

Aleksander R. Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, „Studia z filozofii polskiej”, t. 2, ISSN 1897-8584, Wydawnictwo „Scriptum”, Bielsko-Biała–Kraków 2007, s. 87–116.

## **Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu Szkoły Lowańskiej**

Każdy, kto z uwagą przygląda się nurtom i problemom dominującym w polskim środowisku filozoficznym w pierwszej połowie XX wieku, nie może nie zauważyć, jak silny wpływ na rozwijający się wówczas w Polsce nurt neoscholastyczny wywarła filozofia Désiré Merciera (1851-1926) – belgijskiego kardynała, twórcy Szkoły Lowańskiej. Mieczysław A. Krąpiec podkreśla, że recepcja poglądów Merciera rozpoczęła się na gruncie polskim już za jego życia. Patronował jej *Przegląd Filozoficzny*, organizując specjalną serię książek pod tytułem *Biblioteka Neoscholastyczna*, w której ukazały się przekłady dzieł belgijskiego filozofa. Sam Mercier nie tylko orientował się w zainteresowaniach polskich filozofów, ale bardzo szybko nawiązał z nimi kontakt. Wśród alumnów utworzonego w Louvain Seminarium Leona XIII, obok duchownych amerykańskich i irlandzkich, znaleźli się również duchowni z Polski<sup>1</sup>. Podstawowy wpływ Désiré Merciera oraz całego środowiska lowańskiego na sytuację filozoficzną w Polsce dokonywał się więc przede wszystkim za sprawą osób studiujących w Louvain zarówno za życia, jak i po śmierci kardynała<sup>2</sup>. W taki też głównie sposób docierał do Polski filozoficzny program Szkoły Lowańskiej, który Piotr Chojnacki – studiujący swego czasu we Fryburgu, Louvain i Paryżu<sup>3</sup> zwolennik wielu idei szkoły – określił jako charakteryzujący „aspiracje filozofii neoscholastycznej w sensie właściwym”<sup>4</sup>. Teoretycznie więc wydaje się, że próba przedstawienia na gruncie polskim recepcji poglądów Merciera i jego najbliższych współpracowników, w tym zwłaszcza wypracowanego przez nich programu filozoficznego, będzie sprawą stosunkowo łatwą. W praktyce jest jednak inaczej. Okazuje się bowiem, że głębsza analiza naukowego dorobku, postaw i wypowiedzi niektórych polskich uczniów Merciera odsłania takie aspekty ich filozoficznych przekonań, które nie zawsze dają się w pełni uzgodnić z programowymi tezami głoszonymi w lowańskim Wyższym Instytucie Filozofii. Gdzie leży przyczyna takiego stanu rzeczy? W szerszej perspektywie fakt ten wiąże się mocno z intensywną dyskusją programową, która toczyła się w łonie samej neoscholastyki między, najogólniej rzecz biorąc,

---

<sup>1</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Kardynał Dezydery Józef Mercier a Polska*, w: *Belgia – Polska: Bilans i perspektywy badawcze. Kolokwium belgijsko-polskie w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 7-8 października 1977*, red. J. Rebet, Lublin 1988, s. 107-108.

<sup>2</sup> Por. tamże; Cz. Głombik, *Odmiany neotomizmu a tomizm o. Józefa Bocheńskiego*, w: *Ojciec Józef Bocheński. Drogi życia i myślenia filozoficznego. W stulecie urodzin uczonego*, red. Cz. Głombik, Katowice 2004, s. 97.

<sup>3</sup> Por. Cz. Głombik, *Metafizyka kultury. Grabmann – Maritain – neoscholastyka polska*, Warszawa 1982, s. 172-183.

<sup>4</sup> P. Chojnacki, *Okresy i kierunki filozofii neoscholastycznej*, „Ateneum Kapłańskie”, 1934, t. 34, s. 356.

Aleksander R. Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, „Studia z filozofii polskiej”, t. 2, ISSN 1897-8584, Wydawnictwo „Scriptum”, Bielsko-Biała–Kraków 2007, s. 87–116.

rzymskim i lowańskim środowiskiem neoscholastycznym i w której uczestniczyli również Polacy. Owa dyskusja w swojej warstwie teoretycznej doprowadziła niewątpliwie do polaryzacji stanowisk w najważniejszych kwestiach, związanych chociażby z samym kształtem, jaki powinien przyjąć postulowany przez Leona XIII w encyklice *Aeterni Patris* powrót do myśli Tomasza z Akwinu. W praktyce jednak dyskusja ta pokazała, że nie wszyscy polscy zwolennicy Szkoły Lowańskiej zajmowali w niej stanowisko w pełni zgodne z duchem głoszonego w Louvain neoscholastycznego programu. Okazało się bowiem, że często w realiach poszczególnych środowisk filozoficznych, do których ów program docierał, pewne jego tezy akcentowane były w mniejszym stopniu niż pozostałe, a czasami wręcz, nawet jeżeli w teorii deklarowane, to w praktyce zupełnie pomijane lub dostosowywane do specyficznych, rodzimych uwarunkowań społecznych i kulturowych. Pojawia się zatem pytanie, w jakim stopniu program głoszony przez powołujących się na Merciera i jego uczniów polskich neoscholastyków rzeczywiście zgadzał się z filozoficznym programem Szkoły Lowańskiej? Jak program ten jawił się w oczach Polaków? Aby odpowiedzieć na te pytania, trzeba najpierw zobaczyć, jaki kształt przyjął on w deklaracjach samego Merciera i jego bezpośrednich współpracowników, a także jak w świetle wspomnianej już programowej dyskusji, był on postrzegany i realizowany przez polskich filozofów.

### **Louvain contra Rzym – spór o kształt scholastycznego odrodzenia**

Próbując określić kształt, jaki za sprawą Désiré Merciera przyjął w Louvain postulowany przez Leona XIII w encyklice *Aeterni Patris* powrót do myśli Tomasza z Akwinu, Étienne Gilson pisał: „Nie istnieje obiektywny miernik do mierzenia tomizmu tomistów, ale przynajmniej tyle można powiedzieć, że jeśli jest jakaś różnica między ścisłym tomizmem a neoscholastyką, doktryna Merciera odpowiada lepiej pojęciu neoscholastyki”<sup>5</sup>, czyli, jak pisał Piotr Chojnacki, „nowoczesnej filozofii scholastycznej”<sup>6</sup>. Co jednak spowodowało, że doktryna Merciera zyskała w tamtym czasie tego rodzaju nowoczesny charakter i że, jak zaznaczył Chojnacki, „w sensie węższym termin « neoscholastyka » wiąże się z programem filozoficznym Szkoły Lowańskiej”<sup>7</sup>? Otóż zdecydował o tym fakt, że w

---

<sup>5</sup> É. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Warszawa 1979, s. 341.

<sup>6</sup> P. Chojnacki, *Okresy i kierunki filozofii neoscholastycznej*, dz. cyt., s. 351, przypis 3.

<sup>7</sup> Tamże.

Aleksander R. Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, „Studia z filozofii polskiej”, t. 2, ISSN 1897-8584, Wydawnictwo „Scriptum”, Bielsko-Biała–Kraków 2007, s. 87–116.

wypadku Merciera i jego uczniów odnowienie filozofii scholastycznej dokonywało się właśnie w oparciu o wyróżniający Louvain specyficzny program i metodę. Ów program, który w zasadniczej mierze ukształtował się w latach 1882-1894, zakładał wolny od związania autorytetami i pozbawiony bezpośrednich celów apologetycznych rozwój epistemologicznie zorientowanego scholastycznego perypatetyzmu, w oparciu o ścisły kontakt z naukami szczegółowymi i krytycznie ocenianymi współczesnymi kierunkami filozoficznymi. Metoda realizacji tych programowych założeń, chociaż jej zręby pojawiły się już także w okolicach roku 1882, a nawet i wcześniej<sup>8</sup>, w zasadniczej mierze ukształtowała się w latach 1891-1905<sup>9</sup>. Była to metoda pracy naukowo-dydaktycznej w Wyższym Instytucie Filozofii, czyli mówiąc inaczej, sposób prowadzenia badań, realizowany w powiązaniu z obowiązującym w Instytucie planem studiów. Umożliwiał on praktyczną realizację neoscholastycznego programu i z tego właśnie względu miał dla Merciera kluczowe znaczenie<sup>10</sup>. Bardzo szybko okazało się jednak, że tak rozumiane podejście do scholastycznej tradycji, a zwłaszcza do myśli filozoficznej Tomasza z Akwinu, wywołało ożywioną dyskusję, która korzeniami swoimi sięgać będzie do samych początków lowańskiego Wyższego Instytutu Filozofii i potrwa jeszcze wiele lat później, ogniskując się głównie na linii Louvain-Rzym i zataczając coraz szersze kręgi. Jej ślady dostrzegalne są w komentarzach zamieszczanych między innymi na łamach sztandarowego pisma Szkoły Lowańskiej – *Revue Néo-Scholastique*, zwłaszcza po roku 1901.

Spór między Rzymem a Louvain ujawnia się z całą mocą w chwili, gdy w numerze *Revue Néo-Scholastique* z 1902 roku, w ramach działu *Le mouvement néo-thomiste* redakcja przeglądu pozytywnie recenzuje opublikowane w 1902 roku studium M. C. Bessego *Deux centres du mouvement thomiste, Rome et Louvain (Dwa centra ruchu tomistycznego, Rzym i Louvain)*, które ukazuje wpływ środowiska rzymskiego na orientację, jaką przybrały studia

---

<sup>8</sup> Już w 1877 roku, podczas swojej pracy w Małym Seminarium Duchownym w Malines, Mercier opracował metodę prowadzenia zajęć i wykładów, którą w pewnym stopniu zaadoptował później na potrzeby swojej działalności w Louvain. Pisze o tym w następujący sposób sam Mercier: „W dwóch wznowieniach – najpierw w Seminarium w Malines, a później w Uniwersytecie Lowańskim – zrealizowaliśmy z sukcesem doświadczenie systemu [nauczania – A. B.], który właśnie wskazaliśmy (*Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes*, édité par des Professeurs de l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain, édition 7, t. 1, Louvain 1922, s. 12; por. także: Laveille, *Le Cardinal Mercier*, Paris 1929, s. 39).

<sup>9</sup> Czyli w okresie, w którym kształtowała się definitywna formuła lowańskiego Wyższego Instytutu Filozofii.

<sup>10</sup> Léon Noël podsumował to w następujący sposób: „Metoda neoscholastycyzmu została streszczona w następującej formule: rozważane problemy są problemami dzisiejszymi, a rozwiązania owych problemów poszukuje się w zasadach tradycyjnych, przemyślanych w perspektywie współczesności [in function of the present – A. B.]” (L. Noël, *Le réalisme immédiat*, Louvain 1938, s. 268).

Aleksander R. Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, „Studia z filozofii polskiej”, t. 2, ISSN 1897-8584, Wydawnictwo „Scriptum”, Bielsko-Biała–Kraków 2007, s. 87–116.

filozoficzne między innymi we Francji, a także rozprzestrzenianie się idei propagowanych w Louvain<sup>11</sup>. Jest to recenzja nieprzypadkowa, ponieważ studium Bessego, ukazując różnicę między Rzymem a Louvain, jest krytyczne wobec Rzymu a zdecydowanie bardziej przychylnie Szkole Lowańskiej. Stanie się to przedmiotem krytyki profesora Uniwersytetu w Munster, Dörholla, opublikowanej w 1903 roku na łamach *Teologische Revue*, której fragment zostanie przytoczony w 1905 roku, w *Revue Néo-Scholastique*. Dörholt pisze: „Nie jestem wcale zaskoczony widząc księdza Bessego tak żywo cieszącego się z tego belgijskiego tomizmu. Ja również darzę go sympatią i podpisuję się pod wszystkim, co zostało powiedziane na jego cześć. Nie popieram jednak wszystkiego tego, co ksiądz Besse powiedział przeciwko tomizmowi rzymskiemu. Każdy początek jest trudny i Sanseverino, Cornoldi, oraz inni, którzy rozpoczęli swe dzieło wśród trudnych okoliczności, zasługują z tego tytułu na więcej wdzięczności niż przyznaje im to ksiądz Besse. Oddali się oni najpierw misji przekonania środowisk *kościelnych* do tego, że konieczne jest zwrócenie się ku świętemu Tomaszowi, jeśli chce się próbować głosić dogmat katolicki współczesnym, i w konsekwencji, przekonania o konieczności pozyskania przez młodych kleryków solidnej znajomości doktryny tomistycznej w nauczaniu teologii, a zwłaszcza filozofii, która ją poprzedza. W taki sposób należy tłumaczyć to, że liczyli się oni stale z teologią i że propagowali filozofię tomistyczną, jako filozofię pozostająca w lepszej harmonii z dogmatem”<sup>12</sup>. Powyższe uwagi Dörholla wydają się być w tym miejscu o tyle ważne, że wskazują na pewien niezwykle istotny fakt, wyznaczający pierwszą i podstawową różnicę między Rzymem a Louvain: historycznie zorientowany, nawiązujący do pierwszych włoskich autorów scholastycznego odrodzenia tomizm środowisk rzymskich jest silnie podporządkowany katolickiej teologii i celom apologetycznym, podczas gdy w zamyśle przedstawicieli Szkoły Lowańskiej, jak podkreślał będzie Maurice de Wulf – jeden z najbliższych współpracowników i uczniów Merciera – „nie ma *katolickiej filozofii*, nie bardziej niż nie ma *katolickiej nauki* [...]. Neoscholastyka konstytuuje się poza wszelkim nastawieniem wyznaniowym i jest pomyleniem wszystkiego wyznaczenie jej celu apologetycznego”<sup>13</sup>. Ta różnica ujawni się jeszcze wyraźniej, gdy weźmie się pod uwagę wpływ, jaki oba ośrodki zaczynają wywierać na inne środowiska. A będzie to wpływ niemały

---

<sup>11</sup> *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*, „Revue Néo-Scholastique”, 1902, nr 9, s. 224.

<sup>12</sup> Cyt. za: A. Pelzer, *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*, „Revue Néo-Scholastique”, 1905, nr 12, s. 251-252.

<sup>13</sup> M. de Wulf, *Introduction à la Philosophie Néo-Scholastique*, Louvain-Paris 1904, s. 254.

