakramentki i redemptoryści w Powstaniu Warszawskim* (2020), *Schopenhauer a sekularyzm* (2024).

PAWEŁ MAZANKA – Father dr hab. prof. UKSW, he studied philosophy at the Catholic University of Lublin; his doctorate: *Bernhard Welte understanding religion in the light of his philosophy of religion* (1994). He obtained his habilitation by presenting the dissertation *Sources of secularization and secularism in European culture* (2003). From 2005 to 2024 he was the head of the Department of Metaphysics at the Faculty of Christian Philosophy at UKSW. He works on classical metaphysics, and within it – the methodology of classical metaphysics, the philosophy of God, the need of classical philosophy in contemporary culture. He is also interested in non-classical trends in philosophy, in particular: the influence of the philosophy of Schopenhauer and Nietzsche on contemporary secularism, the phenomenology of Dietrich von Hildebrand and Edith Stein. As part of the philosophy of religion, he deals with the problem of contemporary secularization and secularism in aspects of their philosophical causes, as well as with the issue of Christian-Jewish relations. He is the author of: *Sources of Secularization and Secularism in European Culture* (2003), *Classical Metaphysics of the Existential Version* (with Prof. E. Morawiec, 2006), *I'm Afraid of Death Under the Rubble. Nuns of the Bl. Sacrament and Redemptorists in the Warsaw Uprising* (2020), *Schopenhauer and Secularism* (2024).