

Tadeusz ŚLIPKO

MARIANA I. MORAWSKIEGO SJ
POJĘCIE FILOZOFII W ZASTOSOWANIU
DO WSPÓŁCZESNEJ DYSKUSJI WOKÓŁ
ENCYKLIKI JANA PAWŁA II *FIDES ET RATIO*¹

1. Usprawiedliwienie tematu

Encyklika *Fides et ratio* ogłoszona przez Jana Pawła II 14 IX 1998 r. jest kontynuacją doktrynalnych wystąpień Nauczycielskiego Urzędu Kościoła w sprawie, która stanowi przedmiot troski Kościoła niemal od samego jego początku. Chodzi tu o problem stosunku, w jakim pozostają do siebie filozofia i wiara. Jeżeli pominie się najwcześniejszy okres powolnego przełamywania nieufności i rezerwy pierwotnego chrześcijaństwa względem zastanej w antycznym świecie filozofii greckiej, później zaś ponad 1000 lat trwającego zgodnego w zasadzie współistnienia i współpracy filozofii z wiarą, to jednak w czasach nowożytnych zaszły zmiany, pod wpływem których, problem „filozofia a wiara” przybrał nową postać. Już Grzegorz XVI dwukrotnie w r. 1835 i 1840 uznał za niezgodne z nauką Kościoła tezy szerzącego się podówczas fideizmu i tradycjonalizmu, powodem zaś był fakt, że kierunki te nadwierały poznawcze zdolności rozumu w odniesieniu do poznania istnienia Boga². Natomiast jego następcą Pius IX kilkakrotnie, głównie jednak w enc.

¹ Artykuł opracowany przed trzema laty, z powodu wydawniczych trudności ukazuje się ze znacznym opóźnieniem.

² H. Denzinger – A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, ed. 33, 1965, nr 2751-2756. – Przy dalszym cytowaniu w skrócie: D.-Sch.

Qui pluribus i w Syllabusie podjął doktrynalną walkę na dwu frontach³. Najpierw zwrócił się przeciwko XVIII– i XIX-wiecznemu racjonalizmowi, temperując jego doktrynę głoszącą absolutną niezależność rozumu od wiary, owszem – postulującą odrzucenie wiary jako kategorii niezgodnej z racjonalnie myślącym rozumem. W następnym wystąpieniu napiętnował te prądy umysłowe epoki, które w imię postępu głosiły konieczność poddania religii katolickiej rewizjonistycznym postulatam rozumu. Zarysowane w tych dokumentach zręby nauki Kościoła na temat stosunku rozumu do wiary zostały z kolei rozwinięte przez Sobór Watykański I w Konstytucji dogmatycznej „*Dei Filius*”, a istotne jej elementy podniesione do najwyższej rangi dogmatu obowiązującego każdego katolika w sumieniu⁴.

Mimo to orzeczenia Soboru nie zamknęły ciągu dalszych w tej samej sprawie doktrynalnych interwencji Kościoła, jak świadczy o tym częste powoływanie się na te dokumenty ze strony Jana Pawła II w enc. *Fides et ratio*. Już jednak rozstrzygnięcia Soboru Watykańskiego I wywołały odzew w katolickich kręgach filozoficzno-teologicznych. Jednym z ważnych w tym zakresie wydarzeń na naszym polskim terenie było ukazanie się dużych rozmiarów dzieła pt. *Filozofia i jej zadania*, pióra ks. M. I. Morawskiego SJ. To właśnie dzieło stanie się przedmiotem rozważań w niniejszym artykule. Idzie zaś o to, aby zdać sobie sprawę

1. w jaki sposób ks. Morawski jako filozof podszedł do centralnego zagadnienia dotyczącego stosunku filozofii do wiary,
2. czy z jego nad tym problemem dociekań dadzą się wysnuć jakieś wnioski co do współczesnej filozoficznej dyskusji wokół enc. *Fides et ratio*.

Wpierw jednak, zanim przystąpimy do właściwego tematu, celowe wydaje się krótkie wyjaśnienie dotyczące źródłowej dla nas pracy *Filozofia i jej zadania*. Publikacja ta ujrzała po raz pierwszy światło dzienne jako przedruk artykułów, które w 1876 r. ukazywały się w Przeglądzie Lwowskim. Za pierwsze wydanie uchodzi jednak dopiero wznowienie tego dzieła w następnym roku 1877 we Lwowie oraz w r. 1881 również we Lwowie, trzecie zaś z rządu, a zarazem ostatnie miało miejsce w Krakowie w r. 1899. Ważne jest to, że poza nielicznymi i zgoła drobnymi poprawkami wszystkie cztery edycje zawierają ten sam tekst. Korzystając zatem w niniejszym artykule z ostatniego wydania, zapoznajemy się z myślą Morawskiego wypracowaną z górami dwadzieścia lat wcześniej, ponadto opublikowaną trzy lata przed ukazaniem się w r. 1879 enc. *Aeterni Patris*.

³ D.-Sch, nr 2775-2779, 2901-2914.

⁴ D.-Sch, nr 3008-3020, 3041-3043.

2. Wstępne wyjaśnienia terminologiczne

Termin „filozofia” występujący w tytule niniejszego artykułu i w tekście książki ks. Morawskiego bywa często zastępowany przez „rozum”, a we *Wstępie* do tego dzieła posługuje się on jeszcze innym wyrazem, mianowicie „zdrowy rozsądek”. Nie dzieje się to wszakże bez kozery. Ks. Morawski, odnosząc się krytycznie do filozofów, którzy nie doceniają poznawczych wartości „zdrowego rozsądku”, wyjaśnia, że „jest to uzdolnienie rozumu ludzkiego do widzenia w świetle oczywistości głównych prawd, do pozycia ludzkiego niezbędnych”⁵. Zdrowy rozsądek stanowi przeto swego rodzaju „praeambulum” filozofii, ale filozofią jeszcze nie jest, niemniej jednak sprowadza się do funkcji rozumu ludzkiego. Z kolei w mocy tegoż rozumu leży wzniesć się na wyższy poziom poznania, dzięki czemu – nie tracąc cech zdrowego rozsądku – staje się „rozumem filozoficznym”, czyli „filozofią”⁶. Na czym owo „wzniesienie się” polega, innymi słowy, czym filozofia różni się od zdrowego rozsądku, autor w omawianym kontekście nie wyjaśnia. I nie wydaje się to konieczne. Poprzestać można na stwierdzeniu, że termin „rozum”, o ile występuje w relacji do „wiary”, utożsamia się znaczeniowo z „filozofią”. Natomiast zastanowić się należy 1° nad rozumieniem Morawskiego, czym jest filozofia, 2° jakie w toku historii przybierała systemowe kształty.

3. Ogólne pojęcie filozofii

Nad istotnym sensem filozofii zastanawia się ks. Morawski szeroko w pierwszym rozdziale swego dzieła. Z obszernych wywodów wyłania się ostatecznie ogólne pojęcie filozofii, którego treść zawiera następujące cechy. Za swego rodzaju wprowadzenie służy mu stwierdzenie, że „filozofia w ogólnym mniemaniu obejmuje pewnym sposobem całość wiedzy ludzkiej, a jednak nie jest wszechwiedzą, ogarnia wszystkie umiejętności, a jednak się od wszystkich różni”⁷. Korzenie tych różnic kryją się nie tyle w pytaniu, „co jest”, ile raczej „dlaczego jest”⁸. Pytanie to sprowadza filozofię na grunt poszukiwania przyczyn rzeczy, ponadto sięga ona do przyczyn najgłębszych, w tym sensie „pierwszych”. Toteż ostatecznym wyrazem swoistości filozofii jest określenie, w myśl którego – tu Morawski przytacza łacińską tradycyjną formułę – jest to „scientia

⁵ M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, wyd. 3, Kraków 1899, s. IX.

⁶ Tamże.

⁷ Dz. cyt., s. 3.

⁸ Tamże.

rerum omnium per causas ultimas”, a więc „wiedza o wszystkich rzeczach w ich ostatecznych przyczynach”⁹. Rodzi się ona z uczucia podziwu, którego doznaje „umysł wyższy”¹⁰, kiedy zastanawiając się nad każdą rzeczą pyta sam siebie, „czym to jest, jakim sposobem ono powstało”¹¹. Zawarta w tym przeżyciu żądza „dociekania przyczyn” wyzwała w człowieku dążenie do wiedzy, czyli „umiejętności”.

Tym dziewiętnastowiecznym słowem nazywa Morawski albo w ogóle „naukę”, albo też „nauki szczegółowe”, niemniej jednak ich wspólną kulminacją jest właśnie filozofia. Z tego też powodu jej „zadaniem teoretycznym jest rozwiązać najwyższe zagadnienia, od których wszystkie inne gałęzie wiedzy ludzkiej zawisły – uchwycić tych wszystkich zagadnień wewnętrzny związek – wszystkie do prawdziwej sprowadzić jedności”¹². Nie znaczy to, że filozofia wszystko przenika i że „wypowiedziała o wszystkim prawdę bezwzględną”¹³ dla człowieka zgoła niedostępna. Mimo to jest zdolna „nas zaprowadzić na najwyższy szczyt, z którego byśmy mogli oglądać cały widnokrąg prawdy człowiekowi dostępnej”¹⁴, innymi słowy – dokonać syntezy wiedzy osiągniętej przez człowieka na wszystkich jej poziomach.

Poznawczy maksymalizm filozofii przejawia się w tym także, że podejmuje ona zadania dotyczące „praktyki człowieka, czyli moralnego dążenia. Do filozofii zatem należy ukazać człowiekowi najwyższy cel, podstawy i prawa moralności oraz zasady ludzkiego społeczeństwa”¹⁵, na dalszym planie określić związek człowieka z religią¹⁶, ostatecznie zaś doprowadzić go do nowego świata prawdy danego w chrześcijańskim Objawieniu¹⁷. Ale też w tym momencie filozofia urzeczywistnia pełnię poznawczych aspiracji człowieka” oraz jawi się – tu Morawski cytuje Platona – jako „żądza boskiej mądrości”¹⁸.

4. Filozofia w świetle swej egzystencjalnej rzeczywistości

Zarysowane pojęcie filozofii i jej zadań pojmuje ks. Morawski częściowo jako rekonstrukcję elementów występujących u klasyków filozofii

⁹ Dz. cyt., s. 5.

¹⁰ Dz. cyt., s. 6.

¹¹ Dz. cyt., s. 6.

¹² Dz. cyt., s. 7.

¹³ Dz. cyt., s. 8.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Dz. cyt., s. 10.

¹⁶ Dz. cyt., s. 11-12.

¹⁷ Dz. cyt., s. 15-16.