Aleksander R. Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, „Studia z filozofii polskiej”, t. 2, ISSN 1897-8584, Wydawnictwo „Scriptum”, Bielsko-Biała–Kraków 2007, s. 87–116.

i w pewnym sensie spowoduje on wykształcanie się dwóch różnych obozów w łonie szeroko rozumianej neoscholastyki. Świadomi tego są także coraz bardziej sami jej przedstawiciele. Oprócz szeroko komentowanej książki Bessego *Deux centres du mouvement néo-thomiste: Rome et Louvain*<sup>14</sup> pojawi się kolejna pozycja, tym razem autorstwa M. E. Buonaiutiego, w której tego rodzaju podział zostaje utrwalony. Następujący fragment tego studium zatytułowanego *Il neo-tomismo e l'Università de Lovanio* przytoczył *Revue Néo-Scholastique* w 1904 roku: „Ograniczanie się wyłącznie do wskazywania źródeł neotomizmu oznacza studiowanie go w sposób połowiczny; trzeba jeszcze wskazać cechy, które przyjął on w nowożytnym nauczaniu; praktyczne rezultaty, do których dotarł aż do tego momentu; osiągnięte wyniki i skutki, które spowodował w łonie innych doktryn filozoficznych, spierających się o rząd dusz we współczesnych społeczeństwach; przestrzeń jego oddziaływania, której centrami zdają się być Louvain, bardziej otwarte na twierdzenia nowożytnej nauki i Rzym, bardziej uważny na sugestie tradycji”<sup>15</sup>. Chodzi już zatem nie tylko o relację filozofii do teologii, ale także o inne różnice programowe, które występują między Louvain a Rzymem. Różnice te staną się na tyle wyraźne, że gdy w 1905 roku pojawi się książka księdza Garcia *Tomismo y neotomismo*, w której autor, próbując bronić środowisko rzymskie przed krytyką zawartą w książce Bessego, przypisze obu centrom – lowańskiemu i rzymskiemu – te same cechy: ducha krytycznego, ducha historycznego i przymierze z naukami, spotka się to z krytyką redakcji *Revue Néo-Scholastique*<sup>16</sup>. W numerze z roku 1907 pojawi się następujący komentarz do zbudowanej przez księdza Garcia definicji neotomizmu: „Nie byłoby słuszne stosowanie jej do wszystkich tomistów, których autor studiuje w dalszej części swojego dzieła. W rzeczywistości istnieją pomiędzy nimi, z punktu widzenia mentalności, metody i doktryny, rozbieżności większe niż zdaje się ona przyjmować. Bez wątplenia specjalny rozdział jest poświęcony zbliżeniu tomizmu z Louvain i z Rzymu, ale ma to na celu obronę tego ostatniego przed krytyką księdza Bessego, która została uznana za wyolbrzymioną [...]. Autor mówi tylko, że «te dwa kierunki są w głębi identyczne, że jeden i drugi przypisują filozofii wartość absolutną i niezależną, że jeden i drugi odwołują się do

<sup>14</sup> Komentarze do studium Bessego pojawiały się nie tylko w numerze *Revue Néo-Scholastique* z 1902 i 1905 roku, ale także w numerach z 1904 i 1907 roku (por. A. Pelzer, *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*, „Revue Néo-Scholastique” 1904, nr 11, s. 478; A. Pelzer, *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*, „Revue Néo-Scholastique”, Louvain 1907, r. 14, s. 96).

<sup>15</sup> Cyt za: A. Pelzer, *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*, „Revue Néo-Scholastique” 1904, nr 11, s. 478.

<sup>16</sup> Por. A. Pelzer, *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*, „Revue Néo-Scholastique”, Louvain 1907, r. 14, s. 95-97.

Aleksander R. Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, „Studia z filozofii polskiej”, t. 2, ISSN 1897-8584, Wydawnictwo „Scriptum”, Bielsko-Biała–Kraków 2007, s. 87–116.

światła objawienia jako normy negatywnej, że jeden i drugi poświęcają się krytyce historii filozofii, itd., mimo że dokonuje się to z większą walecznością, zręcznością i bystrością w Louvain niż w Rzymie». Ta charakterystyka [...] zamazuje cechy charakterystyczne tych szkół<sup>17</sup>. Ta niechętna podobnym próbom programowego zbliżenia reakcja ze strony środowiska lowańskiego nie może jednak dziwić. Od dłuższego bowiem czasu trwać już będzie ostra programowa polemika wykraczająca daleko poza Rzym i Louvain, ale nawiązująca do właściwych im modeli uprawiania filozofii, przejętych w różnym stopniu przez inne środowiska. Model rzymski zostanie w tej dyskusji określony jako *paleotomistyczny*, podczas gdy model lowański jako *neotomistyczny*. Na znamienne ślad owej polemiki natrafić można w numerze *Revue Néo-Scholastique* z 1903 roku, gdzie redakcja zamieszcza następujący komentarz do wydanej w 1902 roku pozycji ojca Janvier *Action intellectuelle et politique de Léon XIII*: „Ojciec Janvier klasyfikuje w takie trzy grupy tych, którzy podjęli wysiłek podążania za słowami Leona XIII. Pierwsi, jak mówi, «zadowolili się prawdami zaczerpniętymi tu i ówdzie z Doktora anielskiego, bez większej troski o to, aby dochować mu wierności w sposób stały». Inni «zajęci przede wszystkim udowadnianiem, że święty Tomasz odpowiada na potrzeby nowożytnych umysłów a nie *wykladaniem jego doktryny w całej jej rozległości i zgodnie z porządkiem, za którym podąжали*, zwrócili się ku nowym książkom i artykułom, ku ludziom, którzy reprezentują z pompą być może efemeryczną rozmaite systemy». Inni wreszcie, «*najlepiej zainspirowani*, podchodzą do Encykliki Leona XIII literalnie i angażują się w *wyjaśnianie wszystkich części doktryny świętego Tomasza, używając jego metody, i nawiązując do jego stylu*». Czy zatem można jeszcze przyznawać tytuł *tomistów* tym ludziom, których ojciec Janvier oskarża w taki sposób o nieprzyjmowanie dekretów Leona XIII? Kimkolwiek by oni nie byli w jego klasyfikacji, my preferujemy takie, prostsze i bardziej logiczne pogrupowanie współczesnych tomistów na *paleotomistów* i *neotomistów*. W rzeczywistości jedni zadowolają się podjęciem jako takiej całej doktryny wypracowanej przez Doktora anielskiego, dopuszczając odwoływanie się do interpretatorów i komentatorów, aby *ją wykladać i wyjaśniać*. Te same problemy, to samo stanowisko, to samo rozwiązanie problemów; ta sama metoda, styl, język: podsumowując, żadnego *postępu* w osobistym nauczaniu świętego Tomasza. Drudzy, jeżeli rozważają filozofię tomistyczną, ujmowaną w jej całości jako najbardziej adekwatny wyraz wiedzy, nie postrzegają jej jednak ani jako ostatecznego elementu ewolucji nauki filozoficznej, ani jako

---

<sup>17</sup> Tamże, s. 95-96.

Aleksander R. Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, „Studia z filozofii polskiej”, t. 2, ISSN 1897-8584, Wydawnictwo „Scriptum”, Bielsko-Biała–Kraków 2007, s. 87–116.

bariery dla wysiłków ludzkiego myślenia”<sup>18</sup>. Widać zatem wyraźnie, że taka odpowiedź przedstawicieli Szkoły Lowańskiej na uwagi Janviera ukazuje rzeczywistą opozycję stanowisk, która początkowo była ukryta, ale od roku 1894<sup>19</sup> zaczęła coraz bardziej ujawniać się pomiędzy Louvain a Rzymem. Fakt, że będzie to przede wszystkim opozycja między środowiskiem lowańskim i rzymskim podkreśla David A. Boileau, odwołując się do następującego fragmentu z książki *Tradition and Renovation* Ferdinanda Van Steenberghena – zmarłego w 1993 roku, ostatniego z żyjących uczniów Merciera: „Po encyklice *Aeterni Patris* ruch tomistyczny rozszczępił się na dwie bardzo różne odmiany: *paleotomizm* i *neotomizm*. Katolickie, intelektualne kręgi Rzymu były w tamtym czasie tylko odrobinę otwarte na bardzo intensywne naukowe i filozoficzne życie, które ożywiało świecki świat włącznie z Kościołem, a zwłaszcza poza Kościołem. Bez wątpienia to właśnie ta intelektualna izolacja wyjaśnia dlaczego *paleotomizm* bez żadnych poważnych rywali zdominował rzymskie uniwersytety kościelne za czasów Leona XIII i Piusa X [...]. Paleotomiści nauczali zachowawczego tomizmu « ścisłej obserwacji », charakteryzującego się literalną wiernością Mistrzowi w średniowiecznym znaczeniu tego słowa. Odrzucali oni jakąkolwiek krytykę świętego Tomasza [...]. Z drugiej strony w Louvain tomizm pod kierunkiem Merciera nabrał wcześniej uroku żywej filozofii, otwartej na współczesny świat i dbającej o dialog z naukami pozytywnymi oraz współczesną filozofią. Ta receptywna postawa nacechowana troską o rozwój i o to, aby być na bieżąco, pojawiała się we wszystkich publikacjach Szkoły Lowańskiej. Bardzo szybko przykład ustanowiony przez Merciera, stał się zaraźliwy i dał pobudkę do stworzenia coraz większej ilości neotomistycznych centrów”<sup>20</sup>. Ta przytoczona za Davidem A. Boileau konkluzja Van Steenberghena zdaje się być w tym miejscu o tyle ważna, że z jednej strony potwierdza fundamentalny podział na dwa obozy, który utrwalił się w łonie ruchu neoscholastycznego i przejawiał w dyskusjach jego przedstawicieli, z drugiej natomiast wydobywa z programowych deklaracji Szkoły Lowańskiej te elementy (wolną od zbyt przywiązania do autorytetu Tomasza z Akwinu otwartość<sup>21</sup> i zdolność do dialogu z naukami szczegółowymi oraz współczesnymi

<sup>18</sup> *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*, „Revue Néo-Scholastique”, 1903, nr 10, s. 214-215.

<sup>19</sup> W tym roku, w pierwszym numerze *Revue Néo-Scholastique* Mercier publikuje artykuł *La Philosophie Néo-Scholastique*, który można uznać za artykuł programowy Szkoły Lowańskiej.

<sup>20</sup> L. Van Steenberghen, *Tradition and Renovation*, w: D. A. Boileau, *Cardinal Mercier: A memoir*, introduction by R. Aubert, preface by G. Danneels, Peeters 1996, s. 144.

<sup>21</sup> Dlatego też Edmund Morawiec, w swojej książce *Odkrycie egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej* określa lowańską wersję tomizmu mianem tomizmu otwartego (por. E. Morawiec, *Odkrycie egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej*, Warszawa 2004, s. 219-240).

Aleksander R. Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, „Studia z filozofii polskiej”, t. 2, ISSN 1897-8584, Wydawnictwo „Scriptum”, Bielsko-Biała–Kraków 2007, s. 87–116.

kierunkami filozoficznymi), przez pryzmat których będzie ona najczęściej postrzegana w rozmaitych dyskusjach. I właśnie te elementy programu Szkoły w szczególności sposób akcentować będą również jej polscy zwolennicy.

### **Kierunki neoscholastyczne w ocenach Polaków – próby systematyzacji**

Utrwalony w dyskusjach programowych między Louvain a Rzymem podział na dwa przeciwstawne obozy, który na długie lata wrósł mocno w rzeczywistość ruchu neoscholastycznego, nie był obcy jego polskim przedstawicielom. Zwraca na to uwagę Czesław Głombik w swoich badaniach nad historią międzynarodowych kongresów tomistycznych. Odwołuje się on przy tym do relacji Pawła Siwka z obrad I kongresu, który odbywał się w Rzymie od 15 do 20 kwietnia 1925 roku. Jak pisze Głombik, „wśród uczestników kongresu – ludzi, o których Siwek przekazał, że łączyło ich autentyczne uwielbienie dla Tomasza – brakło zgodnej akceptacji wielu podstawowych zasad Tomaszowego systemu. Niedostawało jedności nie tylko co do zasad, ale wspólnych miar i kryteriów oceny tego, co uznać należy za ogólnie przynależne do Tomaszowej myśli i co – dalej – stanowi o jej istotnych składnikach. Od samego początku obrad zarysowały się nawet pomiędzy *ścisłymi tomistami*, nie wyłączając z ich grona także członków Akademii św. Tomasza – zauważył polski sprawozdawca – dwa przeciwstawne obozy: *tomistów krytycznych*, i to był pierwszy obóz, oraz *tomistów naiwnych*, czy też, ze względu na ich metodę postępowania, *hurra-tomistów* [...]. Podczas gdy pierwszy z tych obozów, pisał o *tomistach krytycznych* Siwek, « stara się wniknąć w ducha św. Tomasza i dalej w tym samym duchu dzieło jego prowadzić i rozwijać i doskonalić, to drugi chce się zamknąć w martwej literze, chce system św. Tomasza odciąć od życia, od wpływów kulturalnych i naukowych obecnej doby »<sup>22</sup>. Zaproponowany przez Siwka podział koresponduje dobrze z przedstawionym wcześniej podziałem na neotomistów i paleotomistów i wpisuje się także w inne próby klasyfikacji podejmowane przez polskich neoscholastyków. Do najbardziej znanych spośród nich należy niewątpliwie podział zaproponowany przez Piotra Chojnacki w artykule *Okresy i kierunki filozofii neoscholastycznej*. Zdaniem Chojnackiego po encyklice *Aeterni Patris* można wyróżnić w łonie neoscholastyki dwa zasadnicze kierunki. Kierunek

---

<sup>22</sup> Cz. Głombik, *Tomizm czasów nadziei*, Katowice 1994, s. 125; por. także: P. Siwek, *Tydzień tomistyczny w Rzymie*, „Przegląd Powszechny”, 1925, r. 42, t. 167, s. 158-161.



