

KS. JAN ROSTWOROWSKI SI

DWIE FILOZOFIE



KRAKÓW 2020

www.ultramontes.pl



Dwie filozofie

KS. JAN ROSTWOROWSKI SI

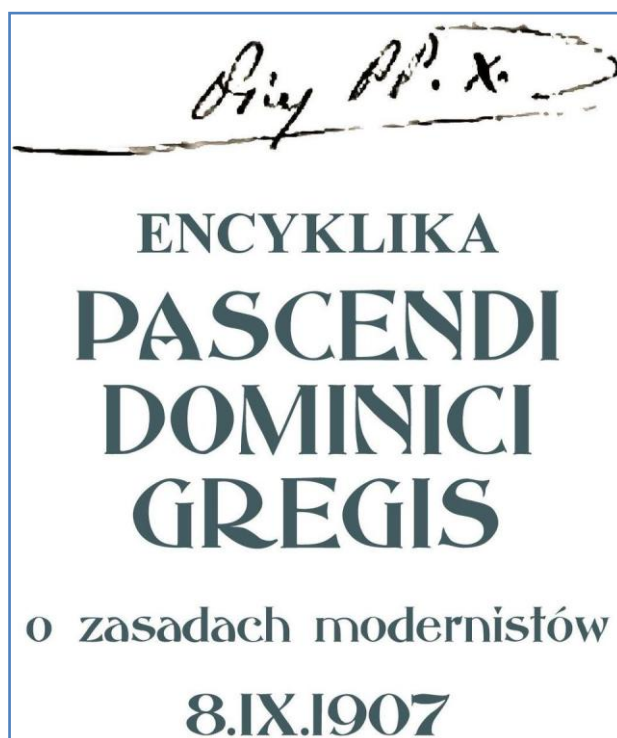
Od lat mniej więcej piętnastu, zaczął zwracać na siebie uwagę nowy jakiś ruch religijno-filozoficzny, ogarniający dość szerokie koła katolików francuskich. Po długim zastoju naukowym intensywna praca; w tej pracy gorączkowe szukanie nowych dróg do nowej syntezy katolickiej prawdy; potem chwila formalnego wrzenia, w której kłębiły i kotłowały się myśli, nie mogąc znaleźć ni wspólnych punktów wyjścia, ni spojeń w jednolitą budowę; nareszcie lat temu kilka, wydobył się z piersi okrzyk tryumfu: zaczęły rysować się coraz wyraźniej wielkie linie nowego systemu.

Zdawało się jego twórcom, że rozwiązano olbrzymi problem.

Sądzieli oni, że już na dobre pojednano katolicyzm z myślą współczesną, że dano prawdzie katolickiej nowy wyraz odpowiadający nowym potrzebom; zapowiadano głośno, że Kościół obdarzony nową, a potężną apologią wiary, święcić będzie dni niebywałego tryumfu.

Niedługo trwały złudzenia.

Po całym szeregu pomniejszych, zrazu ostrzeżeń, potem upomnień przyszedł *Syllabus* z dnia 3 lipca. Trzy miesiące później wychodziła encyklika *Pascendi*.



Wśród tych, do których w pierwszym rzędzie odnosiło się pismo papieskie dały się odróżnić wyraźnie dwa obozy.

Jedni przeczyli istnieniu modernizmu. "Papież – wołano – potępił system istniejący jedynie w bojaźliwych głowach reakcyjnych teologów; modernizmu takiego, jakim go encyklika przedstawia, nie było nigdy; istniały tylko i istnieć będą nadal, żadnym wewnętrznym węzłem nie związane postępowe poglądy takie, jakie zawsze miały w Kościele prawo obywatelstwa".

Inni mówili szczerzej. Przyznając, że modernizm był systemem, że encyklika nie wydaje wojny czarnej marze, ale żywej i jednolitej myśli, jedni z gniewem lub źle tłumioną niechęcią, drudzy z żalem stawiali pytanie: co dalej? "Myśmy chcieli zbudować pomost między katolicyzmem, a myślą współczesną, chcieliśmy zarównać wreszcie tę przepaść, która rozdziela Kościół od nowej kultury – papież nam mówi, żeśmy zblądzili i wytrąca nam pióro z ręki! Cóż więc dalej? Boć przecież problem trwa i narzuca się z nieubłaganą siłą! Encyklika potępiła jedną próbę jego rozwiązania, ale sam problem pozostawiła nietkniętą!".

Że encyklika nie rozwiązała od razu wszystkich tych głębokich, a rozległych zagadnień, z łona których wypłynął modernizm – to rzecz bardzo prosta. Na ostateczne, a praktyczne rozwiązanie takich kwestii potrzeba lat i lat dziesiątków. Czy jednak papież nie wskazał przynajmniej właściwej drogi prowadzącej do tego celu?

"Nie wskazał", powiadają nam znowu. "Bo encyklika powtarza to samo, czym od lat blisko 80 odpowiada Kościół na wszystkie próby nowych kierunków: głosi powrót do scholastycznej filozofii. A to rzecz daremna! Trzeba raz zrozumieć, że ona jest językiem umarłym, który echa już nie obudzi w dzisiejszych duszach. Trzeba zdać sobie sprawę, że myśl nowoczesna nie wyrzeknie się tego, czego przez lat 300 uczyła się od Kartezjuszów, Spinozów, Kantów, Hegłów, że nie da się wtłoczyć na powrót w wiek XIII, nad który wyrosła całym światem pojęć zdobytych żelazną pracą wieków".

W tych i wielu innych tym podobnych zdaniach, których w ostatnim czasie niemało wyszło z pod pióra, uderza myśl jedna bardzo prawdziwa. Oto staje się jasnym to, na co Leon XIII i Pius X niejednokrotnie zwracali uwagę, że na polu filozoficznym szukać należy najgłębszych przyczyn zatargu myśli katolickiej i myśli współczesnej. Na tym polu, u samych podstaw obu światopoglądów tkwić muszą jakieś zasadnicze, wybitne a nieubłagane różnice. Moderniści to zrozumieli i dlatego od głębokich filozoficznych założeń rozpoczęli swój chybiony projekt zgody. Ale jeśli tak jest, jeśli istotnie walka katolicyzmu z myślą współczesną redukuje się w pierwszym rzędzie do walki dwóch filozofii, należy przede wszystkim zdać sobie sprawę, w czym leży istotne ich przeciwieństwo, gdzie szukać tego jądra obu systemów myśli, z którego wyrasta ich sprzeczność, tak głęboka, że niczym załagodzić się nie daje.

Posłuży to zarazem do wyświeatlenia zasadniczo fałszywego stanowiska filozoficznego, na którym stanął modernizm.

Ludzie stojący poza sferą wpływu filozofii katolickiej, o ile w ogóle mają jakiegokolwiek pojęcie czym jest scholastyka i św. Tomasz, wyobrażają sobie nieraz, że Kościół polecając tak usilnie studium anioła szkoły, przez to samo, kanonizuje *en bloc* jego system i jego metodę (1). Wydaje im się, i to ich przejmuje słuszną obawą, że wielkie *summy* św. Tomasza zawierają w pojęciu Kościoła całokształt wiedzy filozoficznej, gmach, do którego dodać, z którego ująć nie wolno ani cegielki.

Zapatrywanie takie jest oczywiście błędne.

Gdyby tak było, byłby istotnie nie do odparcia zarzut skostniałości i wsteczności. Bo przecież leży jak na dłoni prawda, że św. Tomasz rozporządzając materiałem doświadczalnym nader skąpym, a w wielkiej części błędnym, materiałem historycznym prawie żadnym, mimo całego, nieporównanego geniuszu, nie był w stanie rozwiązać nieodwołalnie wszystkich zagadek bytu. Podobnież zaprzeczyć w żaden sposób nie można, że 600 lat pracy najtęższych umysłów musiało pod wielu względami rozszerzyć i pogłębić pole filozoficznego dociekania.