¹⁸ Dz. cyt., s. 18.

różnych wieków i orientacji, częściowo zaś jako własną konstrukcję dopełniającą i syntetyzującą dziedzictwo przeszłości pod niewątpliwym wpływem chrześcijańskiego rozumienia filozofii. Niemniej jednak Morawski był zbyt trzeźwym myślicielem, aby mógł się łudzić, że naszkicowany przezeń model naukowego statusu filozofii sprawdzał się rzeczywiście w znanych mu z historii kierunkach i konkretnych doktrynach filozoficznych. Przed tego rodzaju iluzją broniła go ewidentna na przestrzeni dziejów istna mozaika niesłychanie zróżnicowanych, a co gorsza – skłóconych ze sobą stanowisk, tez, interpretacji, a nawet filozoficznych języków. Mimo to nie rezygnuje z poszukiwania w tym żywiołowym nurcie „jakiegoś prawa dziejowego rozwoju filozofii”¹⁹. Za punkt wyjścia obiera paralelizm, jaki zachodzi z jednej strony między strukturą podstawowych władz poznawczych człowieka w postaci zmysłów i rozumu, z drugiej zaś kierunków filozoficznych. „Otóż – stwierdza Morawski – z tego przyrodzonego ustroju wiedzy ludzkiej wypada już możliwość trzech momentów w rozwoju tej czynności, a mianowicie w filozofii. Raz weźmie górę zmysł, a wtedy człowiek zajmie się przeważnie materia... to kierunek empirystyczny, drugi raz rozum... otóż kierunek idealistyczny..., po trzecie, zmysł i rozum mogą się zgodzić... a wtedy prąd pośredni”²⁰, empirycznie – idealny. Ta w sferze poznania występująca opozycja kierunków empirystycznych i idealistycznych oraz ich syntetyzujące zespolenie znajduje swe przedłużenie w filozofii bytu i przeradza się ostatecznie w opozycję dwu orientacji. Jedną z nich charakteryzuje na gruncie empiryzmu zrodzony sensualizm i materializm, drugą natomiast idealizm, z którego wyłania się panteizm i sceptycyzm, w pośrodku zaś sytuuje się filozofia empiryczno-idealna, którą charakteryzuje antropologiczny spirytualizm i transcendentny teizm.

Zarysowany w ten sposób schemat historycznej prawidłowości rozwoju doktryn filozoficznych podbudowuje autor historycznym przeglądem klasycznych teorii reprezentowanych w ciągu wieków przez ich najwybitniejszych przedstawicieli z dołączoną w zakończeniu przejrzystą „synoptyczną tabelą”²¹. Na uzyskanym tą drogą materiale dowodowym opiera autor konkluzję, która ma podsumować uzyskane wyniki. Otóż – zdaniem Morawskiego – filozofia jego czasu, czyli drugiej połowy XIX wieku „przedstawia i zawiera, przynajmniej pod względem głównych zasad i ważniejszych zabytków, wszystkie filozofie i prądy filozoficzne

¹⁹ Dz. cyt., s. 20.

²⁰ Dz. cyt., s. 23.

²¹ Dz. cyt., s. 44.

przeszłości”²². Postawiona diagnoza wyjaśnia 1° dlaczego w dalszym toku wywodów Morawski zacieśnia się do relacji i analizy współczesnych mu kierunków filozoficznych, 2° na jakiej zasadzie oparł on najogólniejszą dyspozycję dalszego biegu własnej myśli badawczej.

Kierując się tymi przesłankami w czterech kolejnych rozdziałach /III-VI/ roztrząsa tezy współczesnej mu filozofii transcendentальной poczynawszy od Kanta poprzez Fichtego i Schellinga aż do końcowej i krańcowej jej postaci w systemie G. W. Hegla i jego zwolenników. Następnie w trzech rozdziałach /VII-IX/ z tą samą akrybią omawia i krytycznie ocenia doktryny materialistyczne, do których zalicza także XIX-wieczny pozytywizm. Na polu oczyszczonym w wyniku krytycznego naświetlenia tych doktryn kreśli w końcu szeroką panoramę kierunku pośredniego, którego historycznym wcieleniem jest scholastyka.

Dla naszych rozważań ma to decydujące znaczenie. Jeżeli bowiem naszym zadaniem jest zrekonstruować zapatrywania ks. Morawskiego na filozofię w jej odniesieniu do wiary, w takim razie może chodzić tylko o tę orientację filozoficzną, która w czasach Morawskiego nosiła miano „filozofii scholastycznej”. W tym założeniu dalszy ciąg artykułu rysuje się jasno: tej właśnie filozofii wypada poświęcić osobny paragraf.

5. Scholastyka w dziejowym rozwoju

Historyczne dzieje scholastyki dzieli ks. Morawski na dwa wielkie okresy: „scholastyki starszej”, zwanej też przez niego „przedkarterjańskiej”, oraz scholastyki [za czasów Morawskiego] „dzisiejszej”, można by powiedzieć „nowszej”. Zarówno wstępne określenie scholastyki jako „trzeciego prądu: empiryczno-idealnego”²³, jak i najogólniejszy podział jej historycznego rozwoju na dwa wspomniane okresy, przedzielone cały długi wiek trwającą cenzurą, zbytnią precyzją nie grzeszą. Jednakowoż właśnie dzięki takiemu podejściu do sprawy mógł autor w zakres tematu włączyć elementy treściowo niezbyt do siebie przylegające.

a/ Historyczna geneza scholastyki

Wymowną ilustracją wyrażonej w ostatnim zdaniu przygany, są wywody ks. Morawskiego na temat historycznej genezy scholastyki. Jej początków dopatruje się autor już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. W bezimiennej jeszcze postaci odkrywa przejawy scholastycznej myśli w chrześcijańskiej szkole aleksandryjskiej, następnie u św. Augustyna u wielu innych Ojców i pisarzy Kościoła, o których wiadomo,

²² Dz. cyt., s. 43.

²³ Dz. cyt., s. 232.

że posługiwali się współczesną im filozofią grecką przede wszystkim w celach apologetycznych. Z tego krótkiego opisu wynika, że scholastyka w pewnej załączkowej formie nie kojarzy się w pojęciu Morawskiego ani z tym terminem w starożytnym chrześcijaństwie zgoła nieznanym, ani z określonym systemem filozoficznym. Mamy tu do czynienia raczej z pewną ciągłością filozoficznych idei, którym cechą jedności nadaje ich odniesienie do wiary, dzięki czemu zostały wbudowane we wznoszoną od fundamentów kulturę chrześcijańską.

Jednakowoż upadek cywilizacyjnego świata starożytności i spowolniony z tego powodu proces formowania się umysłowej kultury chrześcijańskiej sprawił, że dopiero w IX w. zaistniały warunki, w których wykluwać się zaczęły pierwociny filozoficznych koncepcji średniowiecza. W dociekaniach Morawskiego oznaczało to ponowne pojawienie się scholastyki jako zapoczątkowania nowej, na wskroś już chrześcijańskiej filozofii, w spadku po starożytności nadal ściśle związanej z wiarą i teologią. Nie działa się to bez ideowych zawirowań. Z czasem jednak, konkretnie mówiąc od końca XI wieku, rozpoczął się okres znakomitego rozwoju średniowiecznej myśli filozoficznej i teologicznej, do czego przyczyniły się znacznie już w XIII w. powstałe pierwsze uniwersytety. Jednakowoż w szczytową fazę rozwoju weszła ta filozofia w następnym wieku, ukoronowaniem zaś jej stała się twórczość św. Tomasza.

b/ Szczytowy okres „starej scholastyki”

Akwiniacie poświęcił ks. Morawski 30 stron druku, przy czym niemal w całości wypełnił je omówieniem dwu magistralnych jego dzieł: *Sumy przeciwko poganom* oraz *Sumy teologicznej*. Już w charakterystyce poprzedniego wieku w niektórych kontekstach formułował autor filozoficzne poglądy, które uważał za artykuły doktrynalnego „credo” scholastyki, np. istnienie tzw. powszechników [w języku Morawskiego „uniwersałów”]²⁴.

Były to jednak tylko dygresyjne wzmianki. Dopiero obszernie streszczenie nauki św. Tomasza we wspomnianych *Sumach* stworzyło dlań okazję do sformułowania zasadniczych tez, które stanowiły w jego przekonaniu o doktrynalnej tożsamości scholastyki na całej przestrzeni jej dziejów. Dzięki temu powstało swego rodzaju elementarne kompendium nauki św. Tomasza o Bogu, człowieku oraz naczelnych zasadach jego postępowania, kompendium, o którym Morawski powiedział, że zapoznanie się z jego treścią daje „człowiekowi pojęcie o istocie Scholastyki”²⁵, stanowi zatem jej nieutralne specificum i decyduje o jej zgodności z wiarą.

²⁴ Dz. cyt., s. 247-248.

²⁵ Dz. cyt., s. 269.

To przeświadczenie Morawskiego nabiera szczególnego znaczenia na tle dalszych losów scholastyki. Wiadomo, że wysokie loty Tomaszowej myśli filozoficznej nie od razu spotkały się z powszechnym uznaniem. Generalna krytyka doktryny Akwinaty ze strony błog. Jana Dunsza Szkota i własne tego filozofa koncepcje stały się zawiązkiem szkoły skotystycznej jako drugiego nurtu w średniowiecznej filozofii scholastycznej. Wynikłe na tym gruncie spory między dominikanami i franciszkanami mogły stać się napędową siłą twórczego rozwoju scholastyki, ale na przeszkodzie stanęło zacierzowanie zwalczających się obozów, oliwy zaś do ognia dołały pochopne zarządzenia dyscyplinarne, np. potępienie w r. 1276 niektórych tez św. Tomasza przez uniwersytet paryski i oksfordzki, z drugiej zaś strony wydany w r. 1286 nakaz generalnej kapituły dominikańskiej, zobowiązującej członków zakonu kaznodziejskiego do wiernego trzymania się poglądów św. Tomasza „aż do najmniejszych szczegółów”²⁶. W efekcie skłócona i skrępowana średniowieczna myśl scholastyczna popadła w stan zastoju. W ocenie ks. Morawskiego wśród symptomów zaistniałego kryzysu, „prócz wspomnianego antagonizmu szkół, wymienić tu trzeba zgubną manię obiektywowania odróżnień i abstrakcji myślnych, czyli uważania tych płodów umysłu za rzeczywistości przedsobne. Odróżniano np. realnie istotę i byt, naturę i osobowość; nie tylko władze duszy i własności ciał uważano za rzeczy mające swój byt oddzielny [accidentia absoluta], ale nawet takie przypadłości jak umieszczenie w pewnym miejscu [ubicatio] i trwanie w pewnym czasie [quando] itp. brano za jakieś realne przydatki do substancji, zwane modalnościami [modalitates]”²⁷. W sumie – w oczach Morawskiego – koniec XIV wieku oraz cały wiek XV to „wiek żelazny Scholastyki”²⁸, zatopiony w bezpłodnych sporach, w detalicznych kwestiach, pozbawiony szerszych perspektyw badawczych.

Nowego ducha tchnęły w nią dopiero ideologiczne wyzwania XVI w. narzucone przede wszystkim przez Reformację z jej radykalną negacją filozofii w ogóle, Tomasza zaś w szczególności w myśl hasła Lutra „tolle Thomam, et diruam Ecclesiam”²⁹. Odrodzeniczy ten ruch został zapoczątkowany przez dominikanów hiszpańskich na tamtejszych uniwersytetach, wśród których wyróżniał się Dominik Soto, Tomasz de Vio, powszechnie Kajetanem zwany. Oprócz dominikanów uczestniczyli w nim filozofowie z innych także zakonów, a więc karmelici, cystersi, benedyktyni, a także jezuici, wśród których prym wodził Franciszek

²⁶ Dz. cyt., s. 296-297.