Aleksander R. Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, „Studia z filozofii polskiej”, t. 2, ISSN 1897-8584, Wydawnictwo „Scriptum”, Bielsko-Biała–Kraków 2007, s. 87–116.

pierwszy, zorientowany bardziej historycznie, tradycyjny, zmierza, jak podkreśla Chojnacki „do zrozumienia filozofii św. Tomasza, do wnikięcia w jej budowę, do uświadomienia refleksyjnego jej założeń i środków systematyzacji”<sup>23</sup>. W obrębie tego kierunku można, zdaniem Chojnackiego, wyróżnić dwa wzajemnie uzupełniające się sposoby podejścia do tomizmu: podejście logiczno-systematyczne, zmierzające do zrozumienia istoty epistemologicznej budowy tomizmu poprzez logiczną analizę jego systematyki, oraz podejście historyczne, zajmujące się badaniem kontekstu historycznego i atmosfery filozoficznej, w jakiej narodził się i ugruntował swoje istnienie tomizm<sup>24</sup>. „Odróżniając podejście historyczne i logiczno-systematyczne – tłumaczył swoje stanowisko Chojnacki – nie mam zamiaru twierdzić, iżby jedno wyłączało drugie; chodzi raczej o podkreślenie przewagi jednego z tych sposobów badań nad drugim. Oba stanowiska należą do całości badań nad filozofią św. Tomasza”<sup>25</sup>. Podejście logiczno-systematyczne dominowało przy tym, w opinii Chojnackiego, w szkołach dominikańskich rozwijających swoją działalność właśnie w Rzymie (Collegium Angelicum), oraz we Fryburgu Szwajcarskim i ośrodkach klasztornych we Francji, natomiast podejście historyczne wiązało się przede wszystkim z pracami Beaumkera, Hertlinga, Grabmanna i Mandonneta<sup>26</sup>. Niezależnie jednak od tego, czy w wypadku wymienionych przez Chojnackiego w ramach owego pierwszego kierunku ośrodków oraz osób górę brało podejście logiczno-systematyczne czy też historyczne, przez sam sposób zorientowania badań, przyjmował on charakter konserwatywny, lub też, mówiąc inaczej, zachowawczy<sup>27</sup>, a zatem dokładnie zgodny z programem wiodącego prym w Rzymie

<sup>23</sup> P. Chojnacki, *Okresy i kierunki filozofii neoscholastycznej*, dz. cyt., s. 355.

<sup>24</sup> Por. tamże.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Por. tamże, s.356. Pisząc o Beaumkerze i Hertlingu Piotr Chojnacki podkreślał, że to pod ich redakcją zaczęły ukazywać się *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Wspominając natomiast Grabmanna i Mandonneta, zwraca Chojnacki szczególną uwagę na ich następujące dzieła: M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg 1909-11; P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle*, Freiburg 1908. (Por. P. Chojnacki, *Okresy i kierunki filozofii neoscholastycznej*, dz. cyt., s. 356, przypis 17, 18).

<sup>27</sup> I chociaż Piotr Chojnacki nie wyraził tego wprost, tak właśnie odczytał jego zamysł Józef Bocheński, czyniąc Chojnackiemu zarzut, że taki podział kierunków w ramach odradzającej się po encyklice *Aeterni Patris* filozofii scholastycznej jest już, to znaczy w 1934 roku, nieaktualny (por. I. M. Bocheński, *Na marginesie artykułu „Okresy i kierunki filozofii neoscholastycznej”*, „Ateneum Kapłańskie”, 1934, t. 34 s. 518-520). Szczegółowo dyskusję Bocheńskiego z Chojnackim relacjonuje i komentuje Czesław Głombik w swojej książce *Metafizyka kultury. Grabmann – Maritain – neoscholastyka polska* (por. Cz. Głombik, *Metafizyka kultury. Grabmann – Maritain – neoscholastyka polska*, dz. cyt., s. 172-183; por. także: Cz. Głombik, *Odmiany neotomizmu a tomizm o. Józefa Bocheńskiego*, dz. cyt., s. 99-102). Niezależnie od tego, na ile uwagi Bocheńskiego są słuszne, wydaje się jednak, że ośrodki wymienione przez Chojnackiego, w procesie ich historycznego rozwoju faktycznie ewoluowały w kierunku bardziej zachowawczego podejścia do myśli Tomasza z Akwinu i ewolucja ta zgadzała się w wielu punktach z kierunkiem, który obierał także Uniwersytet Gregoriański, a nawet, w pewnym stopniu, dokonywała się również pod jego wpływem. Oczywiście sposób podejścia do filozofii św. Tomasza, jaki przyjęły ośrodki w Rzymie i Fryburgu, był owocem wielu lat ich rozwoju i w sposób oczywisty, diagnoza

Aleksander R. Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, „Studia z filozofii polskiej”, t. 2, ISSN 1897-8584, Wydawnictwo „Scriptum”, Bielsko-Biała–Kraków 2007, s. 87–116.

środowiska Uniwersytetu Gregoriańskiego, które stanowiło główną opozycję dla Szkoły Lowańskiej. W przeciwieństwie do tego, ów drugi kierunek, który obok kierunku zachowawczego wyróżnił Chojnacki, zmierzał, jego zdaniem, „nie tylko do zrozumienia przeszłości, ale i do tego, by filozofia scholastyczna *rozwijala się samodzielnie*, by zaznaczyła swą twórczość myślową”<sup>28</sup>. W innym miejscu Chojnacki podkreślał, że był to „kierunek odrodzeniowy filozofii scholastycznej, któremu chodziło nie tylko o odtworzenie, ale przede wszystkim o jej odnowienie, w sensie jej wzbogacenia myślowego i twórczego rozwoju”<sup>29</sup>. Warunkiem tego miał być stały kontakt ze współczesnymi kierunkami myślowymi, tak w dziedzinie filozofii, jak i nauk szczegółowych. W ten sposób, jak podkreślał Piotr Chojnacki, „przez kontakt scholastycznej filozofii ze współczesnymi kierunkami filozoficznymi nastąpiło faktyczne odrodzenie i powstała filozofia neoscholastyczna”<sup>30</sup>. Trzeba w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, że ów drugi kierunek cechuje dokładnie to, co odwołując się do Van Steenberghe, można uznać za istotne elementy programu Szkoły Lowańskiej: otwartość i zdolność do dialogu z naukami szczegółowymi oraz współczesnymi kierunkami filozoficznymi. Co więcej, właśnie te elementy zaakcentował nieco wcześniej niż Chojnacki, bo w 1922 roku Kazimierz Wais, który w swoim artykule *Neoscholastyka*, także wyróżnił dwa kierunki odrodzeniowe w filozofii scholastycznej po encyklice *Aeterni Patris*. „Jednym chodziło o to – pisał Wais – aby z pism dawnych scholastyków, a w szczególności św.

---

wystawiona im z perspektywy dyskusji toczącej się w 1934 roku między Chojnackim a Bocheńskim siłą rzeczy musiała różnić się od stanu, jaki miał miejsce w latach bezpośrednio następujących po encyklice *Aeterni Patris*. Niewątpliwie jednak to właśnie wtedy miały miejsce wydarzenia, które bardzo mocno oddziaływały na historyczne i zachowawcze ukierunkowanie szkół dominikańskich w ich podejściu do myśli Tomasza. Trzeba tu wymienić chociażby decyzję przygotowania krytycznego wydania dzieł św. Tomasza, którą podjął Leon XIII 18 stycznia 1880 roku, powierzając to zadanie właśnie dominikanom (por. L. de Raeymaeker, *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*, Louvain 1952, s. 42). Niezwykle istotny wydaje się również fakt, że wpływ środowiska Uniwersytetu Gregoriańskiego, który jak podkreśla Mieczysław A. Krąpiec, przed ogłoszeniem *Aeterni Patris* był stosunkowo niewielki, po jej ogłoszeniu nasilił się przede wszystkim za sprawą Akademii Rzymskiej św. Tomasza, w której pracach dominikanie, na czele z ich czołowym wówczas reprezentantem – kardynałem Zigliarą – także uczestniczyli (por. M. A. Krąpiec, *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*, Lublin 1994 s.45-46; D. Mercier, *Discours d'ouverture du cours de philosophie de s. Thomas*, Louvain 1882, s. 23). Filozofia uprawiana w ramach Gregorianum, nabierała po *Aeterni Patris* coraz bardziej zachowawczego, historycznie zorientowanego charakteru. Zwracał na to uwagę również Kazimierz Wais, który, wymieniając wśród profesorów tej uczelni takie nazwiska jak: M. de Maria, P. de Mandato, V. Remer, podkreślał, że zależało im na tym, aby nauczać nieskażonych niczym doktryn scholastyków, a zwłaszcza św. Tomasza (por. K. Wais, *Neoscholastyka*, „Przegląd Teologiczny”, 1922, r. 3, s. 13-14). Stanowisko to niewątpliwie uzupełniało się ze stanowiskiem dominikanów, tak, że w miarę upływu czasu i pod wpływem inicjatyw podejmowanych przez Leona XIII całe, szeroko rozumiane środowisko rzymskie coraz bardziej zwracało się ku historycznemu i mocno podporządkowanemu teologii interpretowaniu myśli Tomasza z Akwinu.

<sup>28</sup> P. Chojnacki, *Okresy i kierunki filozofii neoscholastycznej*, dz. cyt., s. 356.

<sup>29</sup> P. Chojnacki, *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1955, s. 143.

<sup>30</sup> Tamże, s.144.

Aleksander R. Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, „Studia z filozofii polskiej”, t. 2, ISSN 1897-8584, Wydawnictwo „Scriptum”, Bielsko-Biała–Kraków 2007, s. 87–116.

Tomasza, wydobyć nieskażone zasady; drudzy pracowali przede wszystkim nad tym, by wskrzeszoną scholastykę wzbogacić odkryciami nowożytnej nauki i wykazywać jej wyższość nad nowożytnymi systemami filozoficznymi<sup>31</sup>. Wais podkreślał przy tym, że ów drugi kierunek, „który częściej stosunkowo niż pierwszy nosi nazwę neoscholastyki lub neotomizmu, miał z początku rzeczników przede wszystkim poza granicami Włoch<sup>32</sup>. Bez wątplenia chodzi tu o Szkołę Lowańską. Zarówno Chojnacki jak i Wais uznają, że to właśnie środowisko lowańskie reprezentuje filozofię neoscholastyczną w sensie ścisłym<sup>33</sup> i obaj w proponowanych przez siebie klasyfikacjach skupiają się na tych samych co Van Steenberghe elementach programu. Podobnie ma się rzecz z innymi polskimi zwolennikami Szkoły Lowańskiej.

### Otwartość i dialog

Niewątpliwą okazją do tego, aby zaprezentować na gruncie polskim naukowy dorobek Szkoły Lowańskiej – przynajmniej w ogólnym zarysie i z perspektywy pewnego już dystansu – była śmierć Désiré Merciera. W poświęconych jego osobie artykułach, które ukazywały się głównie w 1926 i 1927 roku, obok informacji biograficznych, akcentowane były również wyraźnie wspomniane wyżej elementy wypracowanego przez niego neoscholastycznego programu. I tak gorący zwolennik Szkoły Lowańskiej – Kazimierz Kowalski – w swoim artykule, zatytułowanym po prostu: *Kardynał Mercier*, pisze o dwóch charakterystycznych cechach głoszonej przez belgijskiego kardynała filozofii neoscholastycznej: „Nasamprzód – podkreśla – ciągły i ścisły kontakt z filozoficzną myślą nowoczesną, wskutek tego stawianie i rozwiązywanie zagadnień odwiecznych myśli ludzkiej z uwzględnieniem wszystkich prawdziwych dorobków filozofów nowoczesnych na zasadzie pierwszych zasad rozumu ludzkiego, po wtóre nieustanny związek i kontakt z metodami i wynikami nauk przyrodniczych i historycznych dla krytycznego określenia ich wartości filozoficznej i

<sup>31</sup> Wais, *Neoscholastyka*, dz. cyt., s. 13.

<sup>32</sup> Tamże, s. 15.

<sup>33</sup> Por. P. Chojnacki, *Okresy i kierunki filozofii neoscholastycznej*, dz. cyt., s.356. Obecnie zwraca na to również uwagę Stanisław Kamiński podkreślając, że pojęcie filozofii neoscholastycznej w sensie ścisłym związane jest przede wszystkim z programem Désiré Merciera i Szkoły Lowańskiej. „Do ich filozofii – pisze Kamiński – w pełni zasłużenie odnosi się nazwa neoscholastyka. Nie był to bowiem nawrót ani do św. Tomasza, ani do określonej tradycji scholastycznej, lecz do pewnej « filozoficznej syntezy scholastycznej » możliwie przy tym niezależnej od teologii” (S. Kamiński, *Metody współczesnej metafizyki*, „Roczniki Filozoficzne”, 1978, t. 26, z. 1, s.13).

Aleksander R. Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, „Studia z filozofii polskiej”, t. 2, ISSN 1897-8584, Wydawnictwo „Scriptum”, Bielsko-Biała–Kraków 2007, s. 87–116.

ewentualnego uzupełnienia syntezy filozoficznej<sup>34</sup>. To samo podkreślał również Stanisław Domińczak, który studiował w Louvain i obronił tam w 1907 roku doktorat z filozofii<sup>35</sup>. W swoim artykule *Kardynał Mercier 1851-1926* Domińczak przytaczał wprost konkretne fakty z życia belgijskiego filozofa, dowodząc tym samym, jak wielką rolę przywiązywał on do ścisłego dialogu neoscholastyki z nowożytną nauką i filozofią. Relacjonując sposób, w jaki przygotowywał się Mercier do objęcia w 1882 roku katedry filozofii tomistycznej z wyraźnym podziwem pisał: „W filozofii panował pozytywizm. Zabiera się Mercier do pracy. Studiuje A. Comte’a, Stuarda Milla, H. Taine’a, pochłania dzieła psychologii angielskiej i francuskiej. Wobec hasła niemieckiego «Napowrót do Kanta» (Rückkert zu Kant) i zapoczątkowania neokantyzmu bada gruntownie podstawy myśli Koryfeusza filozofii niemieckiej. Jednocześnie zapisuje się na słuchacza wybitnych profesorów Wszechnicy Lowańskiej i znakomitych uczonych belgijskich. Uczęszcza na wykłady i laboratoria znanego neurologa Van Gehuchtena, śledzi zdobycze badań biologów Van Benedena i Carnoy’a, staje się uczniem słynnego chemika Ludwika Henry, w matematyce ćwiczy się u Pawła Maniona, w lingwistykę wtajemnicza się pod kierunkiem de Harlez’a; nie omija żadnej ważniejszej dziedziny nauk z filozofią stycznych. Tak uzbrojony w naukę i filozofię wstępuje na katedrę profesorską<sup>36</sup>. Te fakty z życia Merciera były zresztą znane nie tylko Domińczakowi. Znacznie później, bo w 1961 roku odwoła się do nich również Józef Zawadzki<sup>37</sup>, podkreślając jednocześnie: „Szkoła kardynała Merciera dostosowywała zasady tomizmu do współczesnych wymagań nauk przyrodniczych, moralnych, społecznych, prawnych, dla wyzyskania wartości dynamicznych filozofii tomistycznej<sup>38</sup>. W tym kontekście przytaczał będzie Zawadzki słowa samego Merciera, który podkreślał w swoim artykule *Le bilan philosophique du XIX<sup>e</sup> siècle*: „Neoscholastycy powinni utrzymywać kontakt z współczesnymi. Awerroes, Siger z Brabancji, Piotr Oliwi umarli, należą do historii, lecz Kant, Spencer, Comte żyją wciąż we współczesnych środowiskach i duch ich przesyca wszędzie atmosferę, którą oddychamy<sup>39</sup>”.