Ale też nigdy nie twierdził Kościół, że św. Tomasz jest absolutnie i we wszystkim miarodajnym kanonem myśli filozoficznej. Jeśli niekiedy zdawali się mieć takie przekonanie niektórzy katolicki uczeni, za ciasne to pojęcie, sami dźwigać muszą całą odpowiedzialność. Kościół jako taki, twierdził zawsze to, co za Leonem XIII powtarza Pius X, że "bynajmniej nie ma zamiaru narzucać umysłom współczesnym wszystkich zdań scholastycznych mistrzów, ani ich wygórowanych subtelności, ani tego, co nie dość poważnie (*parum considerate*) przemyśleli, ani tego, co się sprzeciwia pewnym zdobyciom wiedzy czasów późniejszych, ani wreszcie tego, co jest *quoquomodo non probabile*, co z jakich bądź względów udowodnić się nie daje" (2). Owszem, co powiedział Pius X o egzegezie, tak ściśle przecież związanej z objawieniem, to samo można bez wątpienia odnieść i do filozofii, że "jak na naganę zasługuje nierozwaga tych, co w pogoni za nowością oddają się krytyce zbyt niezależnie od powagi Kościoła, tak nie można pochwalić postępowania innych, którzy w niczym, tam nawet, gdzie wierze żadne niebezpieczeństwo nie zagraża, nie chcą odstąpić od przyjętego wykładu Pisma, choćby rzeczywisty postęp nauki żądał zmiany zapatrywań" (3).

I w rzeczy samej wystarczy rzucić okiem na dzisiejszy system nauczania filozofii w szkołach katolickich, aby przekonać się najoczywiściej, że tekst św. Tomasza nie dierży w nich bynajmniej nieograniczonej dyktatury. Mało już gdzie sam św. Tomasz jest podstawą wykładów; nigdzie zgoła nie poprzestają na tym, co on zawiera; co do wielu jego zdań panuje między szkołami różnica zapatrywań i swobodna dyskusja; cały szereg uczonych równie pełnych kościelnego ducha, jak głębokiej czci dla anielskiego doktora, odstępuje jednak od wielu jego teorii i to w kwestiach niecałkiem pozbawionych doniosłości. Owszem daje się stwierdzić rzecz ciekawsza.

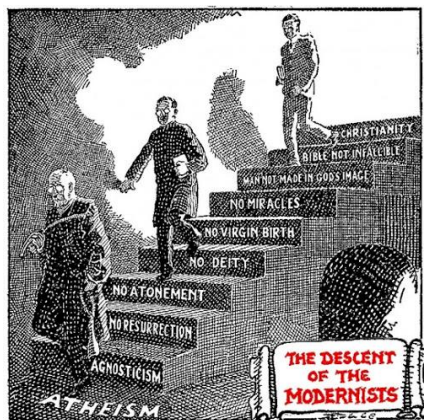
W dzisiejszej filozofii katolickiej dostrzec można bardzo wyraźny wpływ wielu myśli i dążeń, które się poza nią poczęły, w łonie tej zwalczanej przez nią filozofii nowożytnej, które mimo to, choć powoli i wśród wielu trudności,

zdołały sobie lub zdobywają prawo obywatelstwa w kościelnych uczelniach. Zaliczyć tu trzeba ten zdrowy nabytek nowych czasów: silniejsze zaakcentowanie doświadczenia i z nim związane częstsze stosowanie indukcyjnego sposobu dowodzenia; tutaj należy wykluczenie nadmiernych, przeważnie źle uzasadnionych spekulacji, ograniczenie tego monopolu do miana filozofii, jakim metafizykę obdarzyły dawne wieki, a przez to rozbudzenie większego interesu dla konkretnej, nie tylko abstrakcyjnej rzeczywistości i dla praw, które nią rządzą; do tej samej kategorii należy cała krytyka teorii poznania, która bądź co bądź datuje się od Kanta; wygórowanemu realizmowi starej szkoły, skuteczne przyniosła lekarstwo ta pewna trzeźwość myśli nowoczesnej, która woli raczej przyjąć wieloraką funkcję jednej i tej samej rzeczy niż mnożyć rzeczy według ilości możliwych abstrakcji; wydoskoniło wreszcie scholastyczną metodę wysunięcie historycznych punktów widzenia i pogłębienie studium historii filozofii.

Wszystkie zaś te ogólne tendencje, które mogliśmy tutaj zaledwie krótko narzucić, przez niezliczone zastosowania praktyczne, składają się razem na niezaprzeczony fakt znacznej, lubo powolnej asymilacji filozofii katolickiej do filozofii nowoczesnej.

A jednak mimo to wszystko przeciwieństwa trwają, owszem zaznaczają się coraz wybitniej. Czują to doskonale obie strony. Nie mylą się moderniści twierdząc, że filozofia katolicka, mimo wszystko, co sobie przyswoiła z myśli współczesnej, stoi do niej w zasadniczej opozycji, mówi jakby innym językiem, którego, poza programami szkół katolickich nikt nie rozumie.

Gdzie szukać źródła tego dziwnego symptomu, o tym doskonale pouczył nas modernizm. On wskazał, nie przez żadną teorię ale przez fakt swego powstania i potępienia jaki to jest ten punkt zasadniczy, na którym jest absolutnie niemożliwa jakakolwiek asymilacja filozofii katolickiej do filozofii nowoczesnej.



"Modernizm – powiada jasno poważny krytyk protestancki – był próbą wyprowadzenia prawd katolickich na drodze immanencji z głębin subiektywnej świadomości podmiotu ludzkiego". I przed nim już, gdy modernizm zaledwie wykluwać się zaczynał, ktoś znacznie poważniejszy to samo robił spostrzeżenie. Śledząc bacznie początki tego nowego kierunku, 8 września 1899 roku, a więc na lat 8 przed encykliką *Pascendi* tak pisał wielki papież filozof, do biskupów francuskich: "Głębokim bólem przejmuję nas to, co doszło wiadomości naszej, że od lat kilku, grono katolików zaczęło się przyznawać do filozoficznego systemu, który odmawiając rozumowi prawa stwierdzenia czegokolwiek poza własnymi (podmiotowymi) aktami, poświęca w ten sposób dla radykalnego subiektywizmu wszystkie pewniki, w których stara metafizyka... upatrywała konieczne i niezachwiane podstawy dowodów na istnienie Boga, na duchowość i nieśmiertelność duszy, na obiektywną rzeczywistość zewnętrznego świata" (4).

Tak jest; tu leży zasadnicze przeciwieństwo, którego nic nigdy złagodzić nie zdoła, tu najgłębsza przyczyna tej ogromnej walki, którą, jak pisał niedawno protestancki uczony, toczą ze sobą dwa światy myśli pod godłem dwóch nazwisk: Emanuel Kant i Tomasz z Akwinu. Subiektywizm protestancki i obiektywizm katolicki, oto krótki wyraz wszystkich sprzeczności, które filozofię nowożytną od filozofii katolickiej dzielą nieprzebytą przepaścią sięgającą w głąb, do samych podstaw teorii poznania.

Bo najistotniejszym rdzeniem filozofii nowożytnej nie jest empiryzm i pozytywizm, nie zasada ewolucji, nie skłonność do monizmu, nie jakakolwiek teoria, która w różnych systemach jest różna. Jej rdzeniem jest to zupełne wyzwolenie ludzkiego podmiotu, ten nieokiełznany subiektywizm, co wzbierał od XVI wieku, skupił się w głowie Kanta jakby w potężnym ognisku, a przezeń rozlał się szeroką falą po wszystkich kołach myśli współczesnej.

I na odwrót istotą filozofii św. Tomasza nie jest ta lub owa kosmologiczna teoria, nie kwestia myślowej czy rzeczywistej różnicy aktu i potencji, przypadłości i substancji, nie statyczne czy dynamiczne pojęcie istoty bytu. To wszystko są zagadnienia, które były i są rozwiązywane rozmaicie przez ludzi, co chcieli być i byli do szpiku kości wiernymi uczniami anielskiego doktora. Istotą jego systemu jest wielki obiektywizm fizycznej i metafizycznej prawdy. Z tego korzenia wyrastają wszystkie główne konary drzewa filozofii katolickiej.

Spróbujmy rozwinąć tę myśl choć w najgłówniejszych jej zarysach.