²⁷ Dz. cyt., s. 302-303.

²⁸ Dz. cyt., s. 302.

²⁹ Dz. cyt., s. 284.

Suárez. Mimo wszystko wniesione przez nich innowacje nie wzmocniły pozycji filozofii scholastycznej na tyle, aby mogła powstrzymać pochód opozycyjnie względem niej nastawionych kierunków. Nadal trapił ją „niedostatek fizyki i empirii ... brak metody ... przesadna powaga Arystotelesa”³⁰. Choć więc – jak podkreśla Morawski – „nie upadła Scholastyka pod względem prawdy w jej zasadach tkwiącej”³¹, to jednak „w końcu stary gmach przetrwawszy sześć wieków smutnie runął”³². „Stara scholastyka przeszła do historii”.

Wiek XVIII jest, zatem wiekiem zaniku przodującej roli filozofii scholastycznej w rozwoju filozoficznej myśli europejskiej, aczkolwiek nie wszystkie sady wypowiedane przez historyków filozofii pod jej adresem odpowiadają obiektywnej prawdzie. Nie wytrzymały też próby czasu zwalczające ją systemy filozoficzne. Dialektyka dziejów ujawniając pryncypialne ich błędy ożywiła tym samym tkwiące w scholastyce ponadczasowe zasoby prawdy. Toteż „znowu czerstwe umysły zwracają się ku Scholastyce – Scholastyka się odradza”³³.

c/ „Scholastyka dzisiejsza”, czyli odnowiona

Ks. Morawski zdaje sobie sprawę, że jest to proces ogromnie złożony. Nie łatwo jest dźwigać z upadku system przywalony lawiną uprzedzeń i lekceważących opinii nawet w przekonaniach wysokiej klasy myślicieli katolickich, jak np. kard. H. Gerdil³⁴. Ponadto proces ten dokonywał się w warunkach, kiedy podejmowano równoległe próby tworzenia „systemów antyscholastycznych, a przecież katolickich”³⁵. Takim systemem był racjonalizm A. Guenthera, nie inaczej miała się rzecz z tradycjonalizmem F. de Lammenais’go czy ontologizmem W. Giobertiego. Kierunkom tym wszakże niedługo pisany był żywot, natomiast odrodzeniowy ruch scholastyczny z biegiem czasu przybierał coraz bardziej na sile. „Dziś zatem – stwierdza w konkluzji autor – ... Scholastyka jest faktycznie jedyną filozofią chrześcijańską i sama walczy z filozofiami dzisiejszych pogan”³⁶.

U kolebki odradzającej się scholastyki widnieją dwa nazwiska: hiszpańskiego publicysty i filozofa J. Balmesa oraz czynnego w Collegium Romanum profesora filozofii A. J. Dmowskiego. Już jednak w połowie XIX w. reprezentuje ją spory zastęp uczonych, wśród których

³⁰ Dz. cyt., s. 307.

³¹ Dz. cyt., s. 308.

³² Dz. cyt., s. 307.

³³ Dz. cyt., s. 308.

³⁴ Dz. cyt., s. 307.

³⁵ Dz. cyt., s. 309.

³⁶ Dz. cyt., s. 310.

wielkie zasługi dla rozwoju i upowszechnienia scholastyki mieli we Włoszech jezuici M. Liberatore, L. d'Azeglio Taparelli i dominikanin T. Zigliara, w Niemczech zaś jezuita J. Kleutgen i A. Stoeckl, nie mówiąc o wielu innych autorach w pozostałych katolickich krajach Europy.

Większej wszakże wagi jest Morawskiego relacja z poglądów filozoficznych głoszonych przez nowszą scholastykę. Z uznaniem podkreśla, że odeszła od niewolniczego trzymania się Arystotelesa, zarzuciła metodę komentowania tekstów na rzecz tworzenia syntez filozoficznych, podjęła badania nad „prawdą przedmiotową”³⁷, uświadomiła sobie wreszcie wielki problem „ukonstytuowania części wstępnej filozofii, czyli rzeczy o punkcie wyjścia i podwalinach pewności”³⁸. Te wszakże pozytywne – pomijając w wielu punktach brak ich doprecyzowania – stwarzają jedynie ramy dla merytorycznej treści doktryny, która w węzłowych zagadnieniach metafizyki, filozofii Boga i człowieka, a także etyki kontynuuje wielką tradycję Tomaszowej myśli.

Ta zgodność przedstawicieli nowszej scholastyki co do fundamentów filozofii scholastycznej nie stoi na przeszkodzie wytwarzaniu się pluralistycznych różnic zdań w kwestiach pochodnych w stosunku do poprzednio wymienionych, aczkolwiek ważkich samych w sobie. W rzędzie takich właśnie dyskutowanych między uczonymi kwestii – przykładowo rzecz biorąc – umieszcza ks. Morawski teorię hylemorfizmu, złożoności substancjalnego podmiotu z realnie od niego różnymi uzdolnieniami i władzami. Ogólnie zaś mówiąc ścierają się w tych kwestiach zwolennicy maksymalnej wierności względem dawnej nauki z bardziej postępowo nastawionymi autorami, którzy dążą do nawiązania kontaktu z współczesnymi osiągnięciami nauk szczegółowych, zredukowania zaś do minimum roli autorytetu w dociekaniach filozoficznych. Do reprezentantów pierwszej orientacji Morawski zalicza z bardziej znanych autorów M. Liberatore i J. Kleutgena, natomiast za głównych koryfeuszy otwarcia się na naukową współczesność uważa J. Balmesa i D. Palmieriego³⁹. Sam Morawski solidaryzuje się z tymi właśnie ostatnimi filozofami. Mimo to jest on daleki od widzenia tylko dodatnich stron współczesnej mu scholastyki. Kierunek zachowawczy – jego zdaniem – przywiązuje zbyt wielką wagę do spraw drugorzędnych, tracąc z oczu konieczność zejścia do zagadnień fundamentalnych celem głębszego ich naświetlenia w konfrontacji z teoriami dzisiejszych

³⁷ Dz. cyt., s. 313.

³⁸ Tamże.

³⁹ Dz. cyt., s. 314-315

filozofów⁴⁰. Globalnym zaś zarzutem pod adresem współczesnych mu scholastyków jest brak w ich filozofii organicznej syntezy wiążącej poszczególne wątki w jednolity obraz badanej rzeczywistości. Przyznaje, że ten całokształt nie jest najważniejszą rzeczą w filozofii, że bardziej należy do jej formy aniżeli do jej istoty, jednakowoż jest to także rzecz niemałej wagi: „bo rozum ludzki potrzebuje takiej racjonalnej całości, czyli rozumnej jedności”⁴¹. Lecz końcowy, a zarazem ostateczny osąd doktrynalnego statusu scholastyki jest niezmiennie pozytywny: „kierunek scholastyczny, uważany w swych zasadach, jest nie tylko względnie, czyli w porównaniu do innych filozofii, najlepszy, ale też bezwzględnie prawdziwy”⁴². Dotychczasowa relacja ukazała wizję scholastyki w procesie jej historycznego stawania się, a więc, jaką ta filozofia „jest” w dziejowej rzeczywistości. Z kolei na tle tego obrazu zapoznać by się należało z poglądem Morawskiego na to, jaką filozofia w ogóle „być powinna”, innymi słowy – jak wyobrażał on sobie modelowy wzorzec filozofii w możliwym do zakreszenia idealnym jej kształcie. Temat ten rozwija autor na kanwie trzech zagadnień: jaka ma być treść filozofii, jaka ma być jej forma, a wreszcie w jakim stosunku ma ona pozostawać „do innych gałęzi wiedzy, zwłaszcza względem wiary i Objawienia”⁴³. Z tych trzech grup tematycznych pominąć można dwie pierwsze, ponieważ nie mają zasadniczych punktów stykowych z problematyką niniejszego artykułu, natomiast uważniej wypada zapoznać się ze stanowiskiem ks. Morawskiego w dziś nadal aktualnym zagadnieniu „rozum a wiara”.

6. Morawskiego pogląd na stosunek filozofii do wiary

We wstępnych do niniejszego artykułu wyjaśnieniach zwrócono uwagę, że w języku Morawskiego termin „filozofia” zgodnie z często zresztą stosowaną konwencją ma swój synonimiczny odpowiednik w terminie „rozum”. W chwili obecnej terminologiczny ten konwenans okazuje się nader pożyteczny, a mianowicie pozwala uniknąć swoistego „qui pro quo” na samym początku rekonstruowania myśli autora na wskazany w tytule temat. Idzie o to, że ks. Morawski filozofię i wiarę sprowadza do wspólnego źródła poznania, którym jest „wiedza”. W tym założeniu filozofia i wiara stanowią w jednakowym stopniu funkcję „rozumu”, oczywiście w znaczeniu intelektualnej zdolności poznawczej

⁴⁰ Dz. cyt., s. 316.

⁴¹ Dz. cyt., s. 317.

⁴² Tamże.

⁴³ Dz. cyt., s. 323. – Por. rzetelny na ten temat esej: J. Majkowski, *Filozofia religii* O. Mariana Morawskiego, „Przegląd Powszechny”, 234 /1952/ 9, s. 142-156.

w przeciwstawieniu do poznania zmysłowego. A zatem – czym „filozofia” różni się od „wiary”? Odpowiedź Morawskiego brzmi krótko: motywem uznania określonych twierdzeń za prawdziwe: „w wiedzy umiejętnej [czyli filozoficznej – TS] rozum uznaje prawdę z powodów wewnętrznych”⁴⁴, innymi słowy – rozpoznanych bądź na podstawie doświadczenia bądź pojęciowej zgodności cech. Natomiast w wierze tenże rozum „uznaje prawdę z powodów zewnętrznych”⁴⁵, czyli dla czyjegoś wiarygodnego świadectwa.

Istotna rola autorytetu w wierze domaga się dalszej analizy w postaci pytania, o jaki autorytet tu chodzi. Autor roztrząsa ten problem na dwu krzyżujących się płaszczyznach. Najpierw zakłada, że chodzi o świadectwo człowieka, a więc autorytet ludzki. To wszakże świadectwo może być znowu dwojakie: 1° „historyczne, które się odnosi do samych faktów, pod zmysły podpadających” oraz 2° „dogmatyczne dotyczące się praw ogólnych lub jakichkolwiek rzeczy przechodzących bezpośrednią empirię”⁴⁶. W opinii Morawskiego obydwom rodzajom autorytetu ludzkiego w odpowiednio zakreślonych granicach przysługuje cecha wiarygodności. A zatem wiara w tym zakresie w niczym rozumowi nie uwłacza. Snując dalej swą myśl przyznaje krakowski myśliciel, że „całkiem inaczej rzecz się ma względem wiary w powagę Boską”⁴⁷. I tu się zaczynają problemy. Rozróżnianie między historycznym a dogmatycznym świadectwem wiary zachowuje swą ważność także w odniesieniu do powagi Boskiej. Sprawę komplikuje fakt, że w skład prawd stanowiących przedmiot wiary chrześcijańskiej wchodzi pewien zespół prawd, których poznanie leży w naturalnych możliwościach ludzkiego rozumu. Jednakowoż zasadniczym przedmiotem tej wiary są prawdy przekraczające absolutnie poznawcze uzdolnienia rozumu, a więc „tajemnice” w najściślejszym tego słowa znaczeniu. Jak w tym założeniu rozumieć wiarygodność motywów wiary w powagę Boską?