<sup>34</sup> K. Kowalski, *Kardynał Mercier*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 1926, t. 4, s. 367. To samo podkreśla również Kowalski w drugim, późniejszym i dużo obszerniejszym artykule poświęconym Mercierowi, kiedy wylicza błędy starej scholastyki, do których, jego zdaniem, należał „brak żywego związku z naukami przyrodniczymi i ze współczesną myślą neoscholastyczną” (K. Kowalski, *Rola Ks. Kardynała Merciera w odrodzeniu tomizmu*, „Ateneum Kapłańskie”, 1937, t. 39, s. 210).

<sup>35</sup> Por. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, Lublin 2004, t. 2, s. 659.

<sup>36</sup> S. Domińczak, *Kardynał Mercier 1851-1926*, „Kwartalnik Teologiczny”, 1926, s. 12-13.

<sup>37</sup> Por. J. Zawadzki, *Filozof-Kardynał Mercier (1851 - 1926)*, „Znak”, 1961, nr 4, s. 485-486.

<sup>38</sup> Tamże, s. 492.

<sup>39</sup> Tamże, s. 491; por. także: D. Mercier, *Le bilan philosophique du XIX<sup>e</sup> siècle*, „Revue Néo-Scholastique”, 1900, nr 7, s. 327. Te same słowa zamieścił Mercier także w swoim artykule pt. *Neoscholastycyzm* (por. D. Mercier, *Neoscholastycyzm. Warunki jego żywotności*, Kraków 1904, s. 16).

Aleksander R. Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, „Studia z filozofii polskiej”, t. 2, ISSN 1897-8584, Wydawnictwo „Scriptum”, Bielsko-Biała–Kraków 2007, s. 87–116.

Jednocześnie, wskazuje także Zawadzki kolejny element Mercierowskiego programu, który pojawia się w zaproponowanej przez Van Steenberghena charakterystyce Szkoły Lowańskiej i w pewien sposób również w klasyfikacjach Chojnackiego oraz Waisa. Chodzi mianowicie o wolną od zbytniego przywiązania do autorytetu Tomasza z Akwinu otwartość na prawdę zawartą w innych koncepcjach filozoficznych, którą Zawadzki charakteryzuje w następujący sposób, również w odwołaniu do słów samego Merciera: „Systemu św. Tomasza nie należy brać ani za ideał, którego nie wolno prześcignąć, ani za barierę hamującą twórczość umysłu, której nie wolno przekroczyć. Natomiast, skoro ten system uznano za wartościowy, zarówno roztropność jak i skromność każą go wziąć co najmniej za punkt wyjścia”<sup>40</sup>. Trzeba przy tym podkreślić, że zarówno ten, jak i oba wskazane wcześniej elementy programu Szkoły Lowańskiej pojawiały się także w innych, nie tylko rocznicowych publikacjach poświęconych Mercierowi i neoscholastyce. Zawadzki na przykład, w swoim artykule odwołuje się do znanego, opublikowanego w 1924 roku artykułu autorstwa Konstantego Michalskiego, w którym przedstawia on rozmaite centra ruchu neoscholastycznego, a w części poświęconej Louvain akcentuje postulowany przez szkołę kontakt z nowożytną filozofią i naukami przyrodniczymi<sup>41</sup>. Podobne akcenty pojawiają się w książce Piotra Oborskiego *Neoscholastyka w swojej genezie, teorii i praktyce*<sup>42</sup>, a także w napisanych między 1920 a

---

<sup>40</sup> J. Zawadzki, *Filozof-Kardynał Mercier (1851 - 1926)*, dz. cyt., s. 491. Ten aspekt programu Merciera podejmuje Wais w swoim artykule z 1926 roku, pt. *Ś. p. Kardynał Mercier* i powołując się na jego słowa, pisze: „Prałat lowański w « Revue Néo-Scholastique » (...) postawił sobie za Drem Müllerem pytanie: « Co uczyniłby św. Tomasz, gdyby między nas wrócił? » i nie wahał się za tymże pisarzem niemieckim powtórzyć tej odpowiedzi: « Z zapalem całej swej gorliwości przyswoiłby sobie zdobycze cywilizacji od swej epoki; nauczyłby się dużo i dałby nam poprawione wydanie Sumy, w której na nowo rozprawiałby o tym, czego nie mógł wiedzieć za swoich czasów »” (K. Wais, *Ś. p. Kardynał Mercier*, „Gazeta Kościelna”, 14 lutego 1926, nr 7, s. 77). Właśnie te słowa Merciera wskazują, że nie tylko postulował on konieczność otwarcia neoscholastyki na wyniki badań nauk szczegółowych i współczesnych prądów filozoficznych, ale również samą filozofię Tomasza z Akwinu traktował w sposób nie dogmatyczny. Intencje Merciera są tu jasne: pragnie on przyjąć autonomiczne i krytyczne nastawienie względem wszelkich filozoficznych autorytetów, w tym również autorytetu Doktora anielskiego (por. D. A. Boileau, *Cardinal Mercier: A memoir*, dz. cyt., s. 41). Dlatego też, jak podkreślał Étienne Gilson, to właśnie w ramach Szkoły Lowańskiej „uważano, że trzeba przyjąć zasady św. Tomasza, ale swobodnie rozumiane i nigdy nie uznawane wyłącznie z tego powodu, że były jego zasadami” (É. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, dz. cyt., s. 339). Impuls ku temu wyszedł niewątpliwie ze strony samego Merciera, który w swoim przemówieniu inauguracyjnym na Uniwersytecie Lowańskim kurs filozofii Tomasza z Akwinu podkreślał: „Jeżeli ktoś wyobraziłby sobie uhonorowanie św. Tomasza poprzez ślepe złożenie mu hołdu ze swojej filozoficznej wiary, wydaje mi się, że święty Doktor powstałby, aby mu powiedzieć: *Locus ab autocritate est infirmisissimus*” (D. Mercier, *Discours d'ouverture du cours de philosophie de s. Thomas*, dz. cyt., s. 24). W ten sposób otwartość i wolność wobec autorytetów staje się jednym z pierwszych postulatów programowych Szkoły Lowańskiej, a Piotr Chojnacki streszcza go krótko, ale dobitnie: „Chociaż z programem neoscholastycznej filozofii – pisze – wiąże się imię św. Tomasza z Akwinu, to jednak nie uważa się filozofii tomistycznej za ideał, którego nie wolno przekraczać, ani za barierę, hamującą twórczość umysłu” (P. Chojnacki, *Okresy i kierunki filozofii neoscholastycznej*, dz. cyt., s. 336).

<sup>41</sup> Por. K. Michalski, *Centra ruchu neoscholastycznego*, „Przegląd Współczesny”, 1924, t. 9, s. 245.

<sup>42</sup> Por. P. Oborski, *Neoscholastyka w swojej genezie, teorii i praktyce*, Poznań 1947, s. 12-15.

Aleksander R. Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, „Studia z filozofii polskiej”, t. 2, ISSN 1897-8584, Wydawnictwo „Scriptum”, Bielsko-Biała–Kraków 2007, s. 87–116.

1940 rokiem artykułach Władysława Siwka<sup>43</sup> i Witolda Rubczyńskiego<sup>44</sup>, nie mówiąc już o innych artykułach i książkach opublikowanych zarówno w tym, jak i w późniejszym okresie czasu przez Piotra Chojnackiego<sup>45</sup>.

### Neoscholastyczny sposób myślenia

Kontakt ze współczesną filozofią i prężnie rozwijającymi się naukami szczegółowymi wyakcentowany jest także w najwcześniejszych, pojawiających się w Polsce w pierwszym dziesięcioleciu XX wieku artykułach poświęconych Mercierowi i programowi Szkoły Lowańskiej. Jednakże te główne postulaty programowe osadzone są w owych artykułach w nieco innym, specyficznym kontekście, który sam w sobie stanowi kolejny, charakterystyczny dla programu Szkoły element, a który trafnie uchwycił w swoich badaniach nad polską i czeską neoscholastyką Czesław Głombik. Zwraca on uwagę na fakt, że próba odniesienia odradzającej się filozofii scholastycznej do współczesnej filozofii i nauk szczegółowych dokonywała się w ramach tak zwanego „myślenia neoscholastycznego”<sup>46</sup>. Czym byłoby owo myślenie neoscholastyczne? Ujawnia się ono u pierwszych zwolenników encykliki *Aeterni Patris*, którzy, jak pisze Głombik, „opowiadali się za sprowadzenie całej filozofii do scholastyki i w filozofii scholastycznej upatrywali modelu poznania filozoficznego jedynie prawdziwego [...]. Neoscholastycy przyjmowali wyraźnie wąskie rozumienie filozofii, a historię filozofii sprowadzali w istocie do jej testowania za pomocą wzorca, jakiego

---

<sup>43</sup> Władysław Siwek w swoim artykule *Encyklika „Aeterni Patris” a neoscholastyka* akcentuje zwłaszcza wolność neoscholastyki wobec dawnych autorytetów. „Najsłabszym argumentem w filozofii – pisze – jest ten, który opiera się na powadze (...). Nie był wyrocznią dla dawnych scholastyków Arystoteles, nie jest nią i dziś ani on, ani św. Tomasz (...). Wielki myśliciel w tiarze poleca usilnie trzymać się ściśle zasad głównych pryncypiów św. Tomasza, zwłaszcza jego metafizyki (...) ale wcale tym samym nie chce powiedzieć, jakoby już Tomasz wszystko rozwiązał, nigdzie się nie pomylił, głównie w naukach przyrodniczych” (Siwek W., *Encyklika „Aeterni Patris” a neoscholastyka*, „Ateneum Kapłańskie”, 1929, t. 24, s. 122). Widać w tych słowach wyraźny wpływ postulowanej przez Merciera filozoficznej otwartości i echa przetransponowanego przez niego zawołania św. Tomasza: *Locus ab auctoritate est infirmissimus*, które Siwek cytuje (por. tamże).

<sup>44</sup> Por. W. Rubczyński, *Zróżnicowanie kierunków neotomistycznych*, „Przegląd Powszechny”, 1930, t. 186, s. 28.

<sup>45</sup> Por. P. Chojnacki, *Postulaty i logika budowy i rozbudowy filozofii tomistycznej*, Warszawa 1932, s. 36; P. Chojnacki, *Możliwość uwspółcześnienia filozofii tomistycznej*, „Przegląd Filozoficzny”, 1933, r. 36, s. 222-223; P. Chojnacki, *Okresy i kierunki filozofii neoscholastycznej*, dz. cyt., s. 356-357; P. Chojnacki, *Filozofia tomistyczna i neotomistyczna*, Poznań 1947, s.78-79; P. Chojnacki, *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 26-27.

<sup>46</sup> Cz. Głombik, *Metafizyka kultury. Grabmann – Maritain – neoscholastyka polska*, dz. cyt., s. 130; por. także: Cz. Głombik, *Impulsy i zbliżenia. Siedem szkiców z dziejów czesko-polskich kontaktów filozoficznych*, Katowice 1996, s. 118.

Aleksander R. Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, „Studia z filozofii polskiej”, t. 2, ISSN 1897-8584, Wydawnictwo „Scriptum”, Bielsko-Biała–Kraków 2007, s. 87–116.

dostarczała scholastyka wieków średnich<sup>47</sup>. Od takiego podejścia nie był również wolny Désiré Mercier, co więcej nazaczyło ono wyraźnie jego filozoficzny program i w postaci krytycznego stosunku do współczesnej mu filozofii, oraz afirmacji arystotelesowsko-scholastycznej tradycji zadomowiło się w nim na stałe. Widać to wyraźnie, gdy w swoim programowym wystąpieniu, inicjującym na Uniwersytecie Lowańskim kurs filozofii św. Tomasza, poddając surowej krytyce nowożytny kierunki filozoficzne, stawia Mercier retoryczne pytanie: „Czy nie jest już czas – pyta – aby powrócić do tej mądrej i silnej filozofii, którą Kartezjusz odrzucił, ponieważ, za swoim własnym przyzwoleniem, nie poznał jej i ponieważ ona sama nie potrafiła zachować całego prestiżu swojej pierwotnej godności; do tej filozofii, która przygotowana po części przez Sokratesa i Platona, opracowana przez Arystotelesa, poprawiona przez Ojców Kościoła, dopełniona i uzgodniona przez Doktorów średniowiecza, potrafiła zawsze trzymać się w takiej samej odległości od sensualistycznego empiryzmu i urojeń idealizmu; do filozofii św. Tomasza ostatecznie?”<sup>48</sup>. Ten krytyczny stosunek do współczesnych kierunków filozoficznych, przy jednoczesnym uwielbieniu dla wywodzącej się w jego przekonaniu zasadniczo od Arystotelesa filozofii scholastycznej, rozwinie on później w dwóch zasadniczych publikacjach, które obrazują jego ujęcie historii filozofii. Pierwsza z nich, wydana w 1897 roku pod tytułem *Les origines de la psychologie contemporaine* ukazuje, w jaki sposób, w rozumieniu Merciera, trudności współczesnej filozofii wynikają z błędnych rozwiązań przyjętych przez Kartezjusza. Równocześnie, na samym początku Mercier deklaruje: „Punktem widzenia, w którym się plasujemy jest filozofia Arystotelesa i mistrzów scholastyki. Jednakże, przeniknięci prawdziwym duchem perypatetyckim, chcemy utrzymywać stałą relację z naukami i z myśleniem nam współczesnych”<sup>49</sup>. Właśnie ta stała relacja daje Mercierowi podstawę do tego, aby z jednej strony owo myślenie współczesnych, szczególnie w tych obszarach, które wiązały się z filozofią Kartezjusza, Kanta oraz pozytywistów, oceniać w sposób surowy, często przejaskrawiony i bez należytego dystansu gwarantującego badawczy obiektywizm, z drugiej natomiast konfrontować z filozofią Arystotelesa i scholastyczną tradycją, traktowaną jako

---

<sup>47</sup> Cz. Głombik, *Początki neoscholastyki polskiej*, Katowice 1991, s. 68. Przykładem tego na gruncie Szkoły Lowańskiej będzie jej najwybitniejszy historyk filozofii, Maurice de Wulf, który, jak pisał Étienne Gilson „opracował interpretację średniowiecznej, spekulatywnej myśli chrześcijańskiej, wydzielając wewnątrz niej wspólny zasób zasadniczo filozoficznych prawd. Nazwał go « synteza scholastyczna », a odbiegające od normy przypadki średniowiecznej spekulacji (Jan Szkot Eriugena) rozpatrywał osobno pod nazwą antyscholastyki” (É. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, dz. cyt., s. 314).