U samych podstaw filozofii katolickiej leży zasadnicza różnica podmiotu i przedmiotu. Przedmiot, to cała wielka dziedzina rzeczywistości czyli prawdy. Podmiot, w znaczeniu logicznym tego słowa, to istota żyjąca tym rodzajem życia, które się nazywa poznaniem. Poznanie zaś, to odtworzenie prawdy w podmiocie przez jego akt żywotny, to przyjęcie prawdy z zewnątrz, nie płonna igraszka z ideami, które byłyby tworem samego podmiotu, jak obrazki rzucane z latarni magicznej. Poznanie istotnie prowadzi nas do prawdy, przez poznanie chwytamy rzeczywistość obiektywną, nie własne złudzenia, odkrywamy, nie tworzymy prawdę – oto jest kamień węgielny, na którym stoi cały gmach katolickiej filozofii. Ale lubo każde poznanie odtwarza rzecz tak, jak jest sama w sobie, przychodzi ono do skutku w dwojaki, istotnie różny sposób. Zmysły chwytają materialną rzecz konkretną, która na nie działa przez światło i barwy, przez smaki i wonie, przez oporność i tony (5), rozum chwyta ideę rzeczy, to pojęcie rzeczy, które odpowiada na pytanie czym rzecz jest. I z chwilą, gdy umysł tę ideę pochwyił, ideę oczywiście niezależną od konkretnych form szczegółowego bytu, z tą samą chwilą wchodzi poznanie w właściwą sobie sferę prawdy metafizycznej czyli bezwzględnej i koniecznej. Przez analizę tych pierwszych, zdobytych doświadczalnie pojęć wyprowadza potem szereg ogólnych, koniecznych zasad, racji dostatecznej, przyczynowości itd. i za pomocą nich wstępuje wyżej, aż do korzeni bytu w jego ostatecznych przyczynach. A gdy już doszedł do ostatecznego źródła i ostatecznej racji wszystkiego, znajduje w Bogu odwieczny, koniecznie istniejący filar wszelkiego bytu, całej fizycznej i metafizycznej prawdy i stamtąd na powrót ogarniając wzrokiem przebiegnięte przestrzenie rozpoznaje w ideach rzeczy idee Boże, po których, jak po stopniach chciał Bóg prowadzić stworzony umysł ku Sobie, ku słońcu.



Ten króciutki szkic, to jest olbrzymia, nigdy nie wyczerpana treść scholastycznej spekulacji, to jest wspaniały gmach owej *philosophia perennis*, co strzela w górę tak lotnie i śmiało, jak filary starych katedr gotyckich, a stoi tak pewnie i niezachwianie, jak te ich głązy ciosowe, które urągają zębowi czasu. Lecz gruntem wszystkiego i spojeniem wszystkiego jest obiektywizm czyli to przekonanie, że z zewnątrz jest prawda, która wyzwala i uczy i dźwiga, że podmiot ludzki zdolny jest prawdę poznać czyli odtwarzać, niezdolny by prawdę tworzyć, a jeśliby co tworzył ze siebie, to tym samym rozmija się z prawdą. I podobnie rzecz się ma w katolickiej filozofii moralnej. I tutaj człowiek nie jest normą dobra czyli moralnej prawdy, ale czynem ma się stosować do obiektywnej normy położonej przez Boga i przez te czyny dobre, bo odpowiadające myśli Bożej, ma dążyć tam, gdzie obiektywnie poza sobą znajdzie ostateczne dopełnienie wszystkich swych pragnień.

Czyż wobec tego potrzeba jeszcze mówić dlaczego obiektywizm jest katolickim, dlaczego Kościół nie pozwoli nigdy, by na włos jeden stanowisko obiektywizmu opuścić?

Komu nie jest obca sama przewodnia idea chrześcijaństwa, ten rozumie najoczywiej, że nie ma mowy, by Kościół oparł się kiedykolwiek na innej niż ta filozofii.

Bo choć objawienie nie jest produktem spekulacji ludzkiej, ale przyszło z góry, musi jednak dać się nawiązać do tego systemu pojęć, który człowiek o własnych naturalnych swych siłach tworzy o świecie. A da się ono nawiązać jedynie do tej filozofii, która stoi na obiektywnym gruncie, tak, jak ona jedna jest w harmonii z odwiecznym przekonaniem zdrowego ludzkiego rozsądku. Chrześcijaństwo bowiem to nauka o obiektywnym, odwiecznym, niezależnym od świata Bogu, który jak stworzył świat i człowieka, tak prowadzi go ku Sobie drogą objawionej przez Siebie prawdy, drogą obiektywnych Swych praw, instytucji i środków zbawienia. W chrześcijaństwie więc z zewnątrz przychodzi wszystko co dźwiga i zbawia. Z zewnątrz objawiona prawda i Chrystus jej nauczyciel i Kościół jej nieomylny tłumacz; z zewnątrz zasługi Chrystusowe i ich owoc łaska Boża, ta dusza nadprzyrodzonego życia; z zewnątrz środki zbawienia, które tę łaskę wlewają począwszy od wody chrztu świętego aż do ostatniego sakramentu; z zewnątrz to wszystko, czym Bóg miłosierną ręką człowieka podnosi i leczy, gdy przeciwnie z człowieka samego, o ile dumnie chce się obywać bez tych zewnętrznych pomocy, tylko błąd i niedola. Dopiero gdy człowiek poddał się pokornie tym wszystkim środkom, które Bóg poza nim ustanowił dla jego dobra, otwierają się przed nim cudowne głębie wewnętrznego

życia i kraina świętej wolności synów Bożych i jasne zrozumienie tej prawdy, że całe "jarzmo" chrześcijaństwa, które zaczyna od skrepowania natury więzami nałożonymi z zewnątrz, jest tylko drogą do wyższej, bo nadprzyrodzonej, wewnętrznej swobody. Ale ta droga jest konieczna i jedyna. Chrześcijaństwo zawsze zostanie tym, czym je nazwał Apostoł: *obedientia fidei*. Dlatego z najgłębszej istoty swojej "ubogich w duchu jest królestwo niebieskie", to jest tych, co na sobie nie budując, pokornym i prostym obiektywizmem chrześcijańskim dążą do tej prawdy, co z góry przychodząc słodkim objęciem swoim oswobadza ich z jedynych rzeczywistych więzów, których źródło leży w ich własnej naturze.

Inaczej w filozofii nowożytnej.

U samych jej podstaw spaczony najstraszniej zasadniczy stosunek podmiotu do zewnętrznej, przedmiotowej prawdy.

We wstępie do krytyki czystego rozumu określa Kant swój zamiar, jako czyn nowego Kopernika w filozoficznej dziedzinie. "Aż dotąd – mówi – próbowano rozwiązać filozoficzne zagadnienia na założeniu, że umysł ludzki zależy od prawdy zewnętrznej. Spróbujmy zmienić role i postawić przeciwne założenie, że prawda zależy od umysłu ludzkiego".

I założenie to przeprowadza rzeczywiście. U kresu krytyki czystego rozumu zburzona już doszczętnie wszelka zależność poznania od prawdy. I zmysły i rozsądek i rozum, to czysto subiektywne aparata, które nie przenoszą podmiotu w świat przedmiotowy, nie wprowadzają nic z zewnątrz do duszy, ale funkcjonując pod wpływem nieokreślonej podniety według prawideł immanentnych kategorii, tworzą jakieś potworne *fata morgana*, jakby obrazki kalejdoskopu niepodobne w niczym do rzeczy samych w sobie. Podmiot jest już panem nad prawdą. Trzeba jednak było zrobić go panem i nad prawem. Czy wynik krytyki praktycznego rozumu da się czy nie zharmonizować logicznie ze spekulatywną częścią systemu Kanta – o to mniejsza. Faktem jest, że zgadza się z nim najdoskonalej w tym nieokiełznanym autonomizmie, który jak trafnie pokazał Willmann jest *der Nerv des Kantischen Philosophierens*. Występuje Bóg, ale jako postulat, dla dopełnienia potrzeb podmiotu, nie w środku koła ale na jego obwodzie; jest prawo moralne, ale to tylko, które dyktuje sobie sam człowiek, bo przed prawem zewnętrznym czy ludzkim czy Bożym ugiąć mu się nie wolno; jest moralność zależąca na harmonii czynów z własnym rozumem, ale bez żadnej z zewnątrz czy to podniety czy pomocy; jest społeczny porządek prawny, lecz pierwszym jego paragrafem jest nieograniczona wolność

człowieka. Zaprawdę nic dziwnego, że autor tej filozofii ze łzami w oczach i bijącym sercem śpiewał *nunc dimittis* wobec ogłoszenia praw człowieka, na widok łuny pożaru wielkiej rewolucji.