Pochód myśli ks. Morawskiego biegnie takim oto torem. Punktem wyjścia jest dlań prawda w świetle rozumu oczywista, „że Bóg nie myli się i nie kłamie”, kiedy „o czymś świadczy, czyli objawia jakąś naukę... Idzie tylko o to, jak i skąd o tym wiemy, że Bóg do nas przemówił?”⁴⁸. Stawia to nas w obliczu faktu historycznego. Aby uzasadnić prawdziwość tego wydarzenia, ks. Morawski powołuje się na spełnienie się proroctw, na cuda, na bohaterstwo męczenników, na cywilizacyjną transformację świata, na niespożyłą żywotność katolickiej nauki.

⁴⁴ Dz. cyt., s. 396.

⁴⁵ Dz. cyt., s. 396.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Dz. cyt., s. 401.

⁴⁸ Tamże.

I konkluduje: „Ten blask zewnętrzny, opromieniający naukę objawioną, niemniej jak wewnętrzna jej świętość i mądrość są dla rozumu ludzkiego dowodem więcej niż dostatecznym, aby w niej uznał słowo Boże”⁴⁹. A nieco dalej dodaje: „Taki więc jest stosunek podmiotowy rozumu, wiary i wiedzy filozoficznej”⁵⁰, gdyż konstytuuje go relacja człowieka poznającego do Boga objawiającego. Ten wszakże stosunek należy raczej do teologii, aniżeli do filozofii. Dla filozofii większej wagi jest „stosunek przedmiotowy, w którym chodzi o prawdziwościowy status tego, co o tym samym przedmiocie orzekają filozofia i nauki szczegółowe z jednej, wiara zaś z drugiej strony. „Czy są w przyjaźni, czy w niezgodzie? Jakie są w tej przyjaźni lub niezgody warunki i skutki?”⁵¹.

Z historii filozofii wiadomo, że w tej sprawie toczy się odwieczny spór. Autor w dłuższym wywodzie odtwarza różne tego sporu fazy, jak też reprezentowane w nim stanowiska. Co do filozofii, która głosi, „że wiara jest sprzeczna z wiedzą rozumową”⁵², powołuje się na wyniki własnej krytycznej analizy rzeczzonej filozofii, w której obnaża najgłębsze źródła błędów tkwiących u podstaw materializmu oraz idealistycznego panteizmu. Natomiast twierdzenia nauk szczegółowych, przede wszystkim biologii i fizyki uchyla wykazując, że dokonują niedopuszczalnego przeskoku logicznego przedstawiając arbitralne, gdyż nie potwierdzone w faktach hipotezy jako domniemane pewniki⁵³.

W konkluzji zajmuje stanowisko, że filozofia i wiara mimo różniącej je podmiotowej odrębności, w sferze przedmiotowej, a więc w merytorycznej treści głoszonych nauk pozostają w całkowitej zgodzie. Uzasadniawszy we własnym imieniu tę tezę sięga do nauki Soboru Watykańskiego I. Po przytoczeniu orzeczeń soborowych, które potwierdzają przedłożoną przez Morawskiego argumentację, rozwija zadzierzgnięty w ten sposób wątek dowodząc, że rozum i wiara nie tylko się ze sobą nie kłócą, ale wręcz przeciwnie świadczą sobie nawzajem usługi. Osia, wokół której toczą się jego wywody, są dwie idee: rozum udowadnia podstawy wiary, owszem – przyczynia się do pogłębienia rozumienia jej tajemnic, chociaż ich do głębi nie wyjaśnia, wiara natomiast strzeże rozum przed popadnięciem w błędy. Toteż tylko w przymierzu z wiarą – kończy swe dzieło ks. Morawski – może rozum „bezpiecznie żeglować”, zanim dobiwszy do portu nie posiadzie „Tego, który jest Drogą, Prawdą i Życiem”⁵⁴.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Dz. cyt., s. 402.

⁵¹ Tamże.

⁵² Dz. cyt., s. 407.

⁵³ Dz. cyt., s. 408.

⁵⁴ Dz. cyt., s. 433.

7. Refleksje nad dziełem ks. Morawskiego w kontekście dyskusji wokół encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*

Ten ostatni paragraf sprawozdawczego zarysu treści zapomnianego dzisiaj dzieła ks. Morawskiego będzie spełnieniem uczynionej na wstępie zapowiedzi: publikacja ta dostarcza materiału do snucia refleksji, które mogą się okazać przydatne do pełniejszego naświetlenia niektórych wątków myślowych poruszonych w toku dyskusji nad encykliką Jana Pawła II *Fides et ratio*. Chodzi tu o wypowiedzi zogniskowane wokół pojęcia filozofii, które zajmuje jednakowo naczelne miejsce w dziele ks. Morawskiego, jak i w rzeczonej encyklice. Co na temat filozofii powiedział Morawski, wiadomo z dokonanego streszczenia jego wywodów, natomiast przypomnieć trzeba to, co na ten sam temat mówi Jan Paweł II.

a/ Filozofia w enc. *Fides et ratio*

Jest zrozumiałe, że termin „filozofia” przewija się z małymi przerwami w toku całej rozwijanej przez Papieża nauki. Nic przeto dziwnego, że filozofia przybiera w tej nauce różne odcienie znaczeniowe. Wiele z nich ma charakter nader ogólny, treściowo zróżnicowany, niemniej jednak w tej mozaice znaczeń da się wyróżnić kilka cech, które w sumie złożą się na papieskie rozumienie terminu „filozofia”, funkcjonującego w enc. *Fides et ratio*.

Zgodnie z nauką Papieża filozofię poprzedza pewien powszechny sposób myślenia, który Papież zwie „filozofią niesprecyzowaną”(4). W tym znaczeniu każdy człowiek jest w pewnym stopniu „filozofem”. Z filozofią, o którą nam chodzi, spotykamy się dopiero wtedy, kiedy przybiera ona ścisłą formę myślenia i wypracowuje dzięki temu „wiedzę systematyczną, odznaczającą się logiczną spójnością twierdzeń i harmonią treści” (4). Dysponując usprawnioną metodą myślenia filozofia koncentruje się na poszukiwaniu prawdy. Przy okazji Papież wymienia kilka najbardziej fundamentalnych prawd stale w świecie filozoficznych idei obecnych, przy czym kładzie nacisk na odkrywanie przez człowieka prawdy, która „przekracza jego samego”(5), odsłania mu sens jego istnienia (27), sięga w transcendentną sferę bytu (22-23, 28), zgłębia rzeczywistość u samych podstaw bytu (82), dąży do osiągnięcia prawd absolutnych (27,33). Tych kilka stwierdzeń nie wyczerpuje nauki Papieża o filozofii choćby w najbardziej skondensowanej formie, wystarcza jednak, aby zarysować pewien ogólny, można powiedzieć „ahistoryczny” model filozofii, przez Ojca św. szkicowany w różnych kontekstach i pod różnymi aspektami.

Jednakowoż w tekście encykliki nie brak wypowiedzi, które ten „ahistoryczny” model filozofii stawiają w nieco innym świetle. Dzieje się tak w tych kontekstach, w których Jan Paweł II mówi o stosunku

zachodzącym między filozofią a wiarą. Za punkt wyjścia obiera Papież usankcjonowaną już przez Sobór Watykański I zasadę, że między prawdą wiary a filozofią sprzeczność zaistnieć nie może, wręcz przeciwnie, zachodzi między nimi „podstawowa harmonia” (42). Po prześledzeniu procesu kształtowania się tej harmonii w starożytnym i średnio-wiecznym chrześcijaństwie (36-43) Jan Paweł II zatrzymuje się dłużej przy filozofii św. Tomasza. Ten bowiem myśliciel do perfekcji doprowadził symbiozę rozumu z prawdą objawioną (43-44), a przeto może służyć za wiecznie żywy wzór, jak należy naświetlać ich wzajemną relację.

Co zatem sądzić o „ahistorycznym” modelu filozofii przed chwilą zarysowanym? Danych dla sformułowania odpowiedzi szukać należy – oczywiście – w samej encyklice. Miarodajne w tym względzie są słowa Jana Pawła II wypowiedziane na wstępie do V rozdziału encykliki: „Kościół nie głosi żadnej własnej filozofii, ani nie opowiada się oficjalnie po stronie jakiegoś wybranego kierunku filozoficznego, odrzucając inne” (49). W podtekście tej enuncjacji funkcjonuje zasada, z całą energią przypomniana na Soborze Watykańskim I, że prawda Ewangelii opiera się na świadectwie znaków (proroctw, cudów, świętości Kościoła, stałości w znoszeniu prześladowań), jakimi Bóg obdarzył ludzkość⁵⁵. Prawda tą drogą przekazana przewyższa prawdę rozumu, a równocześnie uprawnia Kościół do rozstrzygania, które z wypracowanych przez ten rozum systemów filozoficznych są zgodne, owszem – przysługują się prawdzie Ewangelii, które zaś jej przeczą, a przeto zasługują na odrzucenie.

Na tej też zasadzie opiera się interwencjonizm Jana Pawła II w enc. *Fides et ratio*. Wyrazem tego są krytyczne oceny doktryn filozoficznych zarówno głoszonych w przeszłości, jak i dziś upowszechnianych. Ponadto encyklika zawiera liczne zachęty do „odnowy myśli filozoficznej” (57). Pod tym hasłem Papież – przychylając się, jak o tym jeszcze będzie mowa, do szerszej tego postulatu interpretacji – rozumie wielorakie tego ruchu formy, a więc studia nad myślą św. Tomasza i innych autorów scholastycznych” (58), ale także próby „nawiązania do nowszych nurtów myślowych” (59). Z zadowoleniem podkreśla, że „wychodząc z różnych założeń, tworzone nowe formy spekulacji filozoficznej, które miały kontynuować wielką tradycję myśli chrześcijańskiej, opartej na jedności wiary i rozumu (59). W pewnym, choć w bardzo luźnym związku z tym ruchem umysłowym pozostaje użyty później termin „filozofia chrześcijańska” (76). W tym wszakże przypadku Papież podkreśla raczej obecność chrześcijańskiej inspiracji w powstawaniu „wszystkich ważnych kierunków filozoficznych, które nie powstałyby bez bezpośredniego lub pośredniego wkładu wiary chrześcijańskiej” (76). A więc, kiedy

⁵⁵ D.-Sch., nr 3009, 3013.