<sup>48</sup> D. Mercier, *Discours d'ouverture du cours de philosophie de s. Thomas*, dz. cyt., s. 13.

<sup>49</sup> D. Mercier, *Les origines de la psychologie contemporaine*, édition 3, Louvain-Paris 1925, s. 1.

Aleksander R. Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, „Studia z filozofii polskiej”, t. 2, ISSN 1897-8584, Wydawnictwo „Scriptum”, Bielsko-Biała–Kraków 2007, s. 87–116.

najdonioślejszy owoc ludzkiego ducha i na rozmaite sposoby unowocześnianą. Dlatego też krytyczny stosunek do nowożytnej filozofii, jako charakterystyczny element programu Szkoły Lowańskiej, łączy się w jej programowych postulatach z tak zwanym scholastycznym perypatetyzmem, którego istotę w następujący sposób tłumaczy David A. Boileau: „Preferencja Merciera w stosunku do św. Tomasza jako modelu w filozofii – pisze Boileau – nie jest tak bardzo preferencją dla oryginalnej pozycji Tomasza, bronionej taką, jaką ona jest, co preferencją dla Tomasza jako tego, kto najlepiej przedstawił klasyczną tradycję filozoficzną rozpoczynającą się wraz z Arystotelesem. Merciera rozumienie św. Tomasza i tego, co przypisuje św. Tomaszowi jako jego główne dokonanie polega na tym, że uczynił on Arystotelesa swoim własnym i udoskonalił go. Rzadko Mercier mówił o samym Tomaszu, ale zazwyczaj w związku z Arystotelesem. Słowo tomizm jest rzadko kiedy używane a jego preferowany opis to scholastyczny perypatetyzm – jasno wskazujący preferencje dla Stagiryty. Mercier – dodaje Boileau – zaatakuj Kartezjusza przede wszystkim dlatego, że złamał on tradycyjny związek z Arystotelesem”<sup>50</sup>. Co więcej, to właśnie Arystotelesa, na co zwraca uwagę Boileau, nazwie Mercier „największym geniuszem, jakiego znała ludzkość”<sup>51</sup>.

W ten sposób zarówno krytyczny stosunek do współczesnej filozofii, jak i scholastyczny perypatetyzm stanowiły cechy charakterystyczne neoscholastyki lowańskiej, a syndrom tego neoscholastycznego sposobu myślenia ujawnia się także w publikowanych na początku XX wieku artykułach polskich uczniów Merciera. Widać to wyraźnie chociażby w poświęconych środowisku lowańskiemu artykułach Idziego Radziszewskiego – polskiego ucznia Merciera, zafascynowanego zarówno jego osobą, jak i całym środowiskiem lowańskim<sup>52</sup>. „Najbardziej nawet niechętni dla scholastyki – pisze Radziszewski – powinni pozbyć się wszelkiego, źle do niej uprzedzającego aprioryzmu; raczej jak najlepiej względem niej usposabiać i dawać dużo do myślenia powinien stwierdzony przez nas fakt, o którym z ust Huxleya słyszeliśmy te słowa: « Pokażna liczba ludzi, wyrastających pod względem nauki ponad przeciętny poziom, a niekiedy nawet ludzi o rzadkiej sile i przenikliwości umysłu, uważa scholastyczną filozofię za najlepszą ze wszystkich dotychczas postawionych teorii

<sup>50</sup> D. A. Boileau, *Cardinal Mercier: A memoir*, dz. cyt., s. 41.

<sup>51</sup> D. Mercier, *Le bilan philosophique du XIX<sup>e</sup> siècle*, dz. cyt., s. 323; por. także: D. A. Boileau, *Cardinal Mercier: A memoir*, dz. cyt., s. 41. W innym miejscu Mercier pisze także: „Arystoteles był uczonym, który, być może, już nigdy nie miał sobie równego” (D. Mercier, *La création d'une École Supérieure de Philosophie à l'Université de Louvain*, Louvain 1891, s. 9).

<sup>52</sup> M. A. Krapiec, *Kardynał Dezydery Józef Mercier a Polska*, dz. cyt., s. 108.



Aleksander R. Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, „Studia z filozofii polskiej”, t. 2, ISSN 1897-8584, Wydawnictwo „Scriptum”, Bielsko-Biała–Kraków 2007, s. 87–116.

świata». Nie powinna też odstraszać nikogo (...) terminologia scholastyczna (...) tym bardziej, że jej techniczne wyrażenia i w ogóle całość są o wiele łatwiejsze, niż np. w systemie Hegla, podczas bowiem gdy ten chwalił się, że z jego słuchaczy jeden tylko zrozumiał go, a i ten go źle rozumiał, św. Tomasz zapewnić może, iż po kilku miesiącach wprawdy każdy Sumę jego zrozumie przy czytaniu”<sup>53</sup>. Nie sposób przy tym nie zauważyć, że w wypadku Radziszewskiego podziw dla dorobku scholastycznej tradycji łączy się z podziwem dla podejmowanych przez środowisko lowańskie współczesnych prób jej odczytania. Radziszewski podziwia nie tylko sam neoscholastyczny program ale i metodę jego realizacji, która w Szkole Lowańskiej wiązała się ściśle ze sposobem prowadzenia działalności naukowo-dydaktycznej, obowiązującym w założonym przez Merciera w ramach Uniwersytetu Lowańskiego Wyższym Instytucie Filozofii<sup>54</sup>. Podobne stanowisko przyjmuje Wincenty Kosiakiewicz – filozof, dziennikarz, członek Wyższego Instytutu Filozofii w Louvain, autor polskich tłumaczeń głównych dzieł Merciera<sup>55</sup> – który w swoim artykule *Główne idee systemu Neoscholastycznego* podkreśla monumentalny charakter dzieła odrodzenia myśli tomistycznej, dokonującego się na Uniwersytecie Lowańskim dzięki wysiłkowi Merciera i jego najbliższych współpracowników<sup>56</sup>. W artykule Kosiakiewicza jeszcze wyraźniej niż u Radziszewskiego pojawia się charakterystyczny dla „myślenia neoscholastycznego” triumfalizm w ocenie podejmowanych przez środowisko lowańskie prób

<sup>53</sup> I. Radziszewski, *Odrodzenie filozofii scholastycznej*, (odbitka z „Przeglądu Filozoficznego”), Warszawa 1901, s. 63. Jeśli chodzi natomiast o krytyczną postawę wobec filozofii nowożytnej, szczególnie w kontekście jej współczesnych kontynuacji, to najlepiej obrazuje ją komentarz Radziszewskiego do zorganizowanego w Paryżu w 1900 roku zjazdu filozoficznego. „O jakiejże to filozofii nowoczesnej – pyta Radziszewski – filozofii XIX w., filozofii doby obecnej może być mowa? Czy może tą filozofią jest owa, którą reprezentowali uczestnicy filozoficznego zjazdu w Paryżu [...]? Jeśli tak, to żaden argument nie może pokazać dowodnie braku owej «filozofii nowoczesnej» – czy też «filozofii XIX wieku»; panowało tam bowiem najkompletniejsze rozstrzelanie myśli: byliśmy przygotowani ujrzeć coś takiego, mimo to rzeczywistość przeszła oczekiwania i smutną sprawiła niespodziankę [...]. Widzimy filozofów i filozoficzne systemy w liczbie niezmiernie wielkiej, lecz filozofii, która mogłaby sobie rościć prawo do miana filozofii nowoczesnej, XIX wieku, nie widzimy – jest to abstrakcja” (tamże, s. 29).

<sup>54</sup> Świadczy o tym między innymi artykuł opublikowany przez Radziszewskiego w 1909 roku, na łamach „Ateneum Kapłańskiego”, w związku z jubileuszem 75-lecia Uniwersytetu Lowańskiego (por. I. Radziszewski, *Uniwersytet Katolicki w Lowanium*, „Ateneum Kapłańskie”, 1901, t. 1, r. 1, s. 396-406).

<sup>55</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Kardynał Dezydery Józef Mercier a Polska*, dz. cyt., s. 107.

<sup>56</sup> Por. W. Kosiakiewicz, *Główne idee systemu Neoscholastycznego*, „Ateneum Kapłańskie”, 1909, t. 1, r. 1, s. 99-101. Kosiakiewicz, podobnie jak Radziszewski, również nie stroni od krytycznych wypowiedzi na temat współczesnej filozofii. „Filozofia neoscholastyczna – pisze – zyskała sobie już mocne i poważne stanowisko w świecie myśli współczesnej. Najlepiej o tym świadczą głosy jej wrogów [...]. W istocie umiarkowane realistyczne poglądy filozoficzne Arystotelesa i św. Tomasza, odnowione i wzmocnione rezultatami nowożytnej wiedzy przez kilku świętych i głębokich myślicieli, na których czele postawić należy kardynała Merciera, stawiają w coraz to krytyczniejszym położeniu współczesnych filozofów, idących w większości drogami wytkniętymi przez Kanta [...]. Neoscholastycy mają przed sobą więcej przeciwników aniżeli jednego Kanta. Ich spokojna pewność siebie, daleka od nerwowego rzucania się i pogoni za reklamą, świadczy, iż nie przestrasza ich ani sława i powodzenie ich przeciwników, ani ich mnogość” (tamże, s. 97).

Aleksander R. Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, „Studia z filozofii polskiej”, t. 2, ISSN 1897-8584, Wydawnictwo „Scriptum”, Bielsko-Biała–Kraków 2007, s. 87–116.

unowocześnienia scholastycznej tradycji. „Neoscholastycy twierdzą – pisze Kosiakiewicz – że ich system jest prawdziwy, ponieważ: 1) posiada najdoskonalszą spójnię wewnętrzną, której wyrazem jest jedność i harmonia neoscholastyki; 2) stanowi konsekwentną i organiczną interpretację wszystkich nowopoznanych faktów, czego wyrazem jest to, iż każdy taki nowy fakt potwierdza jedynie prawdziwość neoscholastyki. Średniowieczny tomizm dlatego podległ zapomnieniu – dodaje Kosiakiewicz – iż był zamknięty dla nowych zdobyczy nauki [...]. Mercier i Nys naprawili właśnie błędy owych krótkowzrocznych uczniów św. Tomasza [...]. Co więcej, ten system tomizmu, któremu Szkoła Lovańska dała nazwę neoscholastyka, stanowi dziś *jedyną, całkowitą i konsekwentną systematyzację, wolną od sprzeczności wszystkich, na drodze eksperymentalnej osiągniętych, wyników nowożytnej nauki*”<sup>57</sup>. W ten sposób z publikacji polskich neoscholastyków wyłania się obraz programu neoscholastycznej Szkoły Lovańskiej, którego główne elementy – otwarcie na dialog ze współczesnymi kierunkami filozoficznymi i naukami szczegółowymi, wolność wobec scholastycznych autorytetów, krytyczny stosunek do współczesnych kierunków myślowych oraz scholastyczny perypatetyzm wyrażający się w gloryfikacji wyprowadzanej od Arystotelesa scholastycznej tradycji – zasadniczo odpowiadają temu, co głosili Mercier i jego najbliżsi współpracownicy w Louvain. Jeżeli dodać jeszcze do tego akcentowane praktycznie przez wszystkich epistemologiczne zorientowanie filozofii Szkoły<sup>58</sup>, które dokonało się za sprawą

<sup>57</sup> Tamże, s. 101-102.

<sup>58</sup> Zorientowanie epistemologiczne było jeszcze jednym, być może najistotniejszym elementem programu Szkoły Lovańskiej, który przyjęła ona przede wszystkim za sprawą *Kryteriologii ogólnej* – fundamentalnej pracy Désiré Merciera. Jest ona „ze wszystkich dzieł Merciera-filozofa – pisał Georges Ramaekers – bez wątpienia najważniejszym, najoryginalniejszym, a również niechybnie najbardziej aktualnym” (G. Ramaekers, *Le Grand Cardinal belge, D. J. Mercier (1851-1926)*, Bruxelles 1926, s. 126-127). Praca ta, jak podkreśla David A. Boileau, „przedstawia jeden z najbardziej oryginalnych wkładów w odnowienie tomistycznego myślenia” (D. A. Boileau, *Cardinal Mercier: A memoir*, dz. cyt., s. 114) i z tego tytułu, zdaniem Louisa de Raeymaekera, jest „dziełem głównym przywódcy Szkoły Lovańskiej” (L. de Raeymaeker, *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*, dz. cyt., s. 150). Jest też dziełem najbardziej docenianym. „To [...], co podał jako treść swej kryteriologii ogólnej – pisał o Mercierze Kazimierz Kowalski – [...] uzasadnia twierdzenie, że na tym polu nauki filozoficznej ks. Mercier stał się najwyższym inicjatorem ruchu neotomistycznego i najwydatniej na jego dalszych losach zaważył” (K. Kowalski, *Rola Ks. Kardynała Merciera w odrodzeniu tomizmu*, dz. cyt., s. 213). Józef Zawadzki podkreślał natomiast, że *Kryteriologia*, czyli „«Traktat o pewności» był pierwszym, w którym zagadnienie poznania, oparte na zasadach tomizmu, stosownie do badań współczesnej myśli filozoficznej w sposób zasadniczy i bezstronny zostało poruszone. Autor rozwija w nim obszernie i w bezstronnej ocenie krytykuje poglądy racjonalistów, fideistów, tradycjonalistów, zwłaszcza lowańskich, pozytywistów, kantystów, pragmatyków, przesadnych dogmatyków i sceptyków. Daje oryginalną interpretację tomistycznej teorii prawdy” (J. Zawadzki, *Filozof-Kardynał Mercier (1851 - 1926)*, dz. cyt., s. 493). Z tego też powodu Wincenty Kosiakiewicz podkreślał, że *Kryteriologia* stanowi jedna z największych zasług Merciera (por. W. Kosiakiewicz, *Główne idee systemu Neoscholastycznego*, dz. cyt., s. 109). „Kto umie ocenić dzieło filozoficzne, napisane przed dwudziestu laty – pisze w tym kontekście, w 1924 roku Konstanty Michalski – nie będzie się dziwił, że pominięto w nim doniosłe zagadnienia, które się obecnie gorąco dyskutuje, ale potrafi odróżnić trwałą wartość dzieła od jego cech historycznych, które wskazują, w jakim środowisku dzieło powstało i co zajmowało,

Aleksander R. Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, „Studia z filozofii polskiej”, t. 2, ISSN 1897-8584, Wydawnictwo „Scriptum”, Bielsko-Biała–Kraków 2007, s. 87–116.

słynnej *Kryteriologii* Merciera, to ów programowy obraz wydaje się być prawie kompletny. Wydaje się, ponieważ w rzeczywistości nie jest. Brakuje w nim bowiem jeszcze jednego elementu, który, jak się okazuje, ma niezwykle istotne znaczenie dla pełnego zrozumienia tego, czym w swojej istocie była neoscholastyka Szkoły Lowańskiej. Problemy, których ów ostatni element programowy przysporzył polskim neoscholastykom, spowodowały, że obraz Szkoły wyłaniający się z opublikowanych przez nich pism i prezentowanych filozoficznych postaw, nie zawsze był obrazem kompletnym, a w kilku wypadkach nawet zaburzonym, co w sposób oczywisty zaważyło na późniejszych ocenach neoscholastyki lowańskiej. Tym ostatnim elementem jest sformułowany przez Merciera postulat porzucenia bezpośrednich celów apologetycznych w uprawianiu filozofii i nauki<sup>59</sup>, który jako charakterystyczny dla neoscholastyki lowańskiej postulat programowy, ujawnił się w dyskusji toczonyj pomiędzy Rzymem a Louvain.