Gdyby było mu danym spojrzeć w przyszłość, mógłby być wielki myśliciel z Królewca głośniej jeszcze śpiewać pieśń tryumfu. Bo, jak z rewolucji w społeczno-politycznej dziedzinie, tak z jego duchowej spuścizny na polu filozoficznego dociekania powiał ten duch niezależności ludzkiego podmiotu, co objął i przeniknął do głębi całą myśl nowoczesną. Nie ma prawie jednego płodu filozofii nowszej, w którym by nie żył duch Kanta. Wiek cały karmił się jego myślą, wychowywał się w jego szkole. Toteż lat temu kilka w stuletnią rocznicę jego śmierci złożyła mu nauka nowożytna wielki, powszechny hołd uwielbienia. "Przypatrując się nowym prądom filozoficznym obecnej chwili – pisze Windelband – widząc jak żywe i wszystkim nam przytomne są kantowskie myśli i problemy, jak po dziś dzień pracujemy bez ustanku nad rozwiązaniem zagadnień, które on poruszył – trudno uwierzyć, że to już sto lat minęło od chwili, gdy wielki myśliciel zamknął znużone powieki" (6). "Krytyczna jego praca – mówi inny – we wszystkich swych częściach jest wiedzą prawdziwą nie na dziś lub jutro, ale na wieki" (7).

Inny znów upatruje trwałą zasługę Kanta w wyzwoleniu nauki z pod błędnego przekonania, że poznanie dosięga bytu samego w sobie a postawieniu zasady, że "tak co do treści jak co do formy subiektywnym pozostaje i zmysłowe i praktyczne i naukowe poznanie nasze" (8).

Spełnił więc Kant swoje zadanie – wyważona ze swych obiektywnych podstaw, w setkach umysłów zaczęła prawda obracać się koło podmiotu ludzkiego, a więc chwiać się i pękać jak mury domu podmytego powodzią, rozwiewać się jak dym albo i całkiem niknąć, zostawiając podmiot na pastwę własnych jego iluzji.

Bo ze stanowiska odwiecznej filozofii zdrowego rozsądku inaczej trzeba osądzić myśli wyrosłe na polu przez Kanta zorany. Trzeba powiedzieć, że wyzucie poznania z jego obiektywnej treści jest zasadniczym błędem, jest wprowadzeniem umysłu w błędne koło, z którego nic nie wybawi, ani postulatory, ani zmysł moralny, ani wiara, ani czyn pragmatystów, ani nowa krytyka rozumu lub czystego doświadczenia. Raz oderwany od obiektywnej prawdy, jak okręt zerwany z kotwicy musi rozum ludzki stracić wszelki punkt oparcia, stać się pastwą niezliczonych złudzeń, niezdolnym do złączenia myśli w jeden jakkolwiek silny i ugruntowany system. Stąd Kanta to jest zasługą, że pod

koniec wieku, co tyle pracował i tyle myślał, mimo że postęp doświadczalnej wiedzy tak wiele przysporzył danych do wielkiej filozoficznej konstrukcji, żadna poważna budowa nie dźwigała się w świecie myśli, nie wznosił się ani kamień na kamieniu tak, aby nosił na sobie zamię *philosophiae perennis*. Rozwiały się sny idealizmu Schellingów i Hegłów; przewaliła się brudna fala grubego materializmu; w objęciach Comte'a i Spencera zaczyna być coraz ciaśniej umysłom i sercom – lecz co postawić na ich miejsce? Wielu umysłów nie stać nawet na to, by się otwarcie przyznać do monizmu. Rozpaczliwy pragmatyzm, czy wstrętne empiriokrytycyzm, czy nieokreślony woluntarystyczny moralizm czy wreszcie czysto empiryczne dociekanie nie potrafią na długo zastąpić myśli ludzkiej tego, co jej wydarto: prostego pojęcia prawdy obiektywnej i poddania pod jej błogosławioną niewolę.

Rzecz nie do pojęcia, a jednak prawdziwa, że ten szalony rozstrój myśli filozoficznej potrafił olśnić pewne koła katolików francuskich i nie tylko olśnić, ale nasunąć im projekt, aby odmłodzić Kościół i jego naukę rzucając go w mętny wir myśli współczesnej.

Przypatrzmy się już zawiązkom modernizmu i jego filozoficznym założeniom.

Przede wszystkim trzeba było uporać się gruntownie ze wszystkim, co do tej pory zbudowała była myśl katolicka. "Aż do tej chwili: – oświadcza Maurycy Blondel, zaprawdę dosyć śmiało – nie istniała jeszcze filozofia chrześcijańska w ścisłym tego słowa znaczeniu. Filozofia bowiem, która dziś to miano nosi ani z filozoficznego ani z chrześcijańskiego punktu widzenia, na nie w zupełności nie zasługuje. Jeśli jest możliwa rzeczywista filozofia chrześcijańska, trzeba dopiero ją stworzyć" (9). Owszem dotychczasowa mniemana filozofia chrześcijańska jest tylko *un hymen hybride* idei objawionej z myślą pogańską, dlatego wszystkie usiłowania neoscholastyki skierowane ku jej odświeżeniu cierpią na "nieuleczalną niepłodność" (10). I z drugiej strony, wynosząc pod niebiosa zdobycze nowożytnej myśli filozoficznej broni się autor od możliwego zarzutu: "Niech mi nikt nie wyrzuca, że przesadzam doniosłość teorii, które od czasu odrodzenia wypełniały karty historii myśli ludzkiej! Nie można tu przesadzić. Porzućmy już nadzieję, że da się od nich abstrahować, nie potrafimy bowiem zmienić faktu, że one mają w swym łonie życie i płodność. ... Powinniśmy tylko dążyć do tego, by wysnuć z nich ostatnie konsekwencje. ... Powinniśmy żądać, by myśl nowożytna była nadal wierną swym zasadom, a znajdziemy w jej ostatnim słowie nie tylko dziwną harmonię z duchem chrześcijańskim, ale i

sposób przyswojenia sobie głębiej tego ducha, który, jak jest źródłem postępu tak i sam ustawicznie postępuje w łonie ludzkości" (11).

Lecz na czymże polegała owa bezpłodność filozofii chrześcijańskiej, i czemu zawdzięcza swą żywotność filozofia nowożytna?

W odpowiedzi na pierwsze pytanie Blondel pląta się nieco, czy może z umysłu obwija swą myśl lekką zasłoną. Słyszymy skargi na zbytne zaufanie w potęgę rozumu, na skrajny racjonalizm czy intelektualizm, na "pretensję dawnej filozofii do objęcia całej dziedziny rzeczywistości i myśli, aby wydać absolutny sąd o prawdzie" (12). Słyszymy jeszcze, że to co w scholastycznym systemie zamarło już na dobre, jak z góry nosiło w sobie zarody śmierci, to "realizm ontologiczny i intelektualny, to przekonanie o dostateczności (*suffisance*) metafizyki, to wiara w rzeczywiste istnienie rzeczy takich, jakie poznajemy, poza aktem poznawczym" (13).

Jeszcze daleko jaśniej to samo powtarza Laberthonnière, wierny Blondela uczeń i przyjaciel. "Złudny dogmatyzm, przeżytek myśli starożytnej, walczącej z myślą chrześcijańską, owoc snu i naiwności ducha ludzkiego, polega na przekonaniu, że wrażeniom zmysłowym lub rozumowym pojęciom odpowiada wiernie coś istniejącego w sobie. Ten dogmatyzm, który dziś już ginie pod ciosami krytyki, pod formą empiryczną, jest wiarą, że przez zmysły dosięgamy bytu; pod formą idealistyczną jest przeświadczeniem, że pojęcia jako takie mają obiektywną wartość. Sądzą jedni, że wystarczy otworzyć oko ciała, drudzy, że wystarczy spojrzeć okiem duszy, by dosięgnąć rzeczywistość tak jak ona jest w samej sobie. A przecież świat czy zmysłowo czy rozumowo poznany jest tylko projekcją stanu duszy, nie jest niczym więcej jak (subiektywnym) wrażeniem zmysłowym i (subiektywną) ideą. Byt nam się nie udziela z zewnątrz ani przez myśl ani przez zmysły jako takie. Dogmatyzm, który to twierdził, umiera. Niechże umarli grzebią swe umarłe" (14).