Papież mówi w tych kontekstach o filozofii, musi mieć na myśli coś więcej, aniżeli tylko ponadczasową, nieokreśloną wizję już opisanej filozofii. Idzie jednak o to, jak to „coś więcej” rozumieć. Zanim przyjdzie czas, aby na to pytanie udzielić konkretnej odpowiedzi, zapoznać się wpieryw wypada z tym, co już na ten temat powiedzieli „inni”.

b/ Dyskusyjne utarczki

Ogłoszenie enc. *Fides et ratio* zaowocowało u nas w Polsce serią sympozjów i konferencji, których pokłosem są – jak dotąd – cztery publikacje książkowe stanowiące zbiorcze wydania wygłoszonych referatów bądź specjalnie dla tych zbiorów przeznaczonych artykułów⁵⁶. Ponadto omówieniom encykliki udostępniły swe łamy katolickie naukowo-popularne czasopisma. Całość związanego z encykliką ruchu wydawniczego omawiają trzej kompetentni w tej materii autorzy⁵⁷. Nie o te retrospektywne spojrzenie nam chodzi, ale o kilka spraw poruszonych przez wypowiadających się na temat encykliki filozofów. Skłania do tego prosta racja, że na pewne poruszone w „okołoencyklikowej” dyskusji można rzucić dodatkowe światło korzystając z ustaleń zawartych w zaprezentowanej już pracy ks. Morawskiego. Zamiar ten pozornie tylko może wydawać się nie na czasie. Dzieło ks. Morawskiego formowało się w warunkach bardzo zbliżonych do sytuacji, w której doszło do dyskusji nad enc. *Fides et ratio*. Było bowiem wyrazem odbioru i ustosunkowania się katolickich środowisk filozoficznych i teologicznych do oficjalnej nauki Soboru Watykańskiego I na ten sam temat stosunku rozumu do wiary. Porównać te dwa wydarzenia wydaje się więc zamierzeniem wartym zachodu.

c/ Czy można scholastykę posądzać o ciasnotę i dyletanctwo?

Zacznijmy od dwu głosów, wypowiedzianych, co prawda mimochodem i skrótowo, ale właśnie przez swą skrótowość narażonych na powierzchowne, a niewłaściwe rozumienie.

W. Kamińska w artykule „Czy Tomasz odpowiedziałby na pytania postmodernistów?” zauważa: „Maritain przed laty wskazywał na błędy

⁵⁶ I. Dec, ks (red), *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, Wrocław 1999; M. Grabowski (red), *Polska filozofia wobec encykliki Fides et ratio*, Toruń 1999; K. Maślak (red), *Rozum i wiara mówią do mnie*, Kraków 1999; A. Maryniarczyk – M. Gudaniec (red), *Rozum otwarty na wiarę*, Lublin 2000.

⁵⁷ I. Dec, *Reakcja polskich ośrodków naukowych na encyklikę*, w: A. Maryniarczyk – M. Gudaniec, *Rozum otwarty na wiarę*, s. 24, s. 227-242; J. Nagórny, *Encyklika „Fides et ratio” w oczach polskich teologów*, *Rozum otwarty na wiarę*, s. 243-267; J. Jaroszyński, *Encyklika w polskich mediach: interpretacje – nadinterpretacje – deformacje*, *Rozum otwarty na wiarę*, s. 269-282.

późnej scholastyki w postaci utraty otwartości na ciągły rozwój prawdy, izolacjonizm wobec aktualnych prądów kulturowo-ideowych, abstrakcjonizm⁵⁸. Z kolei ks. I. Dec powołując się na apele Leona XIII i Jana Pawła II wzywające „wszystkich poszukujących prawdy” do „powrotu do myśli św. Tomasza” dodaje, „nie do Tomasza interpretowanego przez tzw. tomistów, a więc Tomasza zniekształconego przez jego pobieżnych interpretatorów, ale Tomasza odkrytego przez współczesne badania mediewistyczne, którym patronują tzw. tomiści egzystencjalni”⁵⁹. Wynikałoby więc z tych dwu wypowiedzi, że między Tomaszem zniekształconym przez późną scholastykę względnie przez „pobieżnych interpretatorów” a Maritainem i egzystencjalnymi tomistami nie działa się nic wartościowego, co by świadczyło o dążeniu „do ciągłego rozwoju prawdy”, do kontaktu „z aktualnymi prądami kulturowo-ideowymi”, czy wreszcie do realistycznej interpretacji rzeczywistości. Zreferowane w pierwszym paragrafie wywody Morawskiego, oparte na sprawdzalnej dokumentacji, świadczą wymownie, że także w potomaszowej filozofii scholastycznej, mimo niewątpliwych okresów upadku, stale dochodził do głosu zmysł samokrytyki i pod wpływem tego zmysłu podejmowane próby odnowy tej filozofii. Działo się to – między innymi – także pod kątem nawrotu do myśli Akwinaty. Toteż problem odkrycia autentycznego Tomasza nie wydaje się tak prostym zadaniem, jak by to na podstawie przytoczonych osądów można było wnioskować. Niektóre tego zagadnienia aspekty zostaną poruszone w niedalekiej przyszłości.

d/ *Enc. Aeterni Patris* w historycznym kontekście

Przedłużeniem niejako tych zastrzeżeń są uwagi, jakie nasuwają się na marginesie niektórych sformułowań w artykule A. Lobato pt. „Święty Tomasz z Akwinu a Magisterium Kościoła”⁶⁰. Dotyczą one *enc. Leona XIII Aeterni Patris*. Jeden z „akapitów” rozważań na wskazany temat rozpoczyna autor pełnymi patosu słowami, że encyklika ta stanowi „rewolucję w relacji Magisterium Kościoła do św. Tomasza z Akwinu. Był to gest autentycznej odwagi ewangelicznej”⁶¹. Zawartą w tym elogium lekką dawkę przesady można by uznać za dopuszczalną figurę oratorską, gdyby autor zamierzonego efektu nie usiłował osiągnąć za cenę pominięcia szerszego kontekstu historycznego. To prawda, że

⁵⁸ W. Kamieńska, *Czy Tomasz odpowiadałby na pytania postmodernistów*, w: Grabowski (red), *Polska filozofia wobec encykliki Fides et ratio*, s. 150.

⁵⁹ I. Dec, *Jakiej filozofii potrzebuje dzisiejsza teologia?* w: *Na skrzydłach wiary i rozumu*, s. 165.

⁶⁰ A. Lobato, *Święty Tomasz z Akwinu a Magisterium Kościoła*, w: Maryniarczyk – Gudaniec (red), *Rozum otwarty na wiarę*, s. 33-54.

⁶¹ Art. cyt., s. 46.

w Konstytucji Dogmatycznej Soboru Watykańskiego I nie ma wzmianki o św. Tomaszu, ani nawet jakiejś wyraźnej do niego aluzji. Wiadomo jednak, że tenże Papież Pius IX, pod którego auspicjami obradował Sobór Watykański I, w liście z dnia 21 XII 1863 r. skierowanym do arcybiskupa monachijskiego zganił teologów występujących „przeciwko nauce owych znakomitych doktorów [w ich rzędzie miał na myśli św. Tomasza – TŚ], których dla ich podziwu godnej mądrości i świętości wciąż otacza cały Kościół”⁶². Jeżeli zaś chodzi o Sobór Watykański I, to z tekstu Konstytucji Dei Filius bije w oczy, że skupił się on na maksymalnie zwartym i jednoznacznym wyłożeniu nauki katolickiej o stosunku wiary do rozumu bez konieczności odwoływania się do jakiegokolwiek filozoficznego autorytetu. Nie tu wszakże jest pies pogrzebany. W rzeczywistości idzie o to, że Leon XIII redagował enc. *Aeterni Patris* w innym klimacie ideowym, aniżeli sugerują to wywody A. Lobato. Sprawa wymaga więc sprostowania.

Nie pozostaje nam nic innego, jak znowu skierować wzrok na dzieło ks. Morawskiego. Znajduje się w nim wystarczająca ilość danych wskazujących, że na wiele lat przed ukazaniem się enc. *Aeterni Patris* już się rozwijał i nabierał coraz większego rozmachu ruch umysłowy na rzecz odnowy filozofii scholastycznej przez nawrót do autentycznych jej źródeł w postaci filozofii św. Tomasza. Toteż odmalowany przez A. Lobato katastroficzny obraz sytuacji, w której „wszystko zdawało się świadczyć o zmęczeniu i wyczerpaniu, gdy pozytywizm i dekadencja kultury pojawiały się nawet w ośrodkach kościelnych”⁶³, odnieść należy raczej do pierwszych dziesiątków lat XVIII w. Był to rzeczywiście czas głębokiego „przekwitu starej scholastyki” [mówiąc językiem Morawskiego], a więc wystąpienia koryfeusza odradzającego się nurtu neoscholastycznego świadczą dobrze o ich intelektualnej odwadze, szerokości ich umysłowych horyzontów i autentycznym umiłowaniu prawdy, a równocześnie o ich wpływie na tworzenie się nowego klimatu ideowego w kręgach intelektualnych elit Kościoła. Jak się zdaje, nie umniejszą wcale wielkości wystąpienia Leona XIII, jeśli się je ukaże na tle wielkiego wkładu, jaki wnieśli szeregowi uczeni w przygotowaniu gruntu pod zasiew jego oficjalnej już nauki jako rzecznika Magisterium Kościoła.

e/ Kto przygotował tekst enc. *Aeterni Patris*

W tym wszakże miejscu merytoryczne „veto” zgłasza inny głos w dyskusji nad enc. *Fides et ratio*. Jeśli nie neguje on faktu, że enc.

⁶² D.-Sch., nr 2876.

⁶³ A. Lobato, art., cyt., s. 46.

Aeterni Patris została opublikowana w klimacie ideowym ożywionym przez odradzający się ruch neoscholastyczny, to jednak zapowie, że te neoscholastyczne inspiracje popchnęły rozwój filozofii chrześcijańskiej na niewłaściwe tory. „Okazuje się – pisze protagonista tego zarzutu – że w odpowiedzi na encyklikę Leona XIII *Aeterni Patris* największy wpływ na tzw. tomizm miał Józef Kleutgen. Reprezentował on suarezjański rodzaj tomizmu, w którym dominował essencjalizm i sylogistyka oparta na abstrakcyjnych predykatkach. To w efekcie doprowadziło do werbalnych rozwiązań, a samą filozofię neoscholastyczną uczyniło jałową”⁶⁴.

Celem wzmocnienia wygłoszonej filipiki autor przytacza dłuższy cytat z wywiadu o. prof. M. A. Krapca, który z kolei obarcza Kleutgena odpowiedzialnością za wydanie enc. *Aeterni Patris*, co ułatwiło szerzenie się deprawującej tomizmu suarezjańskiej jego wersji. Gwóźdź zaś do trumny owych suarezjańskich „abstrakcyjnych predykatów” wbija w tym samym kontekście zamieszczona wypowiedź prof. V. Possentiego. Ten filozof sugeruje znowu, że ilekroć Jan Paweł II daje w enc. *Fides et ratio* wyraz swej „trosce o poczucie realizmu” w filozofii, tym samym „wskazuje na konieczność uprawiania egzystencjalnej, realistycznej metafizyki”⁶⁵.

W zaprezentowanym tu wywodzie pewne stwierdzenia nie należą do tematu niniejszego artykułu. Dotyczy to szczególnie genezy enc. *Aeterni Patris* oraz późniejszych rozporządzeń władz kościelnych nakazujących nauczanie filozofii tomistycznej zgodnie z urzędowo określoną jego wykładnią. A więc na marginesie tylko naszych rozważań zaznaczyć wypada, że przypisywanie J. Kleutgenowi decydującej roli przy przygotowaniu enc. *Aeterni Patris*, jego zaś stylowi filozofowania wszechwładnego wpływu na dalsze po ogłoszeniu encykliki kształtowanie się doktrynalnego oblicza filozofii w katolickich środowiskach uniwersyteckich jest tworem bujnej wyobraźni autora tych odkrywczych myśli, nie zaś odczytaniem historycznej rzeczywistości. Wystarczy zapoznać się z tym, co w wielkim i solidnie udokumentowanym zbiorowym dziele pod redakcją E. Coretha SJ piszą na ten temat trzej autorzy: H. M. Schmidinger, P. Walter i R. Aubert. Zacytujmy ostatniego: „...nach dem gegenwärtigen Stand der Dokumentation Mgr Gabriele Boccali ...den

⁶⁴ P. Jaroszyński, *Encyklika w polskich mediach*, w: Maryniarczyk – Gudaniec, (red), *Rozum otwarty na wiarę*, s. 277.