### **Problem wolność od bezpośrednich celów apologetycznych**

Mieczysław A. Krąpiec, poszukując przyczyn historycznego niepowodzenia, które w jego przekonaniu, spotkało Mercierowski projekt odrodzenia tomizmu, jako jedną z nich wymienia epistemologiczno-apologetyczne zorientowanie filozofii Szkoły Lowańskiej. Odwołuje się przy tym do słów ucznia Szkoły Lowańskiej, Kazimierza Kowalskiego, który w swoim artykule *Rola Ks. Kardynała Merciera w odrodzeniu tomizmu* pisał o Mercierze: „Uważał on tym samym, że decydujące znaczenie w filozofii posiadają zasady światopoglądowe”<sup>60</sup>. Wypowiedź Kowalskiego Krąpiec komentuje w następujący sposób: „Takie stanowisko musiało doprowadzić do konfesyjności nauki. Nadto nie był wówczas wypracowany metodologiczny status filozofii i wyniki nauk szczegółowych, zwłaszcza przyrodniczych, stanowiły w ośrodku lowańskim swoiste negatywne kryterium dla zadań filozoficznych. Ujawniło się to szczególnie w pracach uczniów lowańskich i polskich

---

niepokoiło ówczesne umysły [...]. Dalszego ciągu uzupełnień dzieła Merciera – dodaje Michalski – należy szukać w artykułach i obszerniejszych pracach, które się ukazują w dwu organach Instytutu lowańskiego, w *Revue Néo-Scholastique* i w *Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie*” (K. Michalski, *Centra ruchu neoscholastycznego*, dz. cyt., s. 239-240).

<sup>59</sup> Chodzi tu o apologetyczne zorientowanie filozofii rozumiane w sposób dosłowny, czyli – zgodnie z podstawowym znaczeniem terminu „apologetyka” – jako ukierunkowanie jej na obronę, usprawiedliwienie, wywyższenie zasad, przekonań, a zwłaszcza dogmatów chrześcijańskich (por. W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1989, wyd. 16, s. 39).

<sup>60</sup> K. Kowalski, *Rola Ks. Kardynała Merciera w odrodzeniu tomizmu*, dz. cyt., s. 210-211; por także: M. A. Krąpiec, *Kardynał Dezydery Józef Mercier a Polska*, dz. cyt., s. 112.

Aleksander R. Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, „Studia z filozofii polskiej”, t. 2, ISSN 1897-8584, Wydawnictwo „Scriptum”, Bielsko-Biała–Kraków 2007, s. 87–116.

profesorów filozofii”<sup>61</sup>. Tego rodzaju ocena stanowiska Merciera i, patrząc szerzej, Szkoły Lowańskiej wydaje się mocno problematyczna chociażby dlatego, że przywołując z artykułu Kowalskiego owo zdanie mówiące o zasadach światopoglądowych w filozofii, pomija Krąpiec zdanie następne, w którym Kowalski pisze: „Równocześnie jednak stał Mercier twardo na straży czystości i bezinteresowności badań naukowych, które przez to właśnie trzymają się na wysokości swego zadania, że zamykają się w dziedzinie przedmiotu formalnego danej umiejętności, czyli przedmiotu, o ile tenże jest zbadany w świetle zasad danej nauki, innymi słowy w dziedzinie rzeczywistości, zbadanej pod właściwym danej nauce kątem widzenia. Nic dziwnego zatem, że ks. Mercier uważał uprawianie apologetyki przy badaniach przyrodniczych za błąd metodyczny, sprzeciwiający się istotnej dynamice pracy naukowej. Od uczonych katolików zaś domagał się stosowania nienagannych metod naukowych, właściwych danej umiejętności”<sup>62</sup>. W tym kontekście pojawia się nieuchronnie pytanie, czy istnieje możliwość zachowania czytelnych zasad światopoglądowych w ramach uprawianych nauk szczegółowych i filozofii, przy jednoczesnym niewykorzystywaniu ich do celów apologetycznych lub wręcz konfesyjnych? W przekonaniu Merciera – tak – i jest to nie tylko możliwe, ale wręcz konieczne. „Błędem jest sądzić – podkreśla Mercier – że chrześcijański uczyony czuje się skrępowany swoim *Credo*, lub że aby zostać wiernym swojej wierze, musi wyrzec się koniecznej wolności w bezinteresownych badaniach naukowych. U tych, którzy myślą w ten sposób, występuje tylko nierozważne uprzedzenie”<sup>63</sup>. Nie chodzi jednak o to, aby odcinać się od światopoglądu. Zdaniem Merciera brak przekonania czy też obojętność doktrynalna lub religijna są niemożliwe i wręcz niewłaściwe u człowieka, który myśli<sup>64</sup>. „Jedyna kwestia, która się pojawia – dodaje Mercier – dotyczy tego, aby wiedzieć, czy wiara w jakąś doktrynę, a w szczególności w doktrynę taką jak nasza, którą my – katolicy – sytuujemy z pełną szacunku uległością w pierwszym rzędzie naszych myśli, może nie przeszkadzać koniecznej wolności umysłu w bezinteresownym uprawianiu nauki”<sup>65</sup>. Na tak postawione pytanie Mercier odpowiada zdecydowanie: „Trzeba, aby człowiek studiów był wolny w swoich poczynaniach [...]. Gdyby Kościół katolicki miał za zadanie wycinać wszelkie błędy u ich korzeni, skoro tylko ujrzą światło dzienne, byłoby lepiej, aby za jednym zamachem

<sup>61</sup> M. A. Krąpiec, *Kardynał Dezydery Józef Mercier a Polska*, dz. cyt., s. 112.

<sup>62</sup> K. Kowalski, *Rola Ks. Kardynała Merciera w odrodzeniu tomizmu*, dz. cyt., s. 211.

<sup>63</sup> D. Mercier, *La création d'une École Supérieure de Philosophie à l'Université de Louvain*, dz. cyt., s. 5; por. także: D. Mercier, *Rapport sur les Études Supérieures de Philosophie*, Louvain 1892, s. 9.

<sup>64</sup> Por. D. Mercier, *La création d'une École Supérieure de Philosophie à l'Université de Louvain*, dz. cyt., s. 3; por. także: D. Mercier, *Rapport sur les Études Supérieures de Philosophie*, dz. cyt., s. 10-12.

<sup>65</sup> D. Mercier, *La création d'une École Supérieure de Philosophie à l'Université de Louvain*, dz. cyt., s. 3.

Aleksander R. Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, „Studia z filozofii polskiej”, t. 2, ISSN 1897-8584, Wydawnictwo „Scriptum”, Bielsko-Biała–Kraków 2007, s. 87–116.

skazał na wygnanie badania naukowe, jako że te nieustanne interwencje autorytetu uczyniłyby naukę niemożliwą<sup>66</sup>. Tą samą myśl wyraża Mercier jeszcze wyraźniej w 1891 roku, podczas gromadzącego belgijskich katolików Kongresu w Malines. Podkreśla wtedy: „Objawienie i Kościół są tylko *normą negatywną* dla nauki ludzkiej i popychanie do *pozytywnej* zgody pomiędzy nimi, zanim konkluzje nauki zostaną należycie ustalone, jest kompromitowaniem zarazem i tych pierwszych, i tej drugiej<sup>67</sup>. W tym kontekście formułuje on bodajże najważniejszy w tej kwestii postulat, który stanowić będzie istotny element jego neoscholastycznego programu: „Uprawiać naukę *dla niej samej*, bez szukania w niej bezpośrednio jakiegoś interesu apologetycznego<sup>68</sup>. W podobny sposób postrzega także Mercier rolę samej filozofii. Co prawda przyznaje, że ostatecznie tym, co pragnie osiągnąć, jest nowa, zgodna z nauczaniem Kościoła synteza nauki i filozofii, pisze bowiem o katolikach: „Zbyt łatwo godzą się na drugorzędną rolę adeptów nauki [...]. Zbyt niewielu stara się zebrać i obrabiać materiały, które powinny służyć formowaniu w przyszłości odmłodzonej syntezy nauki i filozofii chrześcijańskiej. Bez wątpienia – dodaje Mercier – ta końcowa synteza harmonizować się będzie z dogmatami naszego *Credo* i z fundamentalnymi zasadami chrześcijańskiej mądrości<sup>69</sup>. Jednakże apologetyczny zamysł przywrócenia Kościołowi prestiżu stanowi dla Merciera jedynie pośredni cel filozoficznej syntezy i jest konsekwencją harmonii między nauką a dogmatami wiary, która pojawić się musi, gdy nauka uprawiana dla niej samej znajdzie swoje zwieńczenie w równie niezależnej, aczkolwiek zasadniczo otwartej na prawdy wiary filozofii Tomasza z Akwinu<sup>70</sup>. Ku takiej interpretacji zdaje się skłaniać także Piotr Chojnacki, kiedy pisze: „Katolickiej filozofii nie ma, podobnie jak nie ma katolickiej nauki, np. fizyki katolickiej, botaniki katolickiej, są tylko filozofowie wierzący w dogmaty katolickie, tak samo jak lekarze, chemicy, inżynierowie uznający dogmaty swojej wiary [...]. Podobnie w tym samym sensie wyraża się Mercier, gdy twierdzi, że filozofia ma własne,

---

<sup>66</sup> Tamże, s. 3-4.

<sup>67</sup> D. Mercier, *Rapport sur les Études Supérieures de Philosophie*, dz. cyt., s. 14. Mercier pokazuje tu, że apologetyczne zapędy, które przejawiały się w przedwczesnych próbach wykorzystywania odkryć naukowych dla potwierdzania prawd zawartych w Biblii czy nauczaniu Kościoła, zbyt często kończyły się kompromitacją wiary, gdy owe odkrycia okazywały się po czasie błędne (por. tamże, s. 13-14).

<sup>68</sup> Tamże, s. 14; por. także: *In memoriam*, „Revue Néo-Scholastique”, 1926, nr 28, s. 9.

<sup>69</sup> D. Mercier, *Rapport sur les Études Supérieures de Philosophie*, dz. cyt., s. 17.

<sup>70</sup> Potwierdzać taką interpretację zdaje się sam Mercier, kiedy pisze: „Formować *ludzi* w jak największej liczbie, którzy poświęcają się *nauce dla niej samej*, bez celu zawodowego, bez bezpośredniego celu apologetycznego, którzy *pracują z pierwszej ręki* nad obrabianiem materiałów naukowej budowli i przyczyniają się w ten sposób do jej stopniowego wznoszenia; *tworzyć sobie zasoby*, których ta praca się domaga – taki jest podwójny cel, do którego muszą zmierzać dzisiaj wysiłki tych, którzy niepokoją się o prestiż Kościoła w świecie i o skuteczność jego oddziaływania na dusze” (D. Mercier, *Rapport sur les Études Supérieures de Philosophie*, dz. cyt., s. 17).

Aleksander R. Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, „Studia z filozofii polskiej”, t. 2, ISSN 1897-8584, Wydawnictwo „Scriptum”, Bielsko-Biała–Kraków 2007, s. 87–116.

niezależne istnienie od wszelkich autorytetów. Filozofia bowiem oznacza zupełnie niezależne poszukiwanie prawdy bez celów bezpośrednio apologetycznych<sup>71</sup>.

Jeżeli zatem wolność od bezpośrednich celów apologetycznych jest przez Merciera akcentowana w tak zdecydowany sposób przynajmniej od 1890 roku<sup>72</sup>, to pojawia się pytanie, skąd to nierzadkie wśród polskich badaczy neoscholastyki przekonanie, o apologetycznym zorientowaniu filozofii Szkoły Lowańskiej? Przekonanie to zdaje się również wyrażać Czesław Głombik, kiedy omawiając książkę Kazimierza Kowalskiego *Podstawy filozofii*, pisze: „Książka Kowalskiego była jednak neoscholastyczna głównie ze względu na właściwe jej epistemologiczno-apologetyczne zorientowanie filozofii. Był to niewątpliwie refleks tradycji lowańskiej, która za pośrednictwem polskich kapłanów studiujących w Wyższym Instytucie Filozoficznym w Lowanium wywarła znaczący wpływ na środowisko neoscholastyczne w Polsce<sup>73</sup>. Otóż tego rodzaju przekonanie, w części dotyczącej apologetycznego zorientowania filozofii Szkoły Lowańskiej, jest niewątpliwie prawdziwe o tyle, o ile dotyczy programu głoszonego przez część polskich zwolenników Szkoły, a ściślej mówiąc takiego kształtu owego programu, w jakim został on wyartykułowany na gruncie polskim. Nie ulega bowiem wątpliwości, że Mercierowski postulat nieangażowania apologetycznego filozofii i nauk szczegółowych znany był przynajmniej części polskich filozofów. Pomijając już samego Kowalskiego, wspominali o tym chociażby Stanisław Domińczak<sup>74</sup> i Kazimierz Wais<sup>75</sup>, nie mówiąc już o późniejszych artykułach Józefa Zawadzkiego<sup>76</sup> czy Piotra Chojnackiego<sup>77</sup>. Nie ulega jednak również wątpliwości, że w

<sup>71</sup> P. Chojnacki, *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 27. Widoczna jest tu niewątpliwa inspiracja stanowiskiem Maurice de Wulfa (por. M. de Wulf, *Introduction à la Philosophie Néo-Scholastique*, dz. cyt., s. 254).