Wobec podobnych zdań o filozofii dawnej, a dałoby się ich przytoczyć całe mnóstwo, nietrudno się już domyśleć na czym będzie polegać żywotność filozofii nowoczesnej.

"Myśl współczesna – powiada znów Blondel – uważa zasadę immanencji za istotny warunek filozofii. To znaczy, uważa za pewny nabytek osiągnięty postępowaniem wiedzy przekonanie, w gruncie całkiem słuszne, że nic nie może wejść w człowieka co by nie wychodziło z niego i nie odpowiadało potrzebom jego rozwoju, że nie ma dla człowieka ani prawdy ani obowiązku, któryby w jakiś sposób nie był podmiotowi wewnętrznym (*autonome et autochtone*)" (15).

Laberthonnière znów jaśniej to samo: "Fundamentalna idea, mimo wszystkich różnic w szczegółach, zgodnie i energicznie stwierdzona przez filozofię nowożytną, polega na tym, że nie ma prawdy, która mogłaby się człowiekowi narzucić z zewnątrz, bo taka prawda byłaby przygnieceniem, nie rozwojem, niewolą, nie wolnością, śmiercią, nie życiem. Gdyby prawda się narzucała nie my byśmy ją posiadali ale ona by nas posiadała; musielibyśmy jej się poddać, a ona by nas urabiała bez nas samych; nie mielibyśmy już autonomii, nie bylibyśmy osobami. Otóż tę ideę filozofii nowożytnej przyjmujemy z pełną świadomością jako prawdziwą a nie jako chwilowe ustępstwo dla panujących uprzedzeń" (16).

Myśl zawarta w tych słowach jest całkiem jasna. Dawną filozofię chrześcijańską poprawić trzeba w tym zasadniczym jej twierdzeniu, że prawda z zewnątrz przychodzi do człowieka, by go podbić siłą obiektywnej rzeczywistości. Prawda pochodzić musi z wewnątrz, rodzić się musi i iść w człowieku samym. I to ma się stosować nie tylko do prawdy tzw. logicznej czyli harmonii poznania ludzkiego z rzeczywistością. Nie. Trzeba zrozumieć, że nie ma innej prawdy tylko prawda nam wewnętrzna, prawda podmiotowa. "Prawda tworzy się w nas samych – dodaje Laberthonnière z naciskiem – nie jest czymś, co by nam gotowym przychodziło z góry. Kto mówi o prawdzie jako o rzeczy obiektywnie istniejącej nad nami i poza nami, ten pada ofiarą czczej abstrakcji" (17).

Zaczyna już rysować się najwidoczniej to, co trafnie wyraził inny koryfeusz modernizmu. "Wielka dysharmonia panująca między scholastykami a nami – powiada Le Roy – tkwi w samym pojęciu prawdy" (18).

Bo w rzeczy samej, mówi znów Loisy, "choć każdemu się zdaje, że wie co to jest prawda – rzecz bynajmniej nie jest tak prosta" (19). "Scholastyczne pojęcie prawdy jest statyczne" – ciągnie dalej Le Roy. – "Oni wystawiają sobie prawdę jako rzecz i stąd przyznają jej przymioty wieczności, niezmienności. My sądzymy przeciwnie, że prawda jest życiem, a więc ruchem, raczej rośnięciem niż kresem rozwoju, jest własnością raczej samego postępu niż jego rezultatów. Każde zdanie, wyrwane z postępującej fali myśli, każdy system, z chwilą gdy go się chce ustalić i nadać mu wartość absolutną przez to samo już staje się błędem" (20).

"Prawda – tak pisze jeszcze wymowniej Dunan – nie jest czymś stałym i litym jak atom Demokryta, nie jest materią do sylogizmów jak atom jest przedmiotem kombinacji mechanicznych; ona nie jest sprawą myśli, pojęć ni

rozpraw, bo w ogóle nie jest daną rozumowi. Jakże więc prawdę posiadamy jeśli ją w ogóle posiadamy? Nie posiadamy jej wcale, my nią żyjemy. Prawda jest naszym życiem a my jesteśmy żyjącą prawdą i o tyle bardziej żyjemy o ile bardziej prawda żyje w nas" (21).

Jak to rozumieć, to znów Laberthonnière subtelnie wyjaśnia. "Myśli nasze się karmią (*s'alimentent*) rzeczywistością żywą i nam wewnętrzną. Nie przez idee wchodzi rzeczywistość do nas ale przeciwnie przez nasze działanie udziela się rzeczywistość pojęciom. To znaczy, że z wewnątrz napełniamy treścią idee nasze, wkładamy w nie to, co nosimy w sobie tj. wolne i moralne nasze życie. Aby idee były naszymi i rzeczywistymi, muszą być przeżyte. Musimy je napełnić prawdą naszego życia i usposobienia, bo w przeciwnym razie pozostaną pustymi ramkami bez treści" (22).

Oczywiście jednak nasuwa się dalej cały szereg poważnych bardzo pytań. Czyż więc istotnie jest coś poza nami? Czy nasze pojęcia, nakarmione z wewnątrz rzeczywistością naszego życia odpowiadają w czymś rzeczywistości za nami istniejącej, czy może są tylko złudzeniem i niczym więcej? Tej drugiej ewentualności nikt nie chce przyjąć, bo oczywiście grozi potworny jakiś solipsyzm, grozi to, co Hartmann słusznie Kantowi wyrzucał, że życie staje się snem, w którym i to jest sennym złudzeniem, że w ogóle jakiś sen się snuje. Ale jeżeli to nie ma miejsca – to cóż jest właściwie rzeczywistym i w myślach i w rzeczy?

Jasnej i określonej odpowiedzi na powyższe pytania próżno byś szukał w filozofii modernizmu.

Jedni mniej skrajni przyznają jeszcze, że "poza tym, co zmysłami i rozumem poznajemy tkwi jakaś absolutna rzeczywistość i absolutna prawda, o której jednak nie możemy mieć żadnego wyobrażenia i żadnego pojęcia". Tak np. Günther (23). W tym więc pojęciu rzeczy wracalibyśmy mniej więcej do zapatrywań Kanta: poza naszym iluzorycznym poznaniem jest coś rzeczywistego, rzecz sama w sobie, ale oddzieleni jesteśmy od niej nieprzebytym murem.

Inni, jak Laberthonnière dziwniejszą jeszcze dają odpowiedź. Wprowadzając w te ściśle ontologiczne zagadnienia ascetyczno-mistyczne poglądy szeregiem zdań pięknie i pobożnie brzmiących ale dziwnie niejasnych dają do zrozumienia, że cały ten relatywizm prawdy i jej powolne wytwarzanie w sobie własnym życiem moralnym są tylko udziałem obecnego życia naszego, spowitego zewsząd tumanami mgły i zwodniczym pyłem fenomenów.

"Kto w tym życiu wyzuwając się z wszelkiego dogmatyzmu, czyli przywiązania do tego, co względne, dobrą wolą swoją stwierdzi Boga, z Nim się zjednoczy i w Nim utwierdzi, ten wejdzie w krainę rzeczywistej pewności, do której wiedzy ogniowa próba całego ziemskiego życia" (24).

Inni jeszcze, których zdaje się silniej owiał duch Hegla i Spencera nie widzą nigdzie kresu, w którym prawda byłaby czymś stałym i niezmiennym. Prawda jest tylko subiektywnym życiem człowieka, a ono objęte i w indywidualum i w ludzkości potężną rzeką ewolucji bez końca. Stąd, słowa są p. Le Roy, "poszczególne twierdzenia nasze czy całe systemy są liniami stycznymi do wielkiej krzywej, jaką opisuje pochod prawdy; na chwilę mogą one wskazać jej kierunek, ale tylko na chwilę bo prawda iści się tylko w dynamicznym następstwie myśli" (25).