⁶⁵ Art. cyt., s. 278.

entgültigen Text redigiert haben duerfte,”⁶⁶. Kleutgen mógł być, co najwyżej na równi z innymi filozofami konsultowany, nic więcej.

f/ Suarezjanizm a bezpłodny abstrakcjonizm filozoficzny

Natomiast nie ulega wątpliwości duże znaczenie, jakie na wiele lat przed ukazaniem się enc. *Aeterni Patris* miała filozoficzna twórczość J. Kleutgena dla rozwoju neoscholastycznego ruchu. Otóż znowu w imię historycznej prawdy trzeba stwierdzić, że autentyczny kształt poglądów Kleutgena na podstawowe zagadnienia teorii poznania stawiają pod znakiem zapytania w tej samej wypowiedzi widniejącej sekwencji autorstwa o. M. A. Krapca: Jan Duns Szkot, Wilhelm Ockham, i nominaliści, Suárez, Ch. Wolff i J. Kleutgen. W tym zestawie Suárez widnieje jako inicjator tego nurtu, którego kontynuatorem w XIX w. jest Kleutgen, a jest to nurt suarezjański jako kolebka „abstrakcyjnych predykatów” ze wszystkimi tego podstawowego błędu fatalnymi konsekwencjami⁶⁷.

Także w tym wypadku autorów tej interpretacji odesłać wypada do studium P. Waltera⁶⁸. Teoriopoznawczym dociekaniom Kleutgena poświęca on sporo miejsca, a dla oceny merytorycznej wartości zarzutu o przygotowaniu przez niego gruntu pod zasiew filozoficznego kąkolu w postaci „abstrakcyjnych predykatów” miarodajna jest kleutgenowska koncepcja abstrakcji. Nerwu interesującej nas sprawy dotyka ten fragment rozprawy Waltera, w którym formułuje on trzy pytania, będące zresztą tylko powtórzeniem pytań zadanych sobie przez samego Kleutgena: 1° w jakim stosunku do rzeczywistości pozostają ogólne pojęcia i zasady; 2° czy poznanie zmysłowe jest poznaniem obiektywnym; oraz 3° czy zachodzi zgodność pomiędzy pojęciem a istotową treścią poznawanego przedmiotu⁶⁹. Jeżeli więc na te trzy pytania Kleutgen udziela twierdzącej odpowiedzi, w takim razie intelektualny obraz abstrakcyjny poznawanego przedmiotu jest poznawczą strukturą

⁶⁶ R. Aubert, *Die Encyklika „Aeterni Patris” und die weiteren päpstlichen Stellungnahmen zur christlichen Philosophie*, w: E. Coreth, W. M. Naidl, G. Pfligersdorfer (red), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd 2, *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Graz 1988, s. 316. – Wypowiedzi pozostałych autorów w tym samym tomie: H. M. Schmidinger, *Thomistische Zentren in Rom*, s. 121: „...mit dieser päpstlichen Verlautbarung – hinter ihr dürfen vermutlich Matteo Liberatore, Salvatore Talamo und Giuseppe Pecci gestanden haben, Joseph Kleutgen und Cornoldi kommen nicht in Frage ...; P. Walter, *Die neuscholastische Philosophie im deutschsprachigen Raum*, s. 146: „Ob Kleutgen in der Enzyklika Aeterni Patris ...mitarbeitete, ist unsicher”.

⁶⁷ Jaroszyński, art. cyt., s. 277.

⁶⁸ Walter, art. cyt., s. 145-175.

⁶⁹ Art. cyt., s. 162.

ujmowania obiektywnego świata bytów. A to oznacza, że nie tworzony przez intelekt obraz, ale poza obrazem obiektywnie dana rzecz stanowi właściwy przedmiot poznania wyróżniającego człowieka jako istotę rozumną. Tę myśl ujednoznacznia funkcjonująca w tej filozofii koncepcja „znaku w którym” [signum in quo], a więc znaku, za pośrednictwem którego człowiek poznaje określony przedmiot, w tym wypadku obiektywną rzeczywistość, nie poznając umożliwiającego mu to znaku. W tak skonstruowanej teorii poznania nie ma miejsca na takie pojmowanie poznawczych funkcji ludzkiego intelektu, które by usprawiedliwiało zarzut o wprowadzeniu filozoficznej myśli na pochyłą równię „abstrakcyjnych predykatów”. Obwinianie Kleutgena o tego rodzaju filozoficzne dewiacje nie ma uzasadnienia w autentycznym źródle jego teoriopoznawczych koncepcji, jakim jest znane jego dzieło „Die Philosophie der Vorzeit”. Źródłem tej metody przedstawiania nie akceptowanych stanowisk trzeba się więc doszukiwać gdzie indziej. Gdzie – łatwo się domysleć.

Pozostaje kwestia ewentualnego wpływu Kleutgena na jednostronne ukierunkowanie uprawiania i nauczania filozofii neoscholastycznej po encyklice *Aeterni Patris*. Krótko tylko zaznaczmy, że dla pełnego naświetlenia tej sprawy należy uwzględnić inne jeszcze dokumenty dotyczące tej sprawy. Idzie tu o encyklikę Piusa X *Pascendi dominici gregis* wydaną w dniu 8 IX 1907 r., dalej zredagowane w r. 1914 sławne ze swego jednostronnego restrykcjonizmu 24 tezy tomistyczne, łagodzone już przez następcę Piusa, Benedykta XV, liberalizowane zaś ostatecznie przez Piusa XI w enc. *Studiorum ducem*. W całokształcie tej historycznej dokumentacji osoba Kleutgena schodzi na zgoła dalszy plan. Na widownię natomiast wkraczają inne wybitne osobistości, a wśród nich może by nie brakło członków zakonu kaznodziejskiego.

g/ Podstawy realizmu filozoficznego a problem stosunku istoty do istnienia

W obronie Kleutgena przed wysuwanymi pod jego adresem zarzutami chodziło o kwestię historyczną, luźno z enc. *Fides et ratio* związaną. Na podobnie krytyczny komentarz czeka jednak sprawa aktualnie dotycząca poprawnej interpretacji tej encykliki. Trudno bowiem przejść obojętnie obok sugestii prof. V. Possentiego, aby widoczną w enc. *Fides et ratio* troskę Jana Pawła II o „poczucie realizmu” zatracone przez współczesną filozofię odczytać jako zachętę do „uprawiania egzystencjalnej realistycznej metafizyki”. Idzie o to, czy egzystencjalna metafizyka zasługuje na takie wyróżnienie. Powodem wątplenia są trudności odnoszące się do jednej z podstawowych tez głoszonej przez nią teorii bytu. Zawiera ona w swej treści koncepcję, która elementarną strukturę bytu opiera na uznaniu realnej różnicy między istotą a istnieniem. Mało tego! Rzeczoną

tezę i wyprowadzone z niej realistyczne implikacje przedstawia się jako odkrycie autentycznej myśli św. Tomasza, aż do nadejścia ery egzystencjalnej metafizyki zniekształconej przez „powierzchownych interpretatorów” późniejszych wieków. W tym samym duchu obok ks. Deca wypowiada się jeszcze autor w polskim świecie filozoficznym powszechnie znany i uznany, który mając na myśli tę właśnie realną różnicę między istotą a istnieniem podkreśla, że „jej pełne odkrycie wraz z konsekwencjami, do których prowadzi, jest zasługą uczonych naszych czasów, przede wszystkim E. Gilsona”⁷⁰.

W takim podejściu do tego zagadnienia na dwie sprawy zwrócić należy uwagę. Co do pierwszej na przykładzie omówienia poglądów J. Kleutgena pokazano, że podstawowy problem realistycznego charakteru filozofii rozstrzyga się na terenie teorii poznania, nie zaś – jak głoszą egzystencjaliści tomistyczni – metafizyki bytu. Niezależnie od tego pozostaje pytanie, czy teza o realnej różnicy między istotą a istnieniem była tak ubocznie traktowana w filozofii scholastycznej, że na jej „pełne odkrycie” trzeba było czekać aż do naszych czasów, ponadto – czy rzeczywiście stanowi bezdyskusyjny składnik filozoficznej doktryny Akwinaty. Stanowisko ks. Morawskiego jest nam znane. Sam – niewątpliwie prosuarezjańsko zorientowany – najpierw podkreśla, że na temat realnej różnicy między istotą a istnieniem wiele dyskutowano w XIV i XV wieku, ponadto sądzi, że spór, czy jest to różnica realna, czy też tylko rozumowe rozróżnienie, dotyczy sprawy drugorzędnej, gdyż wszyscy filozofowie chrześcijańscy uznają, że istota nie jest istnieniem, i na odwrót, jak również, że zawsze występują w zespoleniu, w Bogu zaś się utożsamiają. W tak zakreślonej optyce stosunku istoty do istnienia teorię realnego ich odróżniania dosadnie określił jako „manię obiektywowania ... płodów myśli”, a więc jako styl filozofowania bliski „abstrakcyjnym predykatom”. Na poparcie swego stanowiska przytacza wyniki badań D. Palmieriego, który twierdzi, że „scholastycy XIII w. nie dzielali tych zdań i zupełnie inne znaczenie tym wyrazom przypisywali”⁷¹. Bliższe nam wszakże, a zarazem nader wymowne jest świadectwo ks. Fr. Gabryła. Wybitny ten polski filozof na przełomie XIX i XX wieku, sam zwolennik tezy o realnej różnicy między istotą a istnieniem, przyznaje jednak, że są w pismach św. Tomasza wypowiedzi sprzyjające przeciwnemu stanowisku. Swoją opinię prezentuje zaś w ten sposób: rzetelnie wymienia wpierw źródła, do których sięga, następnie referuje racje, które na rzecz swojej tezy formułują obie strony, za realną zaś

⁷⁰ W Stróżewski, *Św. Tomasz z Akwinu w encyklice Fides et ratio*, w: Grafowski (red), dz. cyt., s. 28.

⁷¹ *Filozofia i jej zadanie*, s. 303, przyp. 1.

różnicą między istotą a istnieniem wypowiada się bardzo ostrożnie uznając, jak szczerze wyznaje, swoje argumenta za „jeżeli nie ponad wszelką wątpliwość wyższe, to przynajmniej więcej do przekonania przemawiające”⁷².