<sup>72</sup> Wtedy to Mercier podkreśla niezależność badań naukowych i wskazuje nieporozumienia, które powodują, że stosunek wiary i Kościoła do nauki jest fałszywie rozumiany. Czyni to podczas swojego wystąpienia z okazji otwarcia Wyższej Szkoły Filozofii na Uniwersytecie Lowańskim, nazywanej też Szkołą Świętego Tomasza z Akwinu (École Saint Thomas d'Aquin). Chodzi tu po prostu o Sekcję Filozofii (Section de Philosophie), ponieważ tak zatytułowany został program Wyższego Instytutu Filozofii, który obok Sekcji Filologii orientalnej i Lingwistyki (Section de Philologie orientale et de Linguistique), figurował na początku października 1890 roku w programie Uniwersytetu, w rubryce Wolne Studia Wyższe (Études Supérieures libres) (por. L. de Raemaeker, *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*, dz. cyt., s. 82).

<sup>73</sup> Cz. Głombik, *Odmiany neotomizmu a tomizm o. Józefa Bocheńskiego*, dz. cyt., s. 97.

<sup>74</sup> Por. S. Domińczak, *Kardynał Mercier 1851-1926*, dz. cyt., s. 14.

<sup>75</sup> K. Wais, *Ś. p. Kardynał Mercier*, dz. cyt., s. 76.

<sup>76</sup> Por. J. Zawadzki, *Filozof-Kardynał Mercier (1851 - 1926)*, dz. cyt., s. 491.

<sup>77</sup> Właśnie Chojnacki szczególnie dobitnie akcentuje ten aspekt programu Szkoły Lowańskiej, czym niewątpliwie odróżnia się od reszty polskich neoscholastyków. W kontekście swoich analiz pojęcia „filozofia chrześcijańska” pisze on na przykład: „Były poglądy, a nawet spotykają się i dziś, według których mówić o filozofii chrześcijańskiej znaczyłoby łączyć w jednym wyrażeniu dwa całkiem różne pojęcia, wyłączające się nawzajem, bo filozofia przedstawia system tez wiedzianych, a chrześcijaństwo system tez wierzonych, a wiedza różni się przecież strukturą swą od wiary [...]. Taki pogląd wyznają niektórzy scholastycy, jak de Wulf, Mercier i wielu innych” (P. Chojnacki, *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 26-27). Taki pogląd można niewątpliwie przypisać Maurice

Aleksander R. Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, „Studia z filozofii polskiej”, t. 2, ISSN 1897-8584, Wydawnictwo „Scriptum”, Bielsko-Biała–Kraków 2007, s. 87–116.

praktyce, przynajmniej przez niektórych polskich neoscholastyków postulat ten nie był realizowany. Świadczy o tym chociażby przykład Kazimierza Kowalskiego, którego rozumienie tomizmu można by, w nawiązaniu do Józefa Bocheńskiego, określić tym samym terminem, co w nawiązaniu do Pawła Siwka metodę postępowania tomistów naiwnych podczas pierwszego kongresu tomistycznego: hurra-tomizm. Czesław Głombik pisze o tym w następujący sposób: „Tomizm światopoglądowo zorientowany, ideologizujący swe zadania, reprezentował i upowszechniał w Polsce Kazimierz Kowalski. Bocheński nazwał ten ruch, ale dopiero po latach «hurra-tomizmem»; można go też określić tomizmem entuzjastów [...]. Neotomizm przedstawiał więc Kowalski jako prąd, który w harmonijnej całości nowoczesnego systemu filozoficznego podjął wszystkie zagadnienia filozoficzne, odpowiadając na nie w sposób pełny, ostatecznie i jednoznacznie prawdziwy. Bocheński tak ukierunkowane roszczenia neotomizmu – mimo że nie powołał się na poglądy Kowalskiego – uznał za przejaw postawy niefilozoficznej. Był to ów nieakceptowany przez niego «hurra-tomizm», nacechowany światopoglądowo, prowadzący filozofię w stronę badawczo bezpłodnej spekulacji, za to wyraźnie obciążonej konfesyjnie”<sup>78</sup>. Jeżeli wziąć pod uwagę fakt, że w relacji Siwka z obrad kongresu tomistycznego etykieta tomistów naiwnych lub hurra-tomistów należy się tym, którzy system św. Tomasza chcą zamknąć w martwej literze, odciąć od życia i wpływów kulturalno-naukowych obecnej doby<sup>79</sup>, to jak taką, przypisywaną Kowalskiemu postawę pogodzić z sytuującym się po drugiej stronie barykady, wśród tomistów krytycznych, a głoszonym przez niego programem Szkoły Lowańskiej? Otóż wydaje się, że o ile spór ze zwolennikami rzymskiej wersji scholastycznego odrodzenia pozwolił reprezentantom środowiska lowańskiego precyzyjnie dookreślić głoszone przez nich programowe tezy i w ten sposób wyznaczyć zarazem czytelne granice pomiędzy ich filozofią a krytykowanym zapamiętane paleotomizmem, o tyle z perspektywy innych środowisk, ich specyficznych uwarunkowań społecznych i kontekstu kulturowego – nawet wśród tworzących je zwolenników Szkoły – granice te nie były artykułowane już tak wyraźnie. Nie można

---

de Wulfowi – jednemu z czołowych reprezentantów Szkoły Lowańskiej i bliskiemu współpracownikowi Merciera (por. M. de Wulf, *Introduction à la Philosophie Néo-Scholastique*, dz. cyt., s. 254; por. także: A. Pelzer, *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*, „Revue Néo-Scholastique”, 1905, nr. 12, s. 261-265). Stanowisko Merciera, chociaż na pewno bardzo zbliżone, było w tej kwestii nieco łagodniejsze. Trzeba przy tym podkreślić, że Chojnacki swój pogląd w tej kwestii czerpał właśnie od de Wulfa, ponieważ w 1921 roku, kiedy rozpoczął w Louvain studia z psychologii eksperymentalnej i nauk społecznych, Mercier nie angażował się już na polu filozofii, natomiast de Wulf był ciągle czołową postacią w Wyższym Instytucie Filozofii (por. *Piotr Chojnacki. Wybór pism*, wstęp M. Szyszkowska, wybór, opracowanie M. Szyszkowska, Cz. Tarnogórski, Warszawa 1987, s. 7).

<sup>78</sup> Cz. Głombik, *Odmiany neotomizmu a tomizm o. Józefa Bocheńskiego*, dz. cyt., s. 96-98.

<sup>79</sup> Por. Cz. Głombik, *Tomizm czasów nadziei*, dz. cyt., s. 125.

Aleksander R. Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, „Studia z filozofii polskiej”, t. 2, ISSN 1897-8584, Wydawnictwo „Scriptum”, Bielsko-Biała–Kraków 2007, s. 87–116.

przecież zapomnieć że wielu spośród polskich lowańczyków studiowało nie tylko w Louvain, ale także w uważanych do pewnego momentu za bastiony tomizmu zachowawczego Rzymie i Fryburgu<sup>80</sup>, oraz w innych europejskich ośrodkach filozoficznych. Tak właśnie było zarówno w wypadku Kowalskiego, który studiował w Louvain, Monachium i Rzymie<sup>81</sup>, jak i na przykład, w wypadku zaliczanych do grona pierwszych polskich neoscholastyków – Kazimierza Waisa (Insbruck, Rzym, Londyn, Wrocław, Louvain) oraz Franciszka Gabryła (Rzym, Fryburg Szwajcarski, Louvain, Wrocław)<sup>82</sup>. W ten sposób okazuje się, że niezwykle trudno jest ocenić program Szkoły Lowańskiej z perspektywy jego recepcji przez poszczególne środowiska i tradycje filozoficzne i że w Polsce, podobnie zresztą jak i w innych krajach, do których docierała, tradycja lowańska została zasymilowana, przetworzona i wykorzystana zgodnie z potrzebami danego środowiska. A potrzeby te były w kraju nad Wisłą bezpośrednio apologetyczne, i to zarówno w pierwszym okresie scholastycznego odrodzenia, gdy wykształcała się i przenikała na tereny polskie neoscholastyka, jak i w pewnym sensie, również w drugim okresie, gdy przekształcała się ona w neotomizm.

### Między filozofią a dogmatem

Nie ulega wątpliwości, że na przełomie XIX i XX wieku, katolicka inteligencja w Polsce przeżywała poważny kryzys. Nie dziwi zatem fakt, że tryumfalnie rozwijająca się w europejskich środowiskach filozoficznych neoscholastyka, traktowana była przez polskich

---

<sup>80</sup> Pisał o tym Czesław Głombik podkreślając, że to właśnie „Fryburg stał się najbardziej znanym ośrodkiem tak ukierunkowanych studiów tomistycznych. Różnice dotyczyły raczej ujęć terminologicznych, stąd w propozycjach opisu nie obeszło się również bez bardziej ekspresyjnych formuł językowych, mających możliwie adekwatnie oddawać tak rozumiany tomizm. Mieczysław Gogacz nazwał tę wersję *tomizmem zachowawczym*, ale także *paleotomizmem* lub *neopaleotomizmem* [...]. Marian Kurdziałek (1920-1997), gdy w związku z jubileuszem pięćdziesięciolecia istnienia Wydziału Filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim informował o różnych sposobach podchodzenia do tomizmu już na samym początku działalności tej jednostki uczelnianej, wyróżnił także tych, którzy kierowali się hasłem « *Ducem Thomam non deviatam* », czyli « nie ustąpię nawet na krok od św. Tomasza » – wyjaśnił, że był to wykład tomizmu, który został później nazwany *paleotomizmem* albo *tomizmem kamienia łupanego*. Z kolei Antoni B. Stępień pozostał przy określeniu *tomizm tradycyjny*. Wyodrębnił go przy okazji charakterystyki ośrodków uprawiania, nauczania i popularyzacji tomizmu w Polsce, a prace z nim związane – uznał – dotyczyły w szczególności zagadnień epistemologicznych” (Cz. Głombik, *Odmiany neotomizmu a tomizm o. Józefa Bocheńskiego*, dz. cyt., s.103); Głombik odsyła również do następujących pozycji przywoływanych przez siebie autorów: M. Gogacz, *Współczesne interpretacje tomizmu*, Znak”, 1963, nr 11, s. 1340-1341; M. Kurdziałek, *Res parva, initium non parvum*, „Roczniki Filozoficzne”, 1997, z. 1, s. 152; A. B. Stępień, *O stanie filozofii tomistycznej*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, Warszawa 1968, t. 2, s. 97-126.

<sup>81</sup> Por. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, Lublin 2004, t. 5, s. 910.

<sup>82</sup> *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy*, red. wydawnictwa J. Stępień, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1971, s. 415.



Aleksander R. Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, „Studia z filozofii polskiej”, t. 2, ISSN 1897-8584, Wydawnictwo „Scriptum”, Bielsko-Biała–Kraków 2007, s. 87–116.

katolików jako ogromna szansa na przełamanie intelektualnej zapaści. „Scholastyka nowoczesna – pisze Czesław Głombik, powołując się na Jana Legowicza – [...] była odpowiednikiem zapotrzebowania społeczno-ideologicznego, jakie szeroko rozumiane środowisko katolickie zgłaszało w ciągu lat 1870-1918. To w tym okresie zainicjowano zespół przedsięwzięć pod względem doktrynalnym i filozoficznym wspartych na tradycji średniowiecznego chrześcijaństwa, w tym głównie na autorytecie Tomasza z Akwinu, które łącznie były przede wszystkim apologetyczno-krytyczną reakcją na to, co w sferze filozoficznej, naukowej i społecznej zagrażało katolicyzmowi”<sup>83</sup>. Wśród tych zagrożeń należałoby wymienić przede wszystkim coraz powszechniejsze odchodzenie od Kościoła warstwy inteligentnej. „O sile i znaczeniu Kościoła – podkreśla Jerzy Kłoczowski – stanowiła w początkach XX wieku w pierwszym bodajże rzędzie żywotność katolicyzmu ludowego, mocno zakorzenionego w najszerszych masach ludności wsi i miast (...). Warstwą natomiast, która zdecydowanie najbardziej oddalała się od Kościoła czy religii w ogólności była inteligencja (...). Mentalność tej inteligencji niesłuchanie silnie urabiał pozytywizm, a od schyłku XIX wieku coraz silniej także socjalizm czy nacjonalizm co najmniej areligijny. Z typową dla scjentyistycznych elit europejskich wiarą w naukę i postęp łączyły się w tej mentalności przekonania o zabobonnym charakterze religii, zacofaniu i reakcyjności Kościoła”<sup>84</sup>. Nie dziwi zatem fakt że właśnie apologia wiary stała się głównym celem polskiego odrodzenia scholastycznego. Zmianym tego przykładem stała się inicjatywa utworzenia na ziemiach polskich katolickiego uniwersytetu na wzór ośrodka lowańskiego, której gorącym propagatorem i wykonawcą był Idzi Radziszewski. „Można śmiało zaryzykować twierdzenie – podkreśla Jerzy Kłoczowski – że właśnie atmosfera zaangażowanych rozważań wokół spraw religii i nauki w Polsce doprowadziła Radziszewskiego do wyraźnego sformułowania konieczności stworzenia w kraju ośrodka uniwersyteckiego łączącego autentyczną refleksję naukową z wiarą religijną. Lovanium było tu ideałem, a zarazem w oczach Radziszewskiego aktualnym w pełni, żywym argumentem zadającym « kłam twierdzeniu, że katolicyzm jest i musi być zacofanym ». Louvain jest przecież « największą cytadelą naukową, jaką wznieśli katolicy w XIX wieku »”<sup>85</sup>. Nie sposób jednak nie zauważyć, że owa cytadela, chociażby tylko w postaci dzieła samego

---

<sup>83</sup> Cz. Głombik, *Metafizyka kultury. Grabmann – Maritain – neoscholastyka polska*, dz. cyt., s. 130.

<sup>84</sup> J. Kłoczowski, *Leuven – Louvain – Lublin*, w: *Belgia – Polska: Bilans i perspektywy badawcze. Kolokwium belgijsko-polskie w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 7-8 października 1977*, dz. cyt., s. 120.

<sup>85</sup> Tamże, s. 121.

Aleksander R. Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, „Studia z filozofii polskiej”, t. 2, ISSN 1897-8584, Wydawnictwo „Scriptum”, Bielsko-Biała–Kraków 2007, s. 87–116.