Przyzwyczajono nas ostatnimi czasy do tylu dziwacznych i wprost chorobliwych teorii, a i my z naszej strony przyzwyczajamy się czytać tak prędko, nie ważąc ściśle, co właściwie twierdzenie jakieś zawiera, że łatwo przejść do porządku dziennego nad tymi zdaniami, których powyżej przytoczyliśmy kilka, a moglibyśmy przytoczyć daleko więcej. Owszem wyrażenia tego rodzaju, że "prawda jest w nas życiem", że "utwierdzamy się w prawdzie moralnie dobrą wolą", że "prawda nie może przychodzić z zewnątrz, bo byłaby skrępowaniem, a nie wolnością" – te i tym podobne słowa zdają się tchnąć czymś młodym i silnym, czymś świeżym, a płodnym tak, że w porównaniu "myśl scholastyczna" zaczyna nabierać pozorów zgrzybiałości i starczego uwiądu.

Przypatrzmy się jednak dokładniej, co właściwie się kryje w tych podstawowych modernizmu zasadach. "Prawda nie może przyjść z zewnątrz – bo idee jako takie nie mają wartości obiektywnej; prawda musi wyjść z wewnątrz człowieka, *surgir du sein de l'immanent*, tak określał system Blondela bezstronny krytyk (26), bo wtedy tylko będzie życiem i wolnością" – cóż się w tym mieści? Nie wchodzę już w niedorzeczność tkwiącą w pretensji wydobywania prawdy z podmiotu. Każdy rozumie, że z podmiotu samego nic nie wypłynie, jeśliby przedtem z zewnątrz w podmiot nie weszło. Lecz pominąwszy już to pytanie – cóż to jest, cóż to może być za prawda, która w podmiocie miałaby swe źródło? Prawda to byt; prawdziwym nazywamy to, co jest rzeczywistym; prawdziwym poznaniem, prawdziwym twierdzeniem jest to, co rzeczywistości odpowiada. Czemuż odpowiada i czy w ogóle ma czemuś odpowiadać "prawda" modernistów? Czy jest coś obiektywnie poza poznającym umysłem? Jeżeli jest – czy ono w moim poznaniu się odzwierciedla? Na te

elementarne pytania, bez których nie może być mowa o filozofii, nie ma u modernistów odpowiedzi. Kant przynajmniej jasno postawił kwestię: poznanie jest iluzją, nie odpowiada mu nic; rzecz sama w sobie absolutnie jest niedostępną. Moderniści wprawdzie uroczyście ogłaszają Kanta za duchowego ojca, ale w porównaniu do nich jest jeszcze królewiecki filozof "scholastykiem" czystej krwi, bo w ogóle dość dokładnie daje poznać, co chce powiedzieć i czego się trzyma. Ich teorie przeciwieństwo to jakieś cienie czy widziadła, których pochwycić nie można, by się nie rozplynęły; ich prawda, to jakieś ruchome nieuchwytnie stawanie się, jakiś mglisty symbolizm, jakieś życiowe doświadczenie, które ginie z tą samą chwilą, w której się یشi. Wszystko chwiejne, wszystko elastyczne, nigdzie nie podobna odszukać punktu oparcia ni jakiegokolwiek szkieletu myśli. Chwilami mówi przez nich katolik, chwilami skrajny panteista, a o kilka wierszy dalej średniowieczny mistyk, potem znów Kant lub Fichte, za chwilę Tołstoj, czasem stary Heraklit. Bodaj nawet czy ten ostatni nie zgodziłby się z nimi najlepiej. Lecz o to wszystko byłoby mniejsza, nad tą aberracją, co prawda jedną z najdziwniejszych, można by przejść do porządku dziennego, gdyby nie zamiar przerobienia w tym duchu całej, bez wyjątku całej prawdy katolickiej. *La refonte des formules dogmatiques, une nouvelle conception du catholicisme* to były hasła, pod którymi zaczęła kiełkować teoria filozoficzna modernizmu. Owszem, do tego celu zmierzały od początku wszystkie wysiłki tego nowego kierunku. Jak wyglądają u modernistów zasadnicze pojęcia katolickie takie, jak wiara, objawienie, dogmat – to zobaczymy w dalszym ciągu. Na razie jeszcze o jednej idei, w której filozofia widziała zawsze logiczny szczyt, a ontologiczną podstawę wszelkiej prawdy – o idei Boga.

Encyklika papieska niejednokrotnie daje do zrozumienia, że z założeń modernizmu logicznie wypływa albo panteistyczne pojęcie o immanencji Bożej w nas, albo i zupełny ateizm. Czytając Blondela, a zwłaszcza Laberthonnière'a, choć często jest niejasnym czy Boga pojmują jako przedmiotową, różną od nas samych rzeczywistość (27), można jednak się pytać, czy sąd papieski nie jest za ostry.

Jednakże już Loisy w ostatnich swych pismach daleko bardziej się zbliża, czy do panteizmu, czy do jakiegoś naturalistycznego deizmu. Dalej jeszcze idącą teorię p. Le Roy o sposobie rozwiązania "problemu Boga" podda na tym miejscu inne pióro obszernej analizie. Wystarczy tu nadmienić, że Bóg według niego, a to pojęcie Boga ma dziwnie przerzedzić szeregi ateuszów, jest jakimś wiecznym wysiłkiem ciągłej zmiany i nieustannego stawania się w identycznym

z myślą ludzką wszechświecie. Inny jeszcze autor modernista, ksiądz i teolog, który co prawda prędzej od innych przebył przestrzeń dzielącą katedrę filozofii katolickiej od zupełnej niewiary, pisze, co następuje: "Dręczący problem, który dziś się narzuca wielu sumieniom polega na tym, czy stare przekonanie o Bogu transcendentnym ma ustąpić miejsca przyjęciu immanentnego Bożego pierwiastka. Bo «Wszechmocny» «Król królów» czyż to nie chaldejskie przenośnie, które nam chrześcijaństwo przekazało wraz z nauką swoją, tak piękną moralnie, ale tak obciążoną archaicznymi porównaniami i pojęciami? Metafizyka jak mogła, tak «zretuszowała», poprawiła, wyidealizowała, ten odziedziczony obraz Boga – ale zostawiła mu cechę osobowości – a ona jest ostatnim bałwanem (*idole*), przeciw któremu protestuje nasz umysł, nauczony tak długim zastanawianiem się i doświadczeniem. ... Prawda, że przechodząc przez świadomość proroków, a potem Chrystusa nieubłagany Jahveh przeobraził się w «Ojca niebieskiego», ale ileż to razy z pod «Ojca» pokazuje się jeszcze «wschodni despota». Dlatego myśląca ludzkość protestuje energicznie choćby nawet miała odrzucić i rzecz samą wraz z jej symbolem". Stąd proponuje autor, by raczej wprowadzić w życie *une formule religieuse plus loyale et moins dangereuse* zamiast słowa *Dieu* – Bóg, słowo *le Divin* – pierwiastek Boży. "Stać nas jeszcze na to, by mówić z Renanem: ogólna tendencja świata jest dobrą, duch dobroci panuje w wszechświecie – stać nas na to, aby może symbolizować sobie tego ducha dobroci obrazem ewangelicznego Ojca niebieskiego – ale stało się już na zawsze niemożliwym brać dosłownie takie wyrażenia jak: wierzę w Ojca niebieskiego, wierzę w nieskończoną miłość, która stwarza suchoty, zarazy, raka, cyklony, wulkany". Dalej jeszcze powiada, że nie jest dość dokładną panteistyczna formuła, że świat jest Bogiem bo przez to się twierdzi, że "doskonałe i niedoskonałe należy do jednego porządku". "Raczej przyjęlibyśmy określenie, że Bóg jest kategorią ideału zastrzegając, że chcemy przez to wyrazić obiektywną, nie czysto subiektywną stronę rzeczywistości, tak, jak jedność naszego życia psychicznego (dusza) jest obiektywną formą istnienia". Nareszcie kończy, że to jest droga do znalezienia czci Bożej "w duchu i prawdzie", że nawet da się ona pogodzić z nauką Kościoła "byleby ta nauka zostawiała sumieniu ludzkiemu prawo nazywania obrazu obrazem, a legendy legendą – byleby pozwoliła każdemu symbolizować do woli według temperamentu i religijnego zmysłu nie przywiązując wagi do tych lub owych obrzędów i formuł chyba o tyle o ile dopomagają do moralnego postępu" (28). Oto maleńka próbka, która zdaje się zupełnie usprawiedliwiać sąd encykliki, że

z zasad modernizmu logicznie wypływa jeśli nie zupełny ateizm, to nieokreślony jakiś panteizm zaledwie od pierwszego różny.