Uwagi te oczywiście dyskusji nie kończą. Pokazują jednak wystarczająco, że fundamenty realizmu współczesnego tomizmu egzystencjalnego nie są wcale tak solidnie ugruntowane, jak to jego zwolennicy głoszą. A powód jest prosty: poza Maritainem i Gilsonem, filozofującym zresztą pod wyraźnym wpływem bergsonizmu, w mroki historii problemu się nie zapuszczają. Tym samym sugestie V. Possentiego, aby troskę Jana Pawła II o „poczucie realizmu” wziąć sobie do serca jako zachętę do „uprawiania egzystencjalnej metafizyki”, trzeba raczej traktować jako wyraz pobożnych życzeń autora, aniżeli myśli Papieża. Przemawia za tym i ta okoliczność, że trudno przypuszczać, aby Jan Paweł II, który oficjalnie odżegnuje się od uznania za „własną filozofię... jakiegoś wybranego kierunku filozoficznego”(49), po nie zachęcających do tego doświadczeniach z przełomu XIX i XX w. chciał to zrobić pośrednio wprowadzając tylnymi drzwiami określony system na forum zwyczajnego nauczania Kościoła.

8. „Filozofia prawdziwa” – filozofia, a jednak nie system

Po polemicznych utarczkach nadchodzi czas, aby podjąć z pewną natarczywością narzucające się wcześniej zasugerowane pytanie, jaką „filozofię” ma na myśli Papież w enc. *Fides et ratio*, tak wiele o niej pisząc, a skąpiąc danych niezbędnych do jej identyfikacji. Już wiadomo, że Kościół nie promuje żadnego kierunku filozoficznego, co znaczy, że Kościół de facto nie związał się z żadną „określoną filozofią”, jak to sugeruje K. Tarnowski⁷³.

Z drugiej strony, jak z tym oficjalnym oświadczeniem uzgodnić pochwałę wygłoszoną na cześć filozofii św. Tomasza, słowa uznania kierowane pod adresem innych filozofów katolickich, a wreszcie postulat posługiwania się filozofią w naukach teologicznych. Zgoła nieprzekonująco brzmiałoby podstawienie pod tym terminem pojęcia filozofii jako filozofii bez jakiegoś bliższego jej określenia. A więc pewna identyfikacja filozofii odpowiadającej myśli Papieża wydaje się konieczna. Wyniki dotychczasowych kontrowersji nie pozwalają na utożsamianie „papieskiej filozofii” z teorią współczesnego tomizmu egzystencjalnego, ani

⁷² Gabryl, Franciszek, *Metafizyka ogólna, czyli nauka o bycie*, Kraków 1903, s. 122. – Por. 120-125.

⁷³ Tarnowski, K., *Apel o mądrość*, w: Grabowski (red), dz. cyt., s. 312.

żadnego innego na tym samym poziomie określoności znajdującego się systemu filozoficznego. A zatem drogi wyjścia trzeba szukać gdzie indziej.

Bardziej na czasie wydaje się „apel o mądrość”, z jakim do filozofów zwraca się Tarnowski⁷⁴. Idzie jednak o to, aby była to „mądrość” bardziej zgodna z merytoryczną treścią encykliki, wolna od apriorycznej negacji filozofii bytu jako „określonej metafizyki”⁷⁵.

Otóż w tym właśnie trudnym momencie, kiedy w poszukiwaniu „papieskiej filozofii” stajemy na rozstajnych drogach niepewności, do kogo trzeba by się zwrócić, wielce pomocne – jak się zdaje – okazują się intuicje ks. Morawskiego zawarte w różnych kontekstach książki „Filozofia i jej zadanie”.

Zachęcająco w tym kierunku brzmi już we Wstępie do tego dzieła uczyniona zapowiedź: „Systemu żadnego bezwzględnie bronić nie chcemy”⁷⁶, aczkolwiek z dotychczasowych rozważań wiadomo, że był zwolennikiem suarezjańskiej wersji tomizmu. Z kolei mając przed oczyma panoramiczny obraz dyspozycji dzieła *Filozofia i jej zadanie* można by się spodziewać, że poszukiwane przez nas materiały znajdują się w ostatnim rozdziale zatytułowanym „Stosunek filozofii do wiary”. Tymczasem w prawie czterdziestostronicowym tekście Morawski omawiając ten problem posługuje się terminem „filozofia” w tych samych ramach nieokreśloności, co enc. *Fides et ratio*. A zatem elementów umożliwiających wypełnić ten termin bardziej określoną treścią doszukiwać się trzeba w rozdziałach pomiędzy Wstępem a zakończeniem dzieła. Na tym szeroko zakreślonym polu badawczej myśli Morawskiego znajduje się jedno zdanie, które posłuży nam za klucz umożliwiający rozszyfrowanie dręczącej nas zagadki. Autor po odrzuceniu jako błędnych dwu skrajnych orientacji: materializmu oraz idealistycznego panteizmu skupia się na prześledzeniu historycznego rozwoju filozofii scholastycznej i kończy ten przegląd już przytoczoną wcześniej konkluzją: „kierunek scholastyczny, uważany w swych zasadach, jest nie tylko względnie, czyli w porównaniu do innych filozofii, najlepszy, ale też bezwzględnie prawdziwy”. To bulwersujące współczesnych filozofów stwierdzenie zawiera w sobie wszakże jeden człon, który umożliwia odsłonięcie właściwego sensu pojęcia „filozofii bezwzględnie prawdziwej”. Tym członem jest termin „zasady”. Są to zatem pewne fundamentalne twierdzenia, zwane przez Morawskiego też „głównymi zasadami”, które związane zawartą w nich prawdą w określony światopogląd filozoficzny

⁷⁴ Art. cyt., s. 303.

⁷⁵ Art. cyt., s. 313

⁷⁶ *Filozofia i jej zadanie*, s. XXII.

stanowią w filozofii scholastycznej pewien stały, niezmienny zrąb głoszonej przez nią wizji rzeczywistości. Kierując się tą przesłanką ks. Morawski zyskuje kryterium niezbędne dla ustalenia tożsamości tejże filozofii. Dzięki temu też mimo zmienności historycznych losów, pluralizmu „rojących się w jej łonie mnogich odcieni i różności”⁷⁷, a nawet pewnych przejawów ideowych patologii, „nie upadła Scholastyka pod względem prawdy, w jej zasadach tkwiącej”⁷⁸. „Ale zawsze prawdą zostanie, że kierunek Scholastyki i główne jej zasady, z tego kierunku wynikające, są zdrowe i prawdziwe”⁷⁹, co sprawia, że zachodzi rzeczywista „identyczność Scholastyki dzisiejszej ze starą Scholastyką”⁸⁰. W tak zarysowanej optyce scholastyki jako „filozofii bezwzględnie prawdziwej” i dla tej racji wieczystej żywotnej [philosophia perennis] kolejnym krokiem analizy musi stać się egzemplifikacja owego trzonu w postaci „głównych zasad”, na tyle czytelna, aby nie nadweryżyła doktrynalnej tożsamości tej filozofii. Ks. Morawski nie spełnia jednak tego zadania w formie zwartego i logicznie uporządkowanego zestawu naczelných tez scholastycznej filozofii. Czyni to w toku wykładu, w którym stara się ukazać rdzenne jej tezy na tle porównania z odwiecznymi jej antagonistami w postaci empiryzmu i idealizmu. Z tego wywodu dadzą się wyłuskać następujące intuicje Morawskiego co do fundamentalnego depozytu filozoficznych prawd scholastyki. Piszę więc: w teorii poznania „jej stanowiskiem jest realizm umiarkowany”⁸¹, w metafizyce „badanie przedmiotowości, odpowiadającej naszym ogólnym pojęciom”⁸². Kiedy jednak przychodzi zdać sprawę z pozostałych działów filozofii, ogranicza się do ogólnikowego stwierdzenia, że „w filozofii Boga, w psychologii racjonalnej i w etyce” scholastycy trzymają się „głównych zasad Tomasza”, wyłożonych przez autora w obszernym streszczeniu filozofii Akwinaty, z czym łączy się „dziedziczna w szkole scholastycznej ścisłość logiki” i „wyborna metoda”⁸³.

A zatem Morawski zakreślone tu ogólnie rozumienia „głównych zasad” filozofii scholastycznej, poza odniesieniem się do równie ogólnych „głównych zasad Tomasza”, nie uczynił przedmiotem wnikliwszego studium umożliwiającego precyzyjne odróżnienie tego, co w wymienionych przez niego zasadach jest „absolutnie prawdziwe”, co zaś „filozoficzne”, ale niekoniecznie „absolutnie prawdziwe”. Istnienia tego rodzaju

⁷⁷ Dz. cyt., s. 314.

⁷⁸ Dz. cyt., s. 308.

⁷⁹ Dz. cyt., s. 318.

⁸⁰ Dz. cyt., s. 312.

⁸¹ Dz. cyt., s. 311.

⁸² Dz. cyt., s. 312.

⁸³ Tamże.

„nieabsolutnie prawdziwych” lub wręcz „nieprawdziwych” elementów treściowych niepodobna „a priori” zaprzeczać ani u św. Tomasza, ani w ogóle w filozofii scholastycznej. Tym bardziej „dziedziczna ścisłość logiki” i „wyborna metoda” jako kategorie ściśle formalnej natury nie mogą być podniesione do tak wysokiej rangi prawdy filozoficznej. Jak się jednak zdaje, przy pełnym uznaniu potrzeby głębszej nad tą sprawą refleksji, można już na podstawie aktualnej znajomości filozofii św. Tomasza uznać intuicję ks. Morawskiego za drogowskazy, na tyle poprawnie ustawione, że bez większych trudności da się sformułować ich elementarne uściślenie: kryterium „absolutnej prawdy” urzeczywistnia się w brzmieniu podstawowych tez wyrażających rozstrzygnięcia magistralnych problemów filozoficznych. Za takie – trzymając się zastosowanego przez Morawskiego porządku – uznać należy: istnienie obiektywnego bytu, istnienie Boga, psychofizycznej struktury człowieka, a także absolutnych podstaw obiektywnego porządku moralnego.

Idee te można w krótszej jeszcze formie wyrazić w słowach: realizm, teizm, spirytualistyczny personalizm, etyczny absolutyzm, a wreszcie, – czego Morawski w tym kontekście wyraźnie nie powiedział, ale w końcowym rozdziale swego dzieła obszernie omówił – zgodność tego świata idei z Objawieniem i wiarą. To jest ów rdzeń ideowy filozofii św. Tomasza i całej scholastyki, któremu przysługuje zaszczytne miano „filozofii absolutnie prawdziwej”. Cała reszta, choć wypełnia zawartość opasłych nieraz tomów i stanowi nie mający granic obszar filozoficznych dociekań, do rangi „filozofii absolutnie prawdziwej” już nie dorasta. Interpretacja ta odpowiada przekonaniom samego Morawskiego, który – rozprawiając o filozofii jako takiej – zastrzegał się, że nie można od filozofii wymagać, „aby wypowiedziała o wszystkim prawdy bezwzględne, boć to jest człowiekowi niepodobnem”⁸⁴. Natomiast z całą energią umysłu i serca bronił poglądu, który w głębinowej warstwie filozofii scholastycznej widział urzeczywistnienie „filozofii absolutnie prawdziwej” w zakresłonych przed chwilą granicach. Chociaż ks. Morawski nie zatroszczył się o sprecyzowanie istotnego sedna pojęcia „filozofii absolutnie prawdziwej”, to jednak pokazał filozoficzny lwi pazur w odsłonięciu – przy zachowaniu wierności „głównym zasadom” – coraz dalej sięgających perspektyw rozwojowych w warstwie oplatających te zasady i rozbudowujących je w różnych kierunkach interpretacyjnych elementach filozoficznych teorii. Mogą one przybierać tak różne formy, że w końcu na poziomie tych nadbudowanych dopełnień „głównych zasad” dochodzi do wyłamania się pojęcia „filozofii absolutnie prawdziwej” z kategorii filozofii scholastycznej na rzecz innych filozoficznych manifestacji

⁸⁴ Dz. cyt., s. 8.

prawdy. Stwierdza bowiem Morawski: „Można w tym kierunku uprawiać filozofię, a nie nazywać się wcale filozofem scholastycznym, można na gruncie tych zasad budować systemy w rozmaitych kształtach i postaciach – ale zawsze prawdą będzie, że na tym gruncie budować trzeba, jeśli się chce postawić gmach filozofii trwały i prawdziwy”⁸⁵.