Merciera – Wyższego Instytutu Filozofii – swoją świetność uzyskała w pierwszych latach XX wieku, natomiast jej polski odpowiednik – Katolicki Uniwersytet Lubelski – chociaż jego idea dojrzywała dużo wcześniej, powstaje dopiero w grudniu 1918 roku, a zatem w okresie, w którym neoscholastyka w Polsce zmierza powoli w kierunku przekształcenia się w neotomizm. Radziszewski chce uniwersytetu, który kształcił będzie również osoby świeckie, ponieważ polska neoscholastyka jest prawie w całości zdominowana przez duchownych. W Louvain, już w roku akademickim 1899-1900, w samym tylko Wyższym Instytucie Filozofii na pięćdziesięciu siedmiu zapisanych studentów, studiowało dwudziestu trzech świeckich<sup>86</sup>. Co więcej, wyraźnie apologetycznie zorientowany program neoscholastyczny, w takim kształcie, w jakim realizowany był w pierwszych wiekach na ziemiach polskich w Louvain nie miałby racji bytu, po pierwsze ze względu na radykalnie niesprzyjający takiemu sposobowi uprawiania nauki klimat społeczno-polityczny panujący w tamtym okresie czasu w Belgii<sup>87</sup>, po drugie natomiast, ze względu na wyraźną niechęć do filozofii – a do filozofii obciążonej konfesyjnie w szczególności – jaką w latach osiemdziesiątych XIX wieku, po niedawnych negatywnych doświadczeniach z tradycjonalizmem i ontologizmem, nosiło w sobie jeszcze lowańskie środowisko naukowe<sup>88</sup>. Stąd też, jeżeli belgijscy biskupi, uginając się

---

<sup>86</sup> L. de Raeymaeker, *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*, dz. cyt., s. 158.

<sup>87</sup> Był to czas, w którym Kościół belgijski uwikłany był w bezpardonową wojnę szkolną, absorbującą wszystkie siły i środki, którymi dysponował (por. L. de Raeymaeker, *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*, dz. cyt., s. 43). Wyjaśniając naturę owej wojny Alois Simon podkreślał, że przybierała ona wręcz charakter otwartej wojny religijnej (por. A. Simon, *Le Cardinal Mercier*, Bruxelles 1960, s. 38.), a Konstanty Michalski pisał: „Umysły katolików belgijskich pochłonęła [...] całkowicie myśl o obaleniu rządu Frère-Orban, który rozpałił w kraju płomień walki kulturalnej” (K. Michalski, *Centra ruchu neoscholastycznego*, dz. cyt., s. 236). W tym kontekście Roger Aubert tłumaczy dlaczego już sama prośba papieża Leona XIII o utworzenie w ramach Uniwersytetu Lowańskiego katedry filozofii tomistycznej przyjęta została przez episkopat belgijski bez entuzjazmu. „Katolicy – pisze Aubert – musieli zdobywać się na wielki wysiłek aby, w obliczu szkół państwowych, które stawały się areligijne, tworzyć szkoły katolickie, co kosztowało bardzo drogo i wahano się, czy podejmować w tej sytuacji dodatkowe wydatki na Louvain, tworząc nową katedrę. Ponadto biskupi obawiali się równocześnie, że tworząc katedrę filozofii tomistycznej na prośbę Leona XIII, w jeszcze bardziej uderzający sposób jawić się będą jako pozostający na rozkazach Rzymu, podsycając w ten sposób uprzedzenia [...] ze strony umiarkowanych liberałów, od których spodziewali się wsparcia w walce przeciwko radykalnym liberałom, zaciekle antyklerykalnym (R. Aubert, *Désiré Mercier et les débuts de l'Institut de Philosophie*, w: *Le Cardinal Mercier (1851-1926). Un prélat d'avant-garde*, hommage édité par J-P. Hendrickx, J. Pirotte, L. Courtois, Louvain 1994, s. 101).

<sup>88</sup> Trzeba podkreślić, że w czasie, gdy Mercier obejmował katedrę filozofii tomistycznej, studia filozoficzne w Louvain były na bardzo słabym poziomie. Nie prowadziły one studentów w kierunku żadnej określonej filozofii ale, jak pisał Georges Goyau, „co najwyżej sugerowały im potrzebę posiadania takiej, a owej potrzebie towarzyszyła i tłumiła ją pewna konkretna obawa” (G. Goyau, *Le Cardinal Mercier*, Flammarion 1930, s. 17). Wiązała się ona z kryzysem w jaki popadła filozofia lowańska za sprawą tradycjonalizmu. Właśnie tradycjonalizm, jako reakcja przeciw filozofii sensualistycznej doby Rewolucji Francuskiej zainstalował się w 1835 roku, wraz z księdzem Ubaghsem, profesorem filozofii wydziału filozoficzno-literackiego, na świeżo otwartym Uniwersytecie Lowańskim i panował tam przez trzydzieści lat. Okres do roku 1859 wypełniała polemika filozoficzna, w której po jednej stronie stają tradycjoniści, reprezentowani przez wszystkich przez profesorów lowańskich: Ubaghsa, Beelena, Laforêta, Lefebve'a, po drugiej natomiast antytradycjoniści w

Aleksander R. Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, „Studia z filozofii polskiej”, t. 2, ISSN 1897-8584, Wydawnictwo „Scriptum”, Bielsko-Biała–Kraków 2007, s. 87–116.

pod wyraźnym naciskiem autorytetu i woli Leona XIII, zgodzili się wreszcie na utworzenie w ramach Uniwersytetu Lowańskiego katedry filozofii tomistycznej i otwarcie kursu filozofii św. Tomasza, mieli oni na uwadze, jak pisze Roger Aubert, „przede wszystkim najlepszą formację filozoficzną studentów świeckich, zmierzającą do tego, aby ostrzec ich przed prądami o ideologii antychrześcijańskiej i odtąd kurs musiałby być prowadzony zwłaszcza po francusku, z rozgłosem, w taki sposób, żeby przyciągnąć jak najwięcej życzliwych słuchaczy”<sup>89</sup>. Z założenia więc, aby nie zrazić potencjalnych słuchaczy i zapewnić kursowi powodzenie, cele apologetyczne nie mogły być wyraźnie eksponowane. Reszta – to znaczy kształt, jaki przyjął Wyższy Instytut Filozofii i wszystkie powiązane z nim inicjatywy, które rozświetliły środowisko lowańskie – była już rezultatem indywidualnej pasji Merciera, jego pragnienia uprawiania nauki dla niej samej i ogromnego daru przekonywania, dzięki któremu, po rozmaitych perypetiach, udało mu się ostatecznie pozyskać w pełni dla swoich planów Leona XIII. Wszystko to pokazuje jednak, że kontekst, w jakim rodził się program Szkoły Lowańskiej różnił się od kontekstu, w jakim program ten był przyjmowany na gruncie polskim. W konsekwencji różnice ujawniają się także na poziomie rozumienia samej neoscholastyki. Tendencje panujące wśród polskich neoscholastyków trafnie oddaje następująca konstatacja Czesława Głombika: „Zwolennicy odrodzenia scholastyki byli przede wszystkim katolickimi apologetami. Bronili przy tym nie tylko encykliki *Aeterni Patris*, lecz opowiadali się za apologią filozofii ściśle określonej, wspartej dodatkowo autorytetem Kościoła. Rozwijanej refleksji filozoficznej musiało to z konieczności nadać piętno konfesyjne”<sup>90</sup>. Tendencje panujące w Louvain dobitnie wyrażają natomiast słowa Maurice de Wulfa sformułowane w kontekście dyskusji nad istotą scholastyki i kształtem, jaki ma ona przyjąć w odrodzonej (neo) postaci. W swoim artykule *Kantyzm i neoscholastyka* de Wulf pisał, że aby właściwie zrozumieć czym jest scholastyka, należy ujmować ją w sposób, „który odsłania jej *główne* znaczenie: niezależnie od swoich odniesień do dogmatu, filozofia scholastyczna *jako taka*, zdąża do tego niezależnego i bezinteresownego celu, którym szczyti

---

osobach Karstena, Gilsona, Lupusa. Nasilające się dyskusje zwróciły oczy zagranicy na Belgię. Nastąpiła interwencja Rzymu, skąd 10 października 1864 roku, po gruntownej analizie problemu przyszło potępienie tradycjonalizmu. Ubachs jako tradycjonalista, fideista i ontologista musiał ustąpić z profesury a pozostali profesorowie, w tym również Laforêt – wówczas już rektor Uniwersytetu Lowańskiego, ulegli decyzjom Rzymu. (Por. S. Domińczak, *Kardynał Mercier 1851-1926*, dz. cyt., s. 9-11). Nie dziwi zatem fakt oplakanego stanu, w jakim znajdowała się filozofia w Louvain w czasie, gdy Mercier obejmował swoją katedrę i bez trudu można wyobrazić sobie niechęć towarzyszącą wszelkim potencjalnym próbom jej ponownego konfesyjnego zaangażowania. Taka przecież nieudolna apologia wiary zaowocowała klęską tradycjonalizmu.

<sup>89</sup> R. Aubert, *Désiré Mercier et les débuts de l'Institut de Philosophie*, dz. cyt., s.101.

<sup>90</sup> Cz. Głombik, *Początki neoscholastyki polskiej*, dz. cyt., s. 68.

Aleksander R. Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, „Studia z filozofii polskiej”, t. 2, ISSN 1897-8584, Wydawnictwo „Scriptum”, Bielsko-Biała–Kraków 2007, s. 87–116.

się wszelka prawdziwa filozofia, do tego, aby znać cierpliwe i wierne poszukiwanie racji tłumaczących uniwersalny porządek”<sup>91</sup>. Zdaniem Étienne Gilsona, za tego rodzaju rozumieniem scholastyki kryje się „chęć udowodnienia tezy, że już w średniowieczu filozofia była ściśle racjonalnym zajęciem, zasadniczo niezależnym od teologii, uprawianym wyłącznie w świetle naturalnego rozumu”<sup>92</sup>. Taki też kształt próbowano nadać w Louvain odradzającej się scholastyce. I niezależnie od tego, na ile tę postulowaną wolność od dogmatu i teologii, która współgrać miała z głoszonym przez Merciera i jego współpracowników nieangażowaniem neoscholastyki w apologię, faktycznie udało się Szkole Lowańskiej utrzymać, nie ulega wątpliwości, że właśnie ten element jej programu nie został na gruncie polskim wyartykułowany z równą siłą. W konsekwencji, biorąc pod uwagę deklarowaną przez Merciera wolność filozofii od bezpośrednich celów apologetycznych i kształt, jaki ta deklaracja przyjęła na gruncie polskim, można powiedzieć, że w tej kwestii przynajmniej część polskich zwolenników Szkoły Lowańskiej obrała własną, inną niż w Louvain drogę.

„Neoscholastyka polska – pisał w 1982 roku Czesław Głombik – ujmowana od strony jej genezy, uwarunkowań historycznych i doktrynalnych, poznawana za pośrednictwem swych pierwszych przedstawicieli i na podstawie wczesnych prac, nie miała dotąd szczęścia do badań. Nie analizowano związanej z nią refleksji nad kulturą i nad jej miejscem w procesach kulturowych przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku. W polskiej historiografii filozoficznej neoscholastyka pozostaje ciągle wielkim, nie podjętym tematem, a właściwie nie wykorzystanym obszarem badawczym”<sup>93</sup>. Co więcej, wydaje się, że także i dzisiaj ta sformułowana dwadzieścia pięć lat temu diagnoza stanu polskich badań nad neoscholastyką zachowuje jeszcze, przynajmniej w pewnych obszarach, swoją aktualność. Jeżeli tak jest rzeczywiście, to tym bardziej stosuje się ona do stanu badań nad tymi nurtami w ramach neoscholastyki, które rozwijały się także poza granicami Polski. Tym bardziej stosuje się ona do badań nad filozoficznym programem Szkoły Lowańskiej. Program ten, chociaż sam w sobie jest zazwyczaj w Polsce nieznanym, zazwyczaj bywa oceniany bardzo surowo i krytycznie. Ten fakt nie może jednak dziwić. „W ocenie tzw. tomizmu lowańskiego – pisze Andrzej J. Noras – najczęściej ujawnia się nie tyle chęć lepszego poznania filozofii Tomasza z Akwinu, nie tyle kolejna próba obrony chrześcijańskiego charakteru filozofii, ile wszechobecna stanowiskowość.

<sup>91</sup> M. de Wulf, *Kantisme et Néo-Scholastique*, „Revue Néo-Scholastique”, 1902, nr 9, s. 16.

<sup>92</sup> É. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, dz. cyt., s. 314.

<sup>93</sup> Cz. Głombik, *Metafizyka kultury. Grabmann – Maritain – neoscholastyka polska*, dz. cyt., s. 92.

Aleksander R. Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, „Studia z filozofii polskiej”, t. 2, ISSN 1897-8584, Wydawnictwo „Scriptum”, Bielsko-Biała–Kraków 2007, s. 87–116.

W tej sytuacji nie pisze się o reprezentantach szkoły lowańskiej zbyt dużo, gdyż przeciwnikami wprawdzie nie są, ale za sojuszników także trudno ich uważać<sup>94</sup>. Mimo to, analizując filozoficzny program Szkoły Lowańskiej pod kątem jego recepcji na gruncie polskim, nie sposób nie docenić ogromnego wpływu, jaki wywarł on na polskich neoscholastyków i neotomistów. Koncepcja Merciera, w rozmaity sposób przejmowana, interpretowana i rozwijana przez jego uczniów i kontynuatorów, stała się zarzewiem wielu dyskusji i sporów, które w konsekwencji doprowadziły z jednej strony do wykrystalizowania się czytelnych stanowisk w obrębie szeroko rozumianej filozofii realistycznej, z drugiej natomiast wskazały na konieczność szukania kompromisu pomiędzy różnorodnymi stanowiskami istniejącymi także i dzisiaj w ramach filozofii neotomistycznej. „Bilansując rzecz jako całość – pisał Józef Bocheński – trzeba też przyznać, że zwycięzcą w tej walce jest niewątpliwie wielki duch kardynała Merciera: bo to, z czego jego uczniowie ustąpili, z tego byłby ustąpił niewątpliwie i on sam, dbałby przede wszystkim o czystość nauki; a jego poglądy na konieczność wydobycia z tomizmu żywej broni przeciw nowoczesnym prądom rozkładowym na terenie intelektualnym znalazły ogólny posłuch<sup>95</sup>”.

Aleksander R. Bańka

---

<sup>94</sup> A. J. Noras, *Recenzja rozprawy doktorskiej mgra Aleksandra Bańki „Désiré Merciera ogólna teoria pewności (dla Rady Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego)*, Katowice 2007, s. 2.

<sup>95</sup> I. M. Bocheński, *Przegląd naukowy. Z ruchu tomistycznego*, „Ateneum Kapłańskie”, 1934, t. 34, s. 502.