Ale encyklika i źródło logiczne wskazuje z którego powyższe błędy muszą wypłynąć koniecznością nieubłaganej konsekwencji. A to źródło jest właśnie w tym, co jako rzekomą zdobycz myśli nowoczesnej położyli moderniści na samym czele swego systemu, że prawda immanentnie rodzić się musi w podmiocie ludzkim, czyli jak mówi papież, "że każde zjawisko świadomości z człowieka jako takiego wychodzi" (29).

Tak jest. Tym jednym krokiem stanęli moderniści na stanowisku, z którym nigdy się nie zgodzi i zgodzić się nie może katolicki obiektywizm, zarówno o ile jest dogmatem objawionym, jak o ile jest filozoficznym światopoglądem. I w tym też leży wielka encykliki doniosłość, że zapuszczając się śmiało w mgliste i pogmatwane filozofemy modernizmu, wykazuje u samych ich podstaw zasadnicze przeciwieństwo do idei katolickiej. Że bowiem papież stwierdza na nowo stare dogmaty Bóstwa Chrystusowego, Boskiego posłannictwa nieomylnego Kościoła, instytucji Sakramentów itd. – to rzecz ani dziwna ani niespodziewana. Na tym polega wielki a śmiały czyn Chrystusowego Namiestnika, że w imię prawdy Bożej, której jest stróżem i tłumaczem, podnosi protest przeciw teoriom, które samo pojęcie prawdy podkopują i krzywią. Moderniści ośmielili się pisać, że "kancjanizm jest do pewnego stopnia najwyższą i najsubtelniejszą formą chrześcijaństwa" (30), nie mieli dość ironiczych uwag i przytyków, by wyśmiać *la phobie du kantisme*, którą wyznawali chrześcijańscy myśliciele. Otóż papież lubo nie wymienia nazwiska królewieckiego filozofa, głosem nieomylniej swej powagi oświadcza, że nie da się pogodzić z chrześcijaństwem ta filozofia, która z systemu Kanta czerpie swe soki żywotne.



A tym samym, wierny tradycjom Stolicy Apostolskiej, podejmuje Pius X wielką apologię rozumu ludzkiego i zdrowej jego filozofii. Oby ten głos papieski nie przebrzmiał daremnie! Oby zrozumiano tę prawdę, że filozofia pod grozą nieskończonych aberracji nie może zerwać ze stanowiskiem obiektywizmu, na którym stoi od wieków zdrowy ogólnoludzki rozsądek! Niech więc postępuje i w coraz nowych rozwija się kierunkach zdrowa krytyka teorii poznania; niech bada czy gdzieś myśl dawna nie popadła w wygórowany, nieuzasadniony realizm; niech uprawia to ogromne pole dociekań psychologicznej natury nad jakością i subiektywnym zabarwieniem pojęć czy to w jednostkach czy narodach; niech śledzi subtelne a tajemne wpływy woli, uczucia, temperamentu na pojęcia i sądy intelektualnej sfery. Stara filozofia chrześcijańska, która te pola pracy naukowej istotnie pozostawiła prawie nietknięte, z wdzięcznością przyjmie zdobycze nowej nauki, by niejedno ze swoich dawnych twierdzeń w ich świetle poprawić lub uzupełnić. Ale niech filozofia nie opuszcza obiektywnego stanowiska. Bo na nim jedynie, w związku poznania z przedmiotową prawdą ziścić się może to, co jest przecież i postulatem prawdziwej a jednolitej kultury ludzkości, powstać może, nie mnogość sprzecznych filozoficznych systemów, ale jedna, wielka, wszystkim, co myśl ludzka zdobyła, bogata a na niewzruszonych oparta podstawach – *philosophia perennis*.

Ks. Jan Rostworowski

Artykuł z czasopisma "Przegląd Powszechny", Rok dwudziesty piąty. – Tom XCVII. Styczeń, luty, marzec. 1908. Kraków. DRUK W. L. ANCZYCA I SPÓŁKI. 1908, ss. 321-343. (a)

(Pisownię i słownictwo nieznacznie uwspółcześniono; ilustracje od red. *Ultra montes*).

Przypisy:

(1) W niniejszej pracy zamierzamy mówić o scholastyce wyłącznie o ile jest systemem, nie jako o metodzie. Scholastyka, jako metoda, skierowana jest przede wszystkim do wyrobienia samodzielnego a logicznego i ścisłego myślenia. Do tego celu służą i dokładne określenia pojęć i zaznaczanie wszelkich, nawet subtelnych różnic słów i myśli, do tego służy sprecyzowanie rozmiarów, doniosłości, właściwej treści poszczególnych zagadnień, do tego określenie podstaw, założeń od których zawisło rozwiązanie kwestii, do tego wreszcie tetyczny sposób przedstawiania prawd z uwzględnieniem możliwych zarzutów i przedyskutowaniem trudności. Że tego rodzaju metoda z natury swojej jest suchą i twardą – temu nikt przeczyć nie myśli; ale też nikt nie ma pretensji, by cały ten aparat szkolny miał bezpośrednie zastosowanie poza programami szkół filozoficznych. Stąd kwestię metody jako bardziej formalną zostawiamy na razie na uboczu. Jeżeli ktoś jednak się łudzi, że w

systematycznym nauczaniu bez tej metody – mniejsza o to, jak ją nazwiemy – obejść się można; jeżeli sądzi, że bez tej ścisłości i nieporównanej giętkości, a siły umysłu jaką ta metoda daje, można zbudować jakąkolwiek jednolitą całość myśli – niech spojrzy na płody umysłów, którym na tym wyrobieniu schodziło. Zaprawdę nie karmiono by nas co chwila powodzią pism, w których doszukać się nie można ani samej idei przewodniej, ani założeń, ani dowodów, ani konkluzji – gdyby "scholastyczna" metoda na powrót weszła w system nauczania. Por. o tym między innymi: Bessmer S. J.: *Scholastik und moderne Philosophie*. "Stimmen aus Maria Laach", 1907. 2-es Heft. Roure S. J.: *Scolastiques et modernistes*. "Études". 5 Fevr. 1908.

(2) Encyklika *Pascendi*, wydanie oficjalne, str. 58.

(3) *Acta Sanctae Sedis*, t. 39, str. 202.

(4) *Acta S. Sedis*, t. 32, str. 199.

(5) Nie należy przypuszczać, by absolutna obiektywność wrażeń zmysłowych należała do istoty filozofii scholastycznej. Coraz powszechniejsze u filozofów katolickich przekonanie, że tzw. *qualitates primo et per se sensibiles* są w przedmiocie tylko czynnością, nie statyczną własnością rzeczy – jest jednym z wielu punktów, w których przebija się u scholastyków zdrowy wpływ nowej i filozofii i fizjologii i psychologii doświadczalnej. Por. np. artykuł *Auf der schiefen Ebene sum Idealismus?* Fröbes S. J. "Stimmen aus Maria Laach", t. 73, str. 153 i nn., 283 i nn. 1907.

(6) *Zu Kants Gedächtniss. Zwölf Festgaben zu seinem hundertjährigen Todestage. Sonderabdruck aus den "Kantstudien"*. 5.

(7) Goldschmidt: *Kant über Freiheit, Unsterblichkeit, Gott*, str. 3.

(8) Erdmann: *Immanuel Kant*. Bonn 1904. Str. 23, 24.