Jak widać, w oczach Morawskiego istotna jest u samego dna scholastyki funkcjonująca problematyka prawdy, nie zaś jej wtórna obudowa. Związana z tą obudową konieczność określana danych filozoficznych teorii odpowiednimi nazwami jest kwestią wtórną. Nic przeto nie stoi na zawadzie, aby termin „filozofia scholastyczna” ustąpił miejsca „filozofii tomistycznej”, ta zaś przemieniła się w „filozofię chrześcijańską” czy jeszcze jakąś inną, jak zresztą mogą te różne wersje terminologiczne współistnieć obok siebie. Jeżeli jednak wszystkie te metamorfozy zachowują w nienaruszonym stanie ideowym trzon „głównych zasad”, uczestniczą tym samym we wspólnym dziedzictwie „filozofii prawdziwej”. Jak się zdaje – autor niniejszego artykułu daje tu wyraz własnej opinii – takie właśnie pojęcie zbliża się w maksymalnym stopniu do tego, co Ojciec św. Jan Paweł II mógł mieć na myśli, kiedy w enc. *Fides et ratio* tak często wplatał w tok swego nauczania nie precyzowane bliżej słowo „filozofia”.

⁸⁵ Dz. cyt., s. 318.

Tadeusz ŚLIPKO

**MARIAN I. MORAWSKI'S SJ CONCEPTION OF PHILOSOPHY
AS APPLIED TO CONTEMPORARY DISCUSSION
OF JOHN PAUL II'S ENCYCLICAL *FIDES ET RATIO***

Summary

The encyclical *Fides et ratio* proclaimed by John Paul II on 14 September 1998 is a continuation of doctrinal statements by the Magisterium of the Church on a matter that has been an object of its concern from its very beginnings. This is the problem posed by the relationship between philosophy and faith.

The solutions put forward by Vatican Council I (1869-1870) in connection with this problem provoked a response in Catholic philosophical and theological circles. One of the most important events in this field in Polish terms was the publication of Father Marian Ignacy Morawski's SJ considerable work *Filozofia i jej zadanie*⁸⁶ (1876). This work is the subject of discussion in the article below. The Author sets out:

how Fr. Morawski, as a philosopher, approached the central problem concerning the relationship between philosophy and faith.

whether a conclusion concerning contemporary philosophical discussion of *Fides et ratio* can be reached from Fr. Morawski's studies of this problem.

We will become acquainted with Fr. Morawski's thoughts, which he developed twenty years prior to and published more than three years before the publication of the encyclical *Aeterni Patris* (1879).

In this context the Author shall address the following issues:

1. General conception of philosophy
2. Philosophy in the light of its existential reality.
3. The development of scholasticism through the ages.
4. Fr. Morawski's view of the relationship between philosophy and faith.

⁸⁶ *Philosophy and its Task.*

5. Reflections on Fr. Morawski's work in the context of discussion of John Paul II's encyclical *Fides et ratio*.

Paragraph five contains some material for reflection that can shed more light upon certain trains of thought that arise during discussion of John Paul II's encyclical *Fides et ratio*. This concerns opinions on the conception of philosophy, which occupies the same leading position in both Fr. Morawski's work and in the above-mentioned encyclical.

In this summary the Author addresses the issue of „true philosophy”, and in particular the answer to the question: what „philosophy” does the Pope have in mind in his encyclical *Fides et ratio*?

One can conclude from the reflections made by Prof. Ślipko that the Church does not promote any philosophical system, i.e. the Church is not associated *de facto* with any particular philosophy. However, how can this official statement be reconciled with the praise bestowed upon St. Thomas' philosophy, with the words of approval directed to other Catholic philosophers and finally, with the requirement for philosophy in theological studies? The conception of philosophy as philosophy itself, without a more precise definition, sounds unconvincing here. So a certain identification of philosophy that would correspond with the Pope's thoughts is indispensable here. The results of this controversy do not allow „papal philosophy” to be identified as a theory of contemporary existential Thomism, or as any other philosophical system. So the solution to the problem should be searched for elsewhere.

It seems that an „appeal for wisdom” is more relevant today. However, it is important that this „wisdom” corresponds with the essential content of the encyclical, free from any a priori negation of the philosophy of being as „defined metaphysics”.

And so it is at this difficult moment, when researching „papal philosophy”, that we stand at a crossroads of uncertainty and do not know to whom we should turn. Fr. Morawski's insights contained in various contexts in his work *Filozofia i jej zadanie* prove to be very helpful.

The declaration made in the *Introduction* to this work is already encouraging: „We do not want to defend any system by any means”⁸⁷, although it is clear from the reflections presented that he was a supporter of Suárez's version of Thomism. Then, if one were to have a panoramic view of the outline of *Filozofia i jej zadanie*, one could expect to find the materials we are looking for in the last chapter, entitled *Stosunek filozofii do wiary*⁸⁸. Whereas Morawski, when discussing this issue in his forty-page text, employs the term „philosophy” in the same vague

⁸⁷ *Filozofia i jej zadanie*, p.xxii

⁸⁸ Translator's note: *The relationship between philosophy and faith*.

framework as in the encyclical *Fides et ratio*. So, one must look for those elements which give the term a more defined meaning in those chapters between the *Introduction* and the end of the work.

In this wide area of Morawski's researched thought, one sentence gives us the key to decode this troubling puzzle. After rejecting two extreme and inaccurate orientations: materialism and idealistic pantheism, the Author focuses on a thorough study of the historic development of scholastic philosophy, and ends this review with the conclusion referred to earlier: „scholasticism, considered according to its own principles, is not only the best philosophy, i.e. relative to other philosophies, but also absolutely true”.

This statement, although shocking to contemporary philosophers, contains a point that enables us to reveal the correct sense of the conception of „absolutely true philosophy”. This is the term „principle”. These are therefore fundamental statements, (also called by Morawski „key principles”) that, linked by the truth contained therein with a defined philosophy of life, determine in scholastic philosophy a certain solid, unchanging framework of a vision of reality as voiced by this school of thought. Guided by this premise, Morawski arrives at a criterium necessary for a definition of the identity of this philosophy. Thanks to this, despite the changeability of historical events, the multitude of different systems, and even certain symptoms of ideological pathologies, „scholasticism, understood on the basis of the truth contained in its principles, has not failed”⁸⁹. „But it will always remain true that scholasticism and its key principles arising from this system are sound and true”⁹⁰, so that there exists a real „equality between contemporary scholasticism and old scholasticism”⁹¹.

In this outlined view of scholasticism as „an absolutely true philosophy” and living eternally as a result (*philosophia perennis*) the following stage of analysis should be an exemplification of the core comprising the „key principles” so clear that it does not impair the doctrinal identity of this philosophy. Morawski, however, does not answer this problem with a concise and logically ordered set of leading theses of scholastic philosophy. He does it in the course of his exposition, in which he tries to show its essential theses against a background of comparison with its eternal antagonists: empiricism and idealism. From this exposition, one can extract Morawski's following insights into the fundamental resources of scholasticism's philosophical truths.

⁸⁹ Op. cit. p. 308.

⁹⁰ Op. cit., p. 318.

⁹¹ Op. cit., p. 312.

Morawski therefore writes that in recognition theory „its position is that of moderate realism”, whereas in metaphysics „[its position is that of] the research of objectivity, corresponding to our general conceptions”⁹². But when he takes into account other branches of philosophy, he limits himself to a general statement that „in the philosophy of God, in rational psychology and in ethics” scholastics employ „Thomas’s key principles”, dealt with by the Author at great length in a summary of St Thomas Aquinas’ philosophy, with which „the inherited precision of logic in scholastic schooling” and „the perfect method [golden rule]”⁹³ is connected.

A general outline to understand the „key principles” of scholastic philosophy – apart from being compared by Morawski with the equally general „key principles of Thomas” – has not been dealt with by Morawski as a subject of detailed study that would enable us to differentiate precisely what, according to the principles mentioned by him, is „absolutely true”, and what is „philosophical”, but not necessarily „absolutely true”. It is impossible to rule out *a priori* the existence of this type of „not absolutely true” or simply „untrue” essential element either in St. Thomas’ philosophy, or in scholastic philosophy in general. All the more so because the „innate precision of logic” and the „perfect method” as categories of a strictly formal nature cannot be raised to such a high ranking of philosophical truth. However, it appears that, with a full recognition of the need for deep reflection on this matter, on the basis of an contemporary knowledge of St. Thomas’ philosophy, one may accept Fr. Morawski’s insights as signposts, placed so correctly that their elemental accuracy can be formulated with ease: the criterium of „absolute truth” is realised in the reading of those basic theses which propose solutions to the main philosophical problems.

According to the arrangement adopted by Morawski, one must acknowledge that these theses are the following: the existence of objective being, the existence of God, of the psychological and physical structure of man, and also of the absolute principles of an objective moral order.

These ideas can be expressed even more explicitly in the terms: realism, theism, spiritual personalism, ethical absolutism, and finally – that which Morawski did not mention clearly in this context, but which he discussed extensively in the final chapter of his work – how the ideas of this world are consistent with the Revelation and faith. This is the said ideological core of St. Thomas’ philosophy and of all

⁹² Op. cit, p. 311, 312.

⁹³ Ibid.

scholasticism, vested in which is the honourable title of „an absolutely true philosophy”.

Morawski states further: „In this way it is possible to practise a philosophy without being named a scholastic philosopher. On the basis of these principles it is possible to build systems of various shapes and forms – but it will always be true that one must build upon this basis, if one wishes to raise a lasting and authentic philosophical structure”⁹⁴.

As we can see, according to Morawski, contemporary problems connected with truth are essential to scholastic principles, while its further interpretation is not. Connected with this interpretation, the necessity to define any philosophical theory with an appropriate name is of secondary importance. Nothing, therefore, stands in the way of „scholastic philosophy”, as a term, being replaced by „St. Thomas’ philosophy”, and this in turn being renamed „Christian philosophy”, or even some other philosophy, since after all these different terminological versions can co-exist alongside one another. If, however, all these metamorphoses keep the ideological core of the „key principles” intact, they will thereby share the same legacy of „a true philosophy”.

In the Author’s opinion this very conception is almost identical to what John Paul II could have had in mind when, in the encyclical *Fides et ratio* he often interspersed his teaching with an unclearly defined conception of „philosophy”.

⁹⁴ Op. cit., p. 318.