(9) *Annales de philosophie chrétienne*, t. 34 (al. 132), str. 134. Kto pilnie śledził dzieje nowych kierunków myśli we Francji, temu nie jest obcym, że pierwszy zawiązek ściśle wziętego modernizmu zawiera się w pracy, którą tu cytujemy: *Sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*. Wychodziły te artykuły we wzmiankowanym czasopiśmie w ciągu 1896 roku. Dopiero koło tego pierwszego stałego jądra zaczęły się grupować myśli całego szeregu innych pisarzy: Laberthonnière, Denis, Le Roy, Dimnet, Loisy, Houtin itd., nie licząc całego legionu mniej śmiałych ale sympatyzujących otwarcie z nowym kierunkiem, jak: Bureau, Fonsegrive, Rifaux, Dunan, Beudant, itd., itd. Modernizm włoski: Fogazzaro, Minocchi itd., zarówno jak angielski: Tyrrel z innymi, których rzecznikiem zrobił się Williams – są tylko latoroślami francuskiej myśli. Niemcy, lubo miały różne kierunki pokrewne: amerykańizm, *Reformkatholizismus*, głęboko zakorzeniony liberalizm teologiczny – właściwego modernizmu nie posiadały. Dopiero jako reakcja po encyklice pojawiły się wybitne doń sympatie: Schaffler, Ehrhard, Schnitzer itd.

Za modernizm zaś w sensie ścisłym uważam to, co encyklika szeroko opisuje i potępia. Jeśli więc gdzieś brak tych filozoficznych założeń, które encyklika wymienia i które są, jak zobaczymy, duszą systemu, to choćby się pojawiały pokrewne myśli i dążenia – można i trzeba je oczywiście potępiać, z nimi walczyć – nie można słusznie piętnować ich wyrazem, któremu encyklika nadała ścisłe znaczenie. Gdyby się trzymano tego ścisłego znaczenia, można było uniknąć wielu nieporozumień i bezpodstawnych czy to krytyk encykliki czy apologii.

(10) Tamże, str. 135, 137.

(11) Tamże, str. 147, 255.

(12) Tamże, str. 135.

(13) Tamże, str. 346.

(14) *Essais de philosophie religieuse*. Wyd. 2-e, 1903, str. 44-48, 59, 81 i passim.

(15) Tamże, t. 33 (al. 131) str. 600, 601.

(16) Tamże, str. XVI, 116, 125.

(17) Tamże, str. 106, 119.

(18) W artykule pt. *Scolastique et philosophie moderne*. Demain 15 Juin 1906.

(19) *Autour d'un petit livre*, str. 188.

(20) Tamże.

(21) W odpowiedzi na ankietę dr. Rifaux, wydanej w książce pt. *Les conditions du retour au catholicisme*, wyd. 3, 1907, str. 196.

(22) Tamże, str. 46, 47.

(23) *Natur und Offenbarung*. 1906, zeszyt 2 i 3, str. 176.

(24) Tamże str. 60, 63, 71, 102, 110 itd.

(25) Demain, jak wyżej.

(26) *Revue de métaphysique et de morale*. Mai 1896, str. 384.

(27) Por. np. Laberthonnière: "Il ne faut, pas chercher les autres êtres dans le dehors spatial et temporel, ni non plus dans ce qu'on a appelé l'intelligible, ce qui n'est que l'abstrait. ... Pour connaître vraiment et pleinement Dieu et les autres il faut les trouver en soi., c'est en vivant Dieu que l'âme apprend à le connaître". L. c. 47, 79, 81.

(28) Tak, a nie inaczej Abbé Marcel Hébert: *Revue de métaphysique et de morale*. 1902, str. 397-408, w artykule pt. *La dernière idole. Étude sur la personnalité divine*.

(29) L. c. str. 51.

(30) Grosjean: *Revue de métaphysique et de morale*. Mars 1907, str. 249.

- (a) Por. 1) Św. Pius X, Papież, a) [Encyklika "Pascendi dominici gregis" o zasadach modernistów.](#) b) [Przemowa do kardynałów przeciw neoreformizmowi religijnemu.](#) c) [Encyklika "Acerbo nimis" o wykładzie nauki chrześcijańskiej.](#) d) [Przysięga antymodernistyczna.](#)
- 2) Ks. Marian Morawski SI, a) [Filozofia i jej zadanie.](#) b) [Dogmat łaski. 19 wykładów o porządku nadprzyrodzonym.](#)
- 3) Ks. Antoni Langer SI, a) [Rozwój wiary.](#) b) [Pojęcie o Bogu w chrześcijaństwie i u filozofów.](#) c) [Człowiek w stosunku do religii i wiary.](#) d) [Św. Tomasz z Akwinu i dzisiejsza filozofia.](#) e) [Kardynał Jan Chrzyciel Franzelin i jego znaczenie w katolickiej nauce.](#)
- 4) Bp Michał Nowodworski, a) [Wiara i rozum.](#) b) [Liberalizm.](#) c) [Chryścianizm i materializm.](#) d) [Monogenizm.](#) e) [Rekomendacja książki pt. "Homo versus Darwin, czyli sprawa o pochodzenie człowieka".](#)
- 5) Ks. René-Marie de la Broise SI, [Religia i religie.](#)
- 6) Ks. J. V. Bainvel SI, [Dogmat i myśl katolicka.](#)
- 7) Ks. Franciszek Kwiatkowski SI, [Filozofia wieczysta w zarysie.](#)
- 8) Ks. Tilmann Pesch SI, [Chrześcijańska filozofia życia.](#)
- 9) Św. Tomasz z Akwinu OP, Doktor Anielski, a) [Summa filozoficzna \(Contra Gentiles\). – Summa przeciw poganom czyli o prawdziwości Wiary katolickiej przeciwko błędom niewiernych.](#) b) [O społeczeństwie i władzy. De regimine principum I, 1-3.](#) c) [Modlitwy. Orationes.](#)
- 10) Ks. Władysław Michał Dębicki, a) [Albert Stöckl \(historyk filozofii i apologeta\).](#) b) [Wielkie bankructwo umysłowe. Rzecz o nowoczesnym skrajnym sceptycyzmie naukowo-filozoficznym.](#) c) [Wariacko-zbójcka filozofia \(Fr. Nietzsche\).](#) d) [Filozofia nicości. Rzecz o istocie buddyzmu.](#) e) [Anioł upadły. Lamennais w oświeceniu najnowszym.](#)
- 11) Ks. Andrzej Dobroniewski, [Modernizm i moderności.](#)
- 12) Por. 1) Ks. Jules Didiot, a) [Filozofia.](#) b) [Kościół.](#) c) [Herezja.](#) d) [Dusza kobiety.](#)
- 13) Ks. Dr Maciej Sieniatycki, a) [Apologetyka czyli dogmatyka fundamentalna.](#) b) [Zarys dogmatyki katolickiej.](#) c) [Modernizm w książce polskiej.](#) d) [Modernistyczny Neokościół.](#) e) [Problem istnienia Boga.](#) f) [Dogmatyka katolicka. Podręcznik szkolny.](#) g) [Etyka katolicka. Podręcznik szkolny.](#) h) [Główne zasady etyki Kanta a etyka chrześcijańska.](#) i) [System modernistów.](#)
- 14) Abp Antoni Szlagowski, a) [Wiara w pojęciu katolickim, a modernistycznym.](#) b) [Wiara w życiu.](#) c) [Prawda według nauki Kościoła, oraz twierdzeń modernistów.](#) d) [Zasady modernistów \(modernistarum doctrina\).](#)
- 15) Ks. Dr Fryderyk Klimke SI, a) [Hasła etyczno-religijne monizmu.](#) b) [Religia i poznanie.](#)
- 16) Ks. Józef Stanisław Adamski SI, [Doktor Anielski.](#)
- (Przyp. red. *Ultra montes*).

PRZEGLĄD POWSZECHNY.

BŁOGOSŁAWIONY LUD, KTÓREGO PANEM BÓG JEGO.
Ps. 143.

ROK DWUDZIESTY PIĄTY. — TOM XCVII.

STYCZEŃ, LUTY, MARZEC.

1908.

KRAKOW.
DRUK W. L. ANCZYCA I SPÓŁKI.
1908



([HTM](#))

© *Ultra montes* (www.ultramontes.pl)
Cracovia MMXX, Kraków 